

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

VÍTOR HENRIQUE GUIMARÃES LIMA

**TRILOGIA DO AMBULANTE: O COMÉRCIO DE RUA CARIOCA
COMO UMA AMEFRICANIDADE**

Niterói
2021



VÍTOR HENRIQUE GUIMARÃES LIMA

**TRILOGIA DO AMBULANTE: O COMÉRCIO DE RUA CARIOCA
COMO UMA AMEFRICANIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação *Stricto Sensu* em Cultura e
Territorialidades da Universidade Federal
Fluminense, como requisito final para obtenção do
Grau de Mestre.

Área de concentração: Cultura e Territorialidades

Linha de pesquisa: Fronteiras e Produção de Sentido

Orientador: Prof^o Dr^o Denilson Araujo de Oliveira.

NITERÓI

2021

L732t Lima, Vítor Henrique Guimarães
Trilogia do Ambulante : o comércio de rua carioca como uma
amefricanidade / Vítor Henrique Guimarães Lima ; Denilson
Araujo de Oliveira, orientador. Niterói, 2021.
261 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPCULT.2021.m.13340126798>

1. Geografia Cultural. 2. Cultura afro-brasileira. 3.
Cultura popular. 4. Produção intelectual. I. Oliveira,
Denilson Araujo de, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. III.
Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

AGRADECIMENTOS

Como alguém que se sente grato e satisfeito com quase qualquer troca realizada na minha vida, esse é, certamente, o trecho desta dissertação que escrevo com mais dificuldade para não me prolongar demasiadamente. Não peço desculpas por sua extensão. Foram realmente muitas pessoas importantes com quem cruzei na vida e que tiveram importâncias específicas grandiosas, principalmente nestes últimos anos, tanto no âmbito pessoal quanto no acadêmico.

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Dona Katia, que sempre foi minha fã incondicional nº 0, me dando muitas (muitas!) vezes mais suporte do que lhe era possível. Sempre parceira, num relacionamento construído na base da confiança e sempre acreditando no meu potencial de uma forma que nem eu mesmo, convencido que sou, acreditava, e que sempre me incentivou. Que me manteve nos caminhos da educação, encontrando todas as formas possíveis de me colocar próximo às estradas da cultura, fosse com um sorriso com as boas notas da escola, ou me levando pra exposições e eventos culturais nos mais diversos lugares, sempre com um biscoito, frutas e sanduíches na bolsa;

À minha avó materna, que também sempre esteve presente em todas as etapas educacionais da minha vida, sempre atenta e cobrando o que deveria ser cobrado, e curiosa com o que mais poderia ser aprendido por ela. Agradeço por todas as vezes em que Dona Celia me ligou dizendo que estava passando algum programa na televisão que ela achava interessante e que eu ia gostar de ver, e por cada salgadinho maravilhoso que fez pros seus netos;

Aos meus avós paternos, Helena e Antônio. A ele por ter sido um dos maiores incentivadores da minha educação, colecionando cada selo diário para comprar tantos livros nas bancas e que até hoje figuram num lugar especial da minha biblioteca; a ela por cada sensibilíssima demonstração de carinho, e por ter seguido ao meu lado e inclusive me visitado mesmo quando partiu para outro plano – *garanto a vocês dois que os livros e o carinho serão compartilhados com o neto que vocês não puderam conhecer;*

à minha madrinha, Priscila, e sua mãe, minha Vó Valéria, que ainda quando eram minhas vizinhas sempre me trataram com tanto afeto e atenção. Lembro com muito carinho de aprender a ler no sofá delas, com Vó Valéria portando um atlas em suas mãos e me ensinando a ler com nomes de países e capitais. Nascia ali um geógrafo e acho que ninguém tinha noção disso.

Aos tantos professores que passaram pela minha vida. Foram muitos, muitos mesmo. Reconheço e valorizo muitos de vocês. Agradeço, em especial, ao professor Márcio Hilário, especificamente pelo momento em que, ainda no primeiro ano do Ensino Médio, desafiou a turma dizendo que daria 10 pontos na média pra quem conseguisse fazer uma redação respondendo à pergunta “o que é cultura?”, o que obviamente eu não fiz, mas a pergunta certamente nunca mais saiu da minha cabeça; à professora Eve-Anne Bühler, que costumava pontuar assertivamente suas críticas e ao mesmo tempo sempre exaltava minhas qualidades como pesquisador ainda na graduação; ao professor e ex-orientador Paulo Gusmão, que teve coragem e seguiu no companheirismo ao comprar a briga ao meu lado e bancar uma pesquisa idealizada por mim mesmo, permitindo que eu alçasse meus próprios voos e sem impor suas próprias ideias;

Ao meu orientador, Denilson Araújo de Oliveira, que é ao mesmo tempo exemplo profissional e uma inspiração. Olhar pra ele e ver um geógrafo negro consciente de seu lugar no mundo, que abraçou missões importantíssimas e, acima de qualquer coisa, preocupado e afetuoso. Ver todo afeto e preocupação no ambiente acadêmico é raro; ver respeito ao outro, ao *timing* e à autonomia do mestrando é raro e deve ser sempre reverenciado. Foi um momento marcante aquele onde vi meus colegas de turma assistindo à sua ótima aula e comentando comigo depois a sorte que eu tinha. Se antes mesmo de conhece-lo eu já tinha motivos para admirá-lo, a partir dali eu tinha ainda mais;

Aos meus colegas de turma do PPCULT/UFF de 2019. Eu lembro do dia em que encontrei com Lene Gil quando fomos entregar os documentos pra inscrição na prova; lembro de trocar ideia com Belly Badu e Karen Kristien antes das nossas entrevistas, nós três recheados de nervosismo, mas tentando aparentar certa segurança (e lembro como fiquei feliz em vê-las quando entrei na turma); lembro dos primeiros meses em que a turma ainda estava tímida, pouco unida, e da Clarinha começando a levar um sanduíche pra mim nas aulas noturnas e do quanto ficava feliz com isso (e com a

belíssima amizade construída). Lembro de quando a turma começou a se unir no único lugar possível pra isso: mesa de bar na Cantareira. O quanto falamos nelas, o quanto processamos das aulas, das nossas pesquisas, das nossas preocupações e o quanto compartilhamos de nós mesmos, trajetórias, inseguranças, dúvidas, felicidades, gargalhadas. O quanto ouvimos Mariano, nosso griô oficial, nos ensinar as coisas mais bonitas e importantes da vida (e o quanto tive o prazer de voltar conversando com ele de Niterói até a Praça Seca, em conversas que por motivos óbvios duravam pelo menos duas horas e meia). Lembro do quanto foi fácil me identificar com Matheus, um cara que já considero como irmão, e como foi divertido e inesperado o rolê do bolo de aniversário e cerveja pra comemorar nossas voltas ao redor do Sol nessa mesma Cantareira, no mesmo cantinho de sempre, com Karen, Dionisio e Henrique tendo que ir embora mais cedo, Lene bebendo seu vinho, Milena prometendo levar a gente pra passar um final de semana em Valença e Wescla sendo uma verdadeira vereadora e conversando com todo mundo em todos os bares e fazendo participações pontualíssimas nas nossas conversas. Eu sinto muita falta do nosso cotidiano cansativo porque sinto falta de vocês. Meu *muito obrigado* a cada um de vocês;

Aos funcionários e professores do PPCULT/UFF. Em especial, ao Danilo, que paciente e bravamente lidou com os processos durante esse período incrivelmente caótico de pandemia; à Ana Enne, João Domingues e Marcelo Neder pelas aulas incríveis, trocas sinceras, parceria e compreensão com os estudantes do curso. É de se reconhecer que a turma PPCULT/UFF 2019 não é exatamente a turma mais fácil de lidar (o que do nosso ponto de vista é ótimo, que fique registrado), e todas as pendências, demandas e limitações foram conversadas com muito respeito – o que, reitero, não é exatamente comum no meio acadêmico, e justamente por isso se torna louvável e merecedor de reconhecimento;

A tantos amigos de fora do mestrado:

ao G5, que me confortou com muitas palavras de incentivo, abraços, compartilhamentos de dramas e conquistas. Carla com conversas aprofundadas sobre o quanto damos *overthink* em absolutamente em tudo, inclusive em nossos projetos pessoais; Lara com o tanto de apoio e contatos que me proporcionaram pontuais suportes financeiros e aprendizados que levarei para o futuro; Amanda com abraços, verdades necessárias e conta do Spotify outros serviços de *streaming* sem os quais *definitivamente* essa

pesquisa não existiria; Aleixo com uma parceria rara, muito suporte emocional e financeiro em momentos onde absolutamente tudo por aqui apertou demais, e que também contribuiu com senhas valiosíssimas pra eu assistir meus filmes e minhas séries. Por mais que eu diga (e digo mais pra vocês do que o meu normal), vocês não têm noção do quanto vocês são importantes pra mim e obrigado por cuidarem de mim;

às amigadas da COMEERJ. A quantidade de palhaçada, piada e patifaria por metro quadrado e o quanto nós fomos desses temas a coisas extremamente intelectuais e profundas nos nossos encontros... tudo isso sempre me fez muito bem. Deixo um agradecimento especial à Giovana Hau, ao Miguel Pombo e a Lucas e Victoria Gomes, e vocês sabem exatamente o porquê;

aos Verdadeiros Arquitetos e ao Soda Gato. Nossos encontros controlados durante esse período pandêmico fizeram consolidar uma amizade que já era linda. Pessoas incríveis, de corações enormes, bobos e cheios de coisa pra dar. Agradeço especialmente ao Calvin Ferreira, com quem aprendo e reaprendo a ser um homem negro, e ao grande casal JV e Teté, que me ensinaram nesses últimos anos que eu posso ser cuidado, o que é um dos maiores e mais valiosos aprendizados que tive em toda a minha vida;

à Gaby Rocha e à Duda Mattar, fontes de tantas trocas acadêmicas e profissionais, tanto suporte emocional e tantas reuniões que renderam tantas coisas tão bonitas que tenho certeza que ainda vão ouvir muito os nossos nomes;

à Gabi Garrido e nossa sintonia afetiva e artística de altíssimo grau e por todas as ressacas emocionais que passamos juntos, e pelos versos que nos emprestamos para nos apoiar mesmo sabendo que era algo que não mudaria tanto naquele momento;

à Aléxia Iduino, que plantou a semente do pesquisador que sou hoje e sem a qual eu não teria olhado para muitos dos caminhos que persegui desde que ela me falou pela primeira vez “você é um bom pesquisador, gosta de pesquisar e deveria catar eventos e revistas pra falar da sua pesquisa”;

a todos os amigos que não citei aqui porque daqui a pouco isso aqui vira um capítulo a parte e ainda tem muita coisa a ser falada. Eu sou muito grato a cada encontro, cada risada, cada gargalhada, cada meme ou figurinha trocada. Eu sou uma pessoa melhor por causa de vocês.

à Lêda e ao Eduardo, meus psicólogos queridos, cujos ouvidos ficaram cansados de tanto me ouvir, mas sempre contribuíram muito e de formas espetaculares para que eu conseguisse achar novas palavras para me compreender, para organizar as palavras para formar uma frase que fizesse algum sentido pra mim;

a todos com quem já conversei ou troquei alguma indicação de música, séries ou filmes, que foram sempre meus momentos de fuga desse mundo incrivelmente louco. Eu realmente gostaria de citar alguns nomes em especial, mas seria uma página só disso e eu não quero deixar (mais) ninguém de fora.

Um beijo a todos que cruzaram meu caminho, mesmo que muito momentaneamente.

aos que vieram antes

aos que estão

aos que virão depois

a tudo o que nos une – o afeto

ao Pedro.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - imagem compartilhada em grupos de redes sociais por moradores da Zona Sul carioca em setembro de 2015. Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/21/actualidad/1442792573_902604.html	26
Figura 2 - Mercado, Sokoto, noroeste da Nigéria (autor desconhecido; c.1860). Fonte: slaveryimages.com (acesso: 25/10/2021).....	117
Figura 3 - Woman carrying goods, Barbados (John Money Carter, c 1835). Fonte: slaveryimages.org.....	129
Figura 4 - Um mercado de barracas (Adolphe d'Hastrel, 1840). Interessante notar as similaridades com a imagem do mercado de Sokoto apresentada no capítulo anterior. Fonte: https://www.toquedeclasseleiloes.com.br/peca.asp?ID=8239238 (acesso em: 26/10/2021). ...	135
Figura 5 - imagens de negras de ganho com seus produtos. Christiano Jr., c. 1864-1866). Fonte: Brasiliiana Fotográfica.	136
Figura 6 - "Refrescos da tarde no Largo do Palácio". Ao fundo, é possível observar o famoso chafariz do Mestre Valentim, localizado na Praça XV de Novembro. Fonte: https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/edicoes/63/cozinha-a-ceu-aberto/ (Acesso em: 25/10/2021)	138
Figura 7 - Uma barraca de mercado (Henry Chamberlain, 1821). Fonte: Brasiliiana Iconográfica.	140
Figura 8 - The Quitandeira, de Daniel Kidder (c. 1850). Fonte: slaveryimages.org.....	145
Figura 9 - Quitandeiras vendedoras de angu (J.B. Debret, c. 1816). Fonte: http://gangamacota.blogspot.com/2012/09/negras-cozinheiras-vendedoras-de-angu.html (acesso em: 26/03/2021).	150
Figura 10 - prisões realizadas em uma casa de angú na freguesia de Santa Rita. Jornal Correio Mercantil, e Instructivo, Político, Universal, 27 de fevereiro de 1866. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Digital.	152
Figura 11 - Laranjas da Sabina (Revista Ilustrada, 27 de julho de 1889, p. 05.). Fonte: https://riomemorias.com.br/memoria/as-laranjas-da-sabina/ (acesso em: 25/06/2020)..	163
Figura 12 - lundu baiano "Do Brasil a Mulatinha". Jornal do Brasil, 27 de outubro de 1901 . Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.	170
Figura 13 - Paixão Escura, de Catullo Cearense. Jornal do Brasil, 18 de janeiro de 1903. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.....	170
Figura 14 - ataque dos Camelots du Roi (1908). Fonte: https://universidademarxista.pco.org.br/verbete/camelos-do-rei-camelots-du-roi/	178

Figura 15 - Primeiro menção ao termo "camelot" na grande imprensa carioca. Jornal do Comercio, 27 de janeiro de 1891.	178
Figura 16 - A rua - typos de hoje. Jornal do Brasil, 17 de abril de 1910. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.	180
Figura 17 - A prisão do camelot Novidades. Jornal do Brasil, 13 de janeiro de 1917.	181
Figura 18 - Pássaros da Rua: o mascate. Jornal do Brasil, 24 de abril de 1901. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.....	182
Figura 19 - Ambulantes licenciados pela Prefeitura em fevereiro de 1929. Jornal do Brasil, 14 de maio de 1929. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.	189
Figura 20 -Ambulantes licenciados pela Prefeitura em dezembro de 1932. Jornal do Brasil, 7 de julho de 1933. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.....	190
Figura 21 - O que vendem "esses camelôs, os invencíveis". Jornal O Globo, 25 de agosto de 1966. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	191
Figura 22 - comunicado dos proprietários da Fábrica de Louça Nacional advertindo seu "respeitável público" o perigo dos vendedores de rua. Comercio Suburbano, 1902. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.....	194
Figura 23 - reclamações sobre os vendedores ambulantes de volante. Jornal O Globo, 5 de janeiro de 1929. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo	195
Figura 24 - reportagem sobre o espancamento do camelô Waldemar da Silva. Jornal O Globo, 21 de outubro de 1935. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo	197
Figura 25 - Camelôs. Foto: Gaby Rocha, 2017.....	203
Figura 26 - Ambulantes no Calçadão de Copacabana, 2018. Fonte: Extra online.	204
Figura 27 - Não é a cidade maravilhosa a que vamos mostrar aos turistas da Copa do Mundo: vamos melhorar o aspecto da cidade?. Jornal O Globo, 9 de janeiro de 1950. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	211
Figura 28 - As lavadeiras protestam contra o "rapa"! . Jornal O Globo, 26 de julho de 1935. Fonte: Acervo digital do Jornal O Globo.	215
Figura 29 - "Os lojistas satisfeitos com o combate aos 'camelots'. Jornal O Globo, 11 de dezembro de 1954. Fonte: Acervo digital do Jornal O Globo.....	216
Figura 30 - Seis mil camelôs tomaram de assalto as ruas da cidade!. Jornal O Globo, 10 de dezembro de 1957. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo (acesso em 12 de março de 2018)	217
Figura 31 - Rio, capital da clandestinidade. Jornal O Globo, 20 de fevereiro de 1958. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	218
Figura 32 - Camelô é contido por um guarda municipal. Jornal O Globo, 30 de novembro de 2002, p. 17. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	221

Figura 33 - antiga fachada do Camelódromo da Uruguaiana (hoje com nome alterado para Centro Comercial Uruguaiana).	222
Figura 34 - Guerra no Centro: fiscais x camelôs. Jornal O Globo, 30/09/1989. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	223
Figura 35 - Mercado de Madureira, 1917. Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje".	225
Figura 36 - vendedores ambulantes próximos à Estação de Trem Magno, em Madureira (1957). Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje).....	226
Figura 37 - Calçadão de Madureira (1982). Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje".	228
Figura 38 - A guerra no Centro. Jornal O Globo, 19 de novembro de 2002, p. 16. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	229
Figura 39 - Bebê dorme na caixa de mercadorias enquanto a mãe trabalha como camelô no Largo da Glória. Jornal O Globo, 23 de dezembro de 1960. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.....	232
Figura 40 - A 48ª batalha do ano. Jornal O Globo, 27 de novembro de 2003. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	233
Figura 41 - "O camelô, esse invencível". Jornal O Globo, 25 de agosto de 1966, p. 3. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.	236

RESUMO

Refletir de forma responsável e completa sobre o fenômeno da ambulância na América Latina demanda investigações mais amplas sobre a concepção social do mercado e das trocas comerciais para além do âmbito puramente financeiro. Há dimensões socioculturais que desafiam a leitura economicista que privilegia estatísticas rígidas e que nos informam apenas parcialmente sobre os ambulantes, e ainda de forma enviesada, visto que muitas vezes eles são tratados como um problema urbano. Uma investigação mais aprofundada nos leva a pensar em como as origens socioculturais do comércio popular e dos comerciantes nas sociedades tradicionais em África ainda antes da colonização e os processos diaspóricos podem nos ajudar a compreender melhor este fenômeno e até mesmo o porquê (e como) se deu, historicamente, tanta resistência à sua presença nas cidades brasileiras. Neste trabalho, busco me debruçar nessa investigação e nessa reflexão, trazendo os traços socioculturais do comércio popular realizado por grupos sociolinguísticos tradicionais africanos e tentando identificar quais deles puderam ser observados nas práticas comerciais realizadas no Rio de Janeiro por africanos e afro-brasileiros escravizados. Além disso, procuro entender de que forma se observou a persistência dessa pequena profissão no ambiente urbano carioca após a Abolição da escravidão, os conflitos ideológicos em torno da liberdade e da construção da cidadania, do próprio significado do trabalho e de como agentes sociais como poder público, imprensa e autoridades de repressão atuaram na construção da imagem dos ambulantes na cultura carioca, da mesma forma que também apresento como essa classe de trabalhadores se articulou historicamente como um dos principais setores de resistência ao poder colonial e aos imperativos capitalistas, consolidando estratégias de resistência e existência na cidade em franca urbanização, ainda que constantemente perseguidos pelas classes dominantes. Para isso, trago reflexões a partir de filosofias e urbanismos africanos (BLIER, 2012; SODRÉ, 2017; CHIRIKURE, 2020; CUNHA JUNIOR, 2020; OSIRI *et al.*, 2021), da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005; MBEMBE, 2017) e do capitalismo racial (PELLOW, 2007; LEONG, 2013; PULIDO, 2017; ROBINSON, 2018; GILMORE In: GEOGRAPHIES..., 2020), chegando ao terror branco e à cidade hostil para revelar a moralidade da atuação dos ambulantes no Rio de Janeiro na busca pelo direito ao trabalho, à memória e à cidade através de três períodos históricos que os definem: o primeiro com os negros de ganho e as quitandeiras, o segundo com vadios e quituteiras e o terceiro com os camelôs.

PALAVRAS-CHAVE: cultura urbana; camelotagem; sociabilidade; conflitos urbanos; amefricanidade.

ABSTRACT

To reflect on the phenomenon of the street vendors in Latin America in a responsible and complete way is necessary a more wide investigation about the social conception of markets and comercial trades in spheres beyond the purely financial. There are sociocultural dimensions that defy the economicist reading that privileges rigid statics data e shows us only partialy the true nature of street vendors, and on biased points of view, as seen on the discourse that they're urban problems. A wider and deeper investigation leads us to think about how the sociocultural origins of popular market e traders in traditional societies in Africa before the colonization and the diasporic processes may help us to a better understanding of this phenomenon, and even why (and how) historically comes up so many resistance in front of its presence in brasilian cities. In this paper, I intend to embark on this investigation and this reflexion, bringing sociocultural traits of popular commerce realized by sociolinguistic groups in pre-colonization Africa, trying to indetify them in comercial practices in Rio de Janeiro's streets realized by enslaved africans and it's descendents. Beyond that, I seek to understand in wich ways we can observe the persistence of this "little occupation" in carioca urban ambients after the slavery's abolition, the ideological conflicts around freedom e the construction of citizenship, the meaning of work and how social actors like public power, press and restraint authorities have acted on the construction of the street vendors in Rio's social imaginary and urban culture; in the Other hand, we must see how these workers have articulated themselves as one of the main sectors of resistente before the colonial power and the capitalists imperativs, solidifying resistance and existence strategies in a city embeded with urbanization and modernity ideas. For this, I start from relexions on african urbanisms and filosofies (BLIER, 2012; SODRÉ, 2017; CHIRIKURE, 2020; CUNHA JUNIOR, 2020; OSIRI *et al.*, 2021); coloniality of power (QUIJANO, 2003; MBEMBE, 2017) and racial capitalism (PELLOW, 2007; LEONG, 2013; PULIDO, 2017; ROBINSON, 2018; GILMORE In: GEOGRAPHIES..., 2020), coming at White terror and hostile city to reveal the morality of the operation of Rio de Janeiro's street vendors in search of rights to work, memory and city throughout three historical periods: the first one with *quitandeiras* and *negros de ganho*, the second one with *quituteiras* and *vadios*, and the last one with *camelôs*.

KEY-WORDS: urban culture; street vendors; sociability; urban conflicts; amefricanity.

Sumário

PRÓLOGO	16
INTRODUÇÃO	29
CAPÍTULO 1: Uma introdução ensaística sobre os lugares de raça, racismo e do ambulante na cultura urbana carioca	34
1.1 - Concebendo o racismo: cosmovisão, etnocídio e necropolítica	34
1.2. O papel do etnocídio no processo civilizatório colonial	46
1.3. Do medo ao terror branco: a Corte Portuguesa no Brasil e uma nova fase do poder colonial	57
1.4. O caráter republicano da Abolição e as novas formas de controle social: o racismo para além da cor	63
1.5. - Diáspora e o deslocamento de dados culturais: as amefricanidades	85
1.6. - Hostilidade e memória na história da ambulante	91
CAPÍTULO 2: A ambulante como componente hereditário da dimensão sociocultural do comércio tradicional do continente africano	104
2.1. A que mestre servem o mercado e o comércio?: agentes sociais e simbolismos dos comércios tradicionais do continente africano	104
2.2. As dinâmicas socioculturais dos mercados africanos pré-coloniais	112
O comércio dos povos akan	113
O comércio das mulheres iorubás	116
O comércio das quitadeiras bantu de Luanda	118
O comércio das caravanas hauçás do Sudão Central	121
CAPÍTULO 3: Trilogia do Ambulante: a ambulante como amefricanidade	124
3.1. “Chora, menina, chora! Chora porque não tem vintém!”: negros de ganho e quitadeiras no Brasil escravista (1808-1888)	133
Sobre o sistema de ganho e a ambulante dos negros de ganho e quitadeiras	133
Sobre identidades e territórios: a ambulante como herança ancestral e ferramenta de articulação social	144
Sobre as casas de angu	148
3.2. Um <i>boureau</i> de informações: vadiagem, tias quitadeiras e o espraiamento da cultura do comércio de rua (1888 – década de 1930)	158
De Sabina das Laranjas a Tia Ciata: os quitutes do matriarcado negro (<i>o que é que a baiana tem?</i>)	162
Da Praça XI para os subúrbios: a profusão das formas de vida amefricanas e a inflexão espacial da centralidade da comida, da sociabilidade e do comércio de rua	172
	14

3.3. “Tudo isso tu encontra numa rua logo ali”: os camelôs cariocas (década de 1930 – 2016)	176
Sobre o esvaziamento político da categoria camelô pela imprensa carioca	177
Sobre camelôs cariocas e a pobreza urbana: inflexões teóricas e práticas da categoria	183
Chega a Era das Quinquilharias: <i>o que é que o camelô tem?</i>	187
Sobre a noção da “informalidade” como um problema	200
Sobre o rapa	213
Sobre camelódromos: espaço de conquista ou de controle espacial?	221
Sobre movimentos sociais e conquistas legislativas	232
CONSIDERAÇÕES FINAIS: “ <i>O camelô, esse invencível</i> ”: Deslocando perspectivas para ver moral na desobediência	236
A hostilidade urbana é, a princípio, simbólica e moral	237
Poder, vitórias, privilégios: velho pensamento e novas palavras na reprodução social do racismo	240
O caminho: a ambulante sob uma afroperspectiva	244
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	248

PRÓLOGO

“Você está aqui”: situando o leitor numa sociedade multifacetadamente racista

“Você está aqui”. Sempre que a gente tá perdido em algum lugar, seja um shopping center ou algum bairro que não conhecemos, procuramos um mapa e logo buscamos a seta vermelha que diz essas três palavras mágicas: *you are here*. A emoção imediata é de um alívio que vai aos poucos substituindo a urgência, o alerta. Ao olhar pro mapa, além de descobrir aonde é o “aqui” que você está, torna-se possível, com paciência e atenção, refazer seus passos, lembrar de alguns pontos que tenham chamado mais atenção no caminho, até você finalmente conseguir se localizar em escalas mais amplas.

Numa emergência é possível se comunicar com alguém que esteja no mesmo lugar. A escolha desse interlocutor não se dá de forma aleatória: procura-se por um segurança (devidamente trajado e posto como um), por um vendedor dentro de alguma loja ou por alguém que esteja parado em algum lugar apreciando tudo o que o cerca, passando certa emoção de calma; procura-se, portanto, por alguém que pareça frequentar aquele lugar, mesmo que de formas distintas. A intenção é que essa pessoa te localize e te oriente uma saída com certa propriedade na fala.

Em última medida, a tecnologia nos serve e nos salva: *smartphones* tem mapas que nos orientam em basicamente qualquer lugar e a qualquer momento, ou aplicativos que nos permitem comunicação ou até mesmo pedir um carro por aplicativo.

Começamos perdidos a procura de algum sinal que indique nossa localidade. E visualizar isso geograficamente é tão fundamental quanto fácil. Essa emoção de alívio, e aqui compreendo “emoção” enquanto algo passageiro que orienta nosso comportamento por um intervalo de tempo reduzido, substitui outras sensações e ela própria será substituída por outras que orientaram e orientarão nosso comportamento e nossos deslocamentos em outros momentos. Naturalmente, associaremos essas sensações a lugares, pessoas e outros tantos elementos disponíveis no que enxergamos como realidade. É assim que se constrói a nossa experiência enquanto seres humanos: observando o mundo, criando padrões e associações a partir dessas observações (estímulos externos que acessam nossa intimidade) e assim, costurando algo que nos faça sentido, ou seja, algo que nos permita passar menos tempo em alerta.

É por isso (suponho) que algumas das perguntas mais filosóficas e profundas tratadas por tantos clássicos literários e cinematográficos se refiram ao futuro: *para onde vamos? Qual é a minha missão de vida?* Claro que perguntamos também *quem sou eu?*, algo mais localizado no presente, mas essa pergunta costuma nos colocar frente a alguns demônios dos quais procuramos fugir – demônios esses que estão localizados não mais no futuro, mas sim no passado. Quer dizer, responder *quem sou eu?* acaba se tornando um exercício quase hercúleo pois, diferentemente do mapa que diz que *você está aqui*, investigar “como” nos tornamos o que *somos* (ou o que *estamos*) pede uma revisão de vários passos e deslocamentos que demos em nossas vidas; lugares e pessoas que podem ou não terem sido temporários, e que nos marcaram de forma não-superficial; relações criadas com esses lugares e pessoas que fogem, de certa forma, do nosso controle. Responder *quem sou eu?* nos exige um resgate do passado que se torna doloroso, portanto, e muitas vezes violento, pois nem sempre estamos preparados para lidar com sentimentos (esses sim mais duradouros, permanentes).

O sentimento é algo mais objetivo, mais consciente. Sabe-se que determinada pessoa, evento ou lugar pode servir de gatilho para um sentimento que pode ou não ser negativo. E, geralmente, quando esse sentimento é negativo, evita-se se aprofundar em seu motivador para evitar um mal-estar mais duradouro. Transforma-se o *quem sou eu?* num *onde estou?*, uma reavaliada da jornada (dos passos dados no passado) e evita-se o máximo possível estar num lugar ruim por muito tempo – é desconfortável olhar num mapa e perceber que a seta de “você está aqui” aponta para um *lugar hostil*.

Tento resumir o que quero dizer nas palavras de Han (2018, p. 60-61): “o sentimento (...) tem uma duração ou uma profundidade narrativa. (...) O sentimento é *constatativo*.”, ao contrário das emoções, que seriam, ainda nas palavras de Han, performativas, intencionais e finais, “a expressão da subjetividade” e “essencialmente mais fugazes e mais curtas do que os sentimentos” (p. 60). Constatar algo é um processo que dá um novo significado a tudo o que foi subjetivado, ou seja, tirar esses elementos do campo subjetivo, questionar o que eles significam e verificar se esses significados condizem com nossos discursos, princípios/valores e práticas. E esse processo pode ser profundamente cansativo, doloroso, pois uma dessas constatações (uma das mais inescapáveis) é de que boa parte dos significados que damos às coisas dispostas na realidade é, na verdade, criado pela exterioridade; isto é, foge do nosso controle, da nossa autonomia consciente. A realidade é uma construção social que precede a nossa

consciência. Os nossos sistemas de crenças, a lógica de atribuição de valores a lugares, elementos e pessoas – realizados de forma naturalizada e, portanto, subjetivada -, nada disso está completamente sob nosso controle. Nossas memórias e experiências individuais moldam a nossa percepção da realidade, mas não apenas; nossos sentimentos e emoções, ainda que pessoais, também não fogem dessa condição e estão perfeitamente atrelados à construção orientada da percepção da realidade.

Isso pode soar desesperador. A culpa, enquanto um sentimento, pode vir a se tornar uma companhia indesejável. O “lugar de culpa”, enquanto uma localização apontada pela seta do “você está aqui”, pode ser desesperador por dois motivos: ele nos deixa ainda mais perdidos, pois não entendemos como fomos parar ali, posto que jamais nos dirigiríamos conscientemente para este lugar; passamos nossas vidas buscando não sermos culpados de nada, seja por algo relacionado à nossa trajetória pessoal ou pela de outrem. E isso é um perigo porque nos afastamos daquilo que pode, de fato, nos fazer compreender melhor o mundo no qual vivemos e agir, ativamente, em prol da construção de uma sociedade menos desigual. Pessoalmente, perceber diversos detalhes que nunca foram óbvios pra mim, ou que sempre vi sendo tratados pelas outras pessoas como desnecessários, e ver como eles influenciam nos diversos campos da minha vida pessoal e pública, tem sido (e seguirá sendo pelo resto da minha vida encarnada) uma jornada com muitos adjetivos, e talvez um dos principais seja *confuso*. Tudo isso foi potencializado pela pesquisa que apresento aos leitores a partir de agora, sobre a qual me debruço há 6 anos.

Primeiramente vou fazer me apresentar formalmente a você que me lê. Há, sim, um grande incômodo, ódio, raiva de muito do que cruzou a minha vida e a minha formação enquanto ser humano, cidadão. Para isso, de certa forma, aqui eu me exponho de forma breve.

Meu nome é Vítor Henrique Guimarães Lima. Tenho 28 anos, nascido e criado no subúrbio carioca. Até meus 15 anos morei num conjunto habitacional no bairro de Guadalupe, Zona Norte do Rio de Janeiro. Estudei em colégios particulares até completar esses mesmos quinze anos; oito desses anos, inclusive, foram num colégio católico. Por todo esse período, meus deslocamentos pela cidade estavam limitados no trecho Guadalupe - Madureira. Aos 12 anos comecei a treinar voleibol no bairro do Meier, um dos maiores e mais importantes da Zona Norte. E logo na primeira vez que

fui para o treino, peguei o ônibus errado - o que poderia ter tranquilamente me traumatizado, visto que eu estava completamente desesperado e desorientado, com minhas lágrimas como maiores companhias, mas que curiosamente me fez ficar mais curioso e atento com as tantas linhas de ônibus e com o quanto da cidade eu ainda não conhecia.

Fui criado por mãe, avó materna e vizinhos; avó paterna sempre teve um lugar afetivo muito importante na minha vida e meu avô paterno foi um dos maiores incentivadores da minha educação. Meu pai sempre foi um tanto distante, o que sempre me deixou carente de uma referência masculina. Mas quando ele estava ali, era uma das raras exceções onde eu ia para além de Madureira e ia até o Cachambi, no Norte-Shopping, então maior *shopping* da Zona Norte.

No início de 2007 eu fiz parte da volta do curso técnico em Estradas no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ), em São Cristóvão - a muitos minutos distantes de Guadalupe. Também iniciei o Ensino Médio no Colégio Pedro II, no mesmo bairro que o CEFET - separados por uma linha de trem e pela Quinta da Boa Vista. Meus deslocamentos ficaram mais complexos: o trem passou a fazer parte do escopo (se eu não quisesse chegar atrasado em todas as aulas), as viagens ficaram mais longas e a baldeação era um ótimo artifício - o que eu viria a entender ser um dos maiores aprendizados do morador do subúrbio carioca.

Nos três anos em que duraram meu Ensino Médio, a minha noção mental do que era cidade ampliou em proporções que ainda não parei pra contabilizar. Talvez seja algo imensurável. Passei a conhecer cada curva da Avenida Suburbana, que alguns insistem em chamar de Avenida Dom Helder Câmara (seu nome formal). Criei laços afetivos não só com os amigos com quem vivi nesses colégios, mas também com linhas de ônibus - um traço da carioquice que daria um ótimo estudo acadêmico, diga-se de passagem. Com eles (amigos e linhas de ônibus), peguei engarrafamentos, chuvas torrenciais, enchentes, tiroteios; criei histórias para contar, algumas das quais percebo com tristeza ter esquecido, mas outras tantas que lembro com muito carinho.

As questões do deslocamento pela cidade e da noção pessoal do que esta é (como se consome a cidade) sempre foi muito importante pra mim, ainda que eu fizesse essa abordagem de outras formas. Sempre tive uma grande curiosidade de saber como o Rio de Janeiro se formou espacialmente. Porque os bairros com maior status social estão

onde estão? Porque as favelas estão onde estão e são do jeito que são? Como que moro num bairro tão distante da praia? E porque meu bairro é visualmente tão diferente daqueles da orla? Porque Madureira está onde está? Porque o Centro é onde é, isto é, na costa? Essas perguntas sempre me instigaram curiosidade. Demorariam alguns anos ainda para eu começar a respondê-las, mas elas sempre me acompanharam.

Em 2011 iniciei a faculdade de Licenciatura em Física, na Ilha do Fundão (UFRJ), também Zona Norte do Rio. O curso era noturno, o que demandou um amadurecimento em relação a esse deslocamento pela cidade. Por sorte, o ônibus, pelo menos na volta (saindo do Fundão sempre às 22h20 da noite) seguiu sendo um lugar seguro: muitos dos meus colegas de curso, principalmente veteranos, eram verdadeiros mestres do entretenimento e com muito humor tornavam a viagem mais leve.

Em 2012 eu troquei de curso, mas segui na UFRJ. Era um curso até hoje desconhecido, então imagine à época. Bacharelado em Ciências da Matemática e da Terra (BCMT). Tinha sido criado em 2009. É um tipo de “ciclo básico” de Ciências da Natureza. A mim serviria como um tipo de trampolim: desde 2009, minha intenção era cursar Geologia. À época, ainda com um tanto de ingenuidade, tinha a intenção de criar formas de tornar a vida dos moradores de favela e encostas mais seguras, e via na Geologia um meio possível para isso. Foi uma época de grandes deslizamentos de terra no estado do Rio de Janeiro: no início da década de 2010, cidades como Angra dos Reis, Teresópolis, Nova Friburgo e Niterói tiveram verdadeiros desastres que afetaram profundamente a vida local, em diversas esferas possíveis. A cada ano que passava eu tinha mais certeza de que a Geologia era o lugar certo em que eu poderia elaborar algo que favorece às populações de encosta... eu só não sabia o que, exatamente.

BCMT, portanto, seria uma espécie de trampolim. Havia a possibilidade de cursar algumas matérias básicas e comuns à Geologia, para depois participar de um outro processo interno e migrar para o curso que eu queria. Ao fim de 2013, fiz minha primeira tentativa, mas por muito não consegui a transferência. Sentia que o momento certo viria ao fim do primeiro semestre de 2014, mesmo período em que comecei a namorar, o que acabou não se consolidando.

Aqui cabem alguns resgates de momentos que me marcaram pessoalmente, com planos de fundo culturais e políticos bastante relevantes. Ainda em 2012, vivemos as primeiras eleições no Brasil pós-Primavera Árabe. Isso significa dizer que foram as primeiras

eleições, ainda em âmbito municipal, em que as redes sociais se transformaram em território de debate e disputa ideológica. Foi um momento em que boa parte da minha geração (eu tinha 21 anos à época, mas era algo que reverberava a mais velhos e mais novos que eu) começou a se envolver com política e movimentos sociais progressistas. A candidatura de Marcelo Freixo, do PSol, mobilizou milhares de jovens; ganhavam força também bandeiras do feminismo e do movimento de luta pelos direitos LGBT. O termo “direito à cidade” perdeu sua exclusividade acadêmica e passou a figurar em diversos debates também nas redes sociais, quase à exaustão.

Obviamente esses debates não se limitaram às redes sociais. Muitos deles iam para as mesas das praças de alimentação dos shoppings, mesas de bar, discussões entre amigos durante uma social. Sempre me mostrei entusiasmado com essas discussões e ia me envolvendo cada vez mais. A ideia de direito à cidade me remetia às curiosidades que me faziam companhia há tantos anos. Via ali possibilidades de finalmente encontrar algumas respostas. E nisso ainda não havíamos chegado às Jornadas de Junho.

Em 2014, ainda mirando em cursar Geologia, fiz uma das matérias que julgava importantes para tal meta: Paleontologia. Durante as duas primeiras semanas da Copa do Mundo (e quem me conhece sabe que minha relação com esse evento é *bem intensa*) estive dentro de um ônibus com a turma da matéria, indo e voltando ao Rio de Janeiro e passando pelo sul do Piauí, pelo sertão cearense e pelo interior da Bahia. Conheci ótimas pessoas naquela viagem. E até com a bênção de Padre Cícero comecei a namorar poucos meses depois. Visitei lugares que nunca imaginei visitar, vi imagens que nem na mais solta imaginação poderia projetar. E não digo apenas em relação às paisagens naturais ou aos registros históricos da Serra das Capivaras. O que mais me causava curiosidade era a vida humana nesses lugares. Em determinados momentos, com o ônibus a mais de cem por hora, via uma casa de um lado da estrada e somente depois de meia hora ou mais via alguma outra.

Um momento em especial me marcou profundamente. Paramos num lugar onde tinha, de um lado da estrada, uma casa (e ouvi dizer que havia outra a pouco menos de um quilômetro adentro), e do outro uma casa, uma capela, um cemitério - e um campo de futebol. Naquele momento eu lembrei de outras tantas casas que vi nos caminhos e lembrei que todas elas tinham algum campo de futebol. Segui observado esse padrão. Ali, inclusive, três garotos jogavam bola. Um deles vestia uma camisa da seleção

brasileira; outro, uma do Flamengo. E foi ali, bem naquele momento, em que notei que uma palavra que faltava ao meu repertório mais usual era “cultura”. Afinal, era a única coisa que daria conta de explicar o fenômeno da difusão do futebol pelo interior do país, com tantos amantes e adeptos do esporte. A cultura não só enquanto uma manifestação artística, mas enquanto uma prática complexamente estruturada. Porque a forma como se consome futebol ali é bastante diferente da forma como se consome na cidade, por exemplo, de um dos maiores estádios do mundo e de um dos clubes mais vitoriosos do país - o mesmo que aquele menino vestia.

E aqui eu procuro fugir de qualquer possibilidade de você interpretar meu texto como algo que romantize o que narro. Só certamente é algo a ser observado e compreendido.

Perguntava-me também em como seria possível, se eu morasse por ali, ir ao hospital caso eu ou algum vizinho passasse mal. Na minha cabeça de 21 anos, de alguém criado na malemolência do subúrbio carioca (mas que também não era tão malemolente assim), aquilo era inconcebível. Quer dizer, aquele estilo de vida era inconcebível, impraticável, extremamente precário. Numa outra escala, comecei a me questionar como o país tinha se formado daquela forma, e não mais apenas a minha cidade. E minha cabeça borbulhava em busca de respostas.

À essa época, no meio do ano, durante essa jornada pelo interior do Nordeste (bem distante do litoral que todos tanto conhecem ou almejam conhecer), tinha dois pensamentos quanto ao meu futuro profissional acadêmico. No fundo eu tinha algumas dúvidas se eu conseguiria, de fato, uma vaga em Geologia. E ainda mais fundo eu me questionava se eu ainda queria isso (embora eu não admitisse nem a mim mesmo). Pensar cultura (ou culturas), a formação histórica do espaço, as formas de vida plurais no território brasileiro... essas possibilidades reverberavam no meu íntimo. Havia um grande diálogo entre aquilo com tudo o que eu discutia no almoço com meus amigos desde as eleições de 2012. E que eles sabiam bem, visto que me incentivavam a não ir pra Geologia.

Curiosamente eu logo fui tomado um certo alívio. Fui para a Geografia e não demorei muito para perceber que estava no lugar certo. Por um tempo foquei na ideia de entrar em algum laboratório de Geomorfologia, para pesquisar geomorfologia urbana. Por um ano eu fiz parte do Núcleo de Estudos do Quaternário & Tecnógeno do Departamento de Geografia / Instituto de Geociências (NEQUAT/IGEO), sob os olhos da professora

Maria Naíse de Oliveira Peixoto, onde pesquisei sobre educação ambiental nas escolas municipais rurais do município de Teresópolis, pesquisa relacionada aos já citados deslizamentos de terra na Região Serrana em 2011.

Logo no primeiro semestre da graduação fiz um trabalho para a matéria Geografia da População, ministrada pela professora Gislene dos Santos, que me fez perceber em mim mesmo a habilidade autônoma para realizar pesquisas. No período seguinte, que começava no início de 2015, na matéria Geografia Regional da Europa, ministrada pela professora Eve Anne Buhler, a turma deveria se dividir em duplas ou trios e fazer uma pesquisa temática sobre alguma cidade ou país da Europa. Antes do fim do primeiro mês, minha dupla teve de sair da matéria, por motivos maiores, o que me deixava frente a uma decisão imposta pela professora: me juntar a algum outro grupo (e desistir da pesquisa que eu vinha pensando em fazer) ou fazer o trabalho sozinho. Não pensei duas vezes: comprei a briga e fiz sonho uma pesquisa sobre a formação política e espacial da Randstad, a região metropolitana dos Países Baixos, que compreende as cidades de Rotterdam, Amsterdam, Haia e Utrecht. Me debrucei sobre processos de urbanização, conurbação, políticas urbanas e políticas ambientais (o que me gerava curiosidade sobre o assunto era o fato de ser um país onde cerca de 60% da população vive em áreas abaixo do nível do mar). Fui melhor sucedido do que eu imaginava em ambas as matérias, o que me deixou muito animado para seguir pesquisando. Minha então namorada, Aléxia Iduíno, que à época cursava História na UERJ, percebia minha facilidade e me incentivava a buscar revistas e eventos acadêmicos para mostrar o que vinha pesquisando, o que me pareceram ótimas ideias (devo muito a ela por esses incentivos).

A essa altura eu já apresentava sinais de cansaço com a pesquisa que desempenhava no NEQUAT. Eu sentia que não estava dando o máximo que eu poderia para a pesquisa, e que outra pessoa no meu lugar poderia contribuir muito mais. Fui me preparando, aos poucos, para sair do laboratório. E vinha pensando também em desenvolver uma pesquisa própria sobre um dos seguintes temas: a cultura do subúrbio carioca ou sobre os camelôs cariocas.

No início do segundo período de 2015 iniciei a matéria Tópicos Especiais de Geografia Urbana. O professor foi o antropólogo alemão Frank Mueller, à época doutorando no Departamento de Geografia da UFRJ. Foram meses estudando o espaço urbano

principalmente pelo ponto de vista da Antropologia, o que por um lado foi bastante interessante, pois ampliava meu campo de visão para qualquer pesquisa que eu pudesse vir a fazer, mas, por outro, me distanciava (parcialmente) da Geografia. Sem dúvidas foi uma matéria fundamental para mim. Nas conversas que tínhamos, a própria Aléxia já havia percebido que certos questionamentos sobre alguns tópicos poderiam ser respondidos com a ajuda da Antropologia. Bastava escolher qual das duas ideias (cultura suburbana ou camelôs) eu iria escolher para fazer o trabalho do período.

Uma das coisas que peguei gosto durante os dois anos de namoro foi ir a sebos. Virei frequentador de vários (fosse para comprar livros, CDs ou discos de vinil). E quanto mais eu frequentava esses sebos e olhava os sumários dos livros que falavam sobre o Rio de Janeiro, mais eu notava referências interessantes sobre a história dos ambulantes na cidade. Refletia sobre o que eu aprendia na faculdade, sobre o meu processo de criação de noção de cidade e via que se eu pouco percebia pesquisas sobre o subúrbio, via ainda menos sobre os camelôs. E ia notando que existia uma narrativa histórica que não era contada, ou até mesmo sabida dentro da própria academia. Mais tarde vim a entender isso como falta de interesse, o que alimentou minhas forças para toca algo adiante.

Decidi iniciar uma pesquisa sobre os camelôs. Se antes eu tinha curiosidade sobre essas figuras tão presentes no dia-a-dia do carioca, sobre a presença deles na paisagem da cidade, assim que descobri a que existia uma relação entre eles e a escravidão eu senti um clique na minha cabeça. Aquilo ali merecia ser explorado, ainda que eu não soubesse exatamente como, por quais caminhos.

Ainda em 2015 esses caminhos começariam a serem revelados. Quer dizer, não foi de uma hora para outra, mas passei por alguns eventos pessoais que me levaram a entender bem *onde eu estava* (e *onde eu estou* hoje). O mais forte certamente foi numa tarde de setembro ou outubro, não lembro ao certo. Eu dava aula de Física num curso particular no bairro da Barra da Tijuca, Zona Oeste da cidade. É um bairro de classe média alta e alta da cidade. Aléxia morava no bairro vizinho, Recreio dos Bandeirantes, com igual status social. Geralmente marcávamos encontros ou na praia ou em algum shopping do bairro. Naquele dia, marcamos na praia. Logicamente, saí de casa preparado para, depois da aula, dar uma volta na praia: chinelo, bermuda e camisa. Entre o início e o fim da aula, o céu mudou de cor. O sol foi coberto por nuvens que não pareciam amigáveis

e a ventania era intensa. Trocamos de ponto de encontro e fomos para o Barra-shopping assim que minha aula acabou. Demos as voltas que costumávamos dar, visitamos livrarias, fizemos nosso lanche... até que ela, uma mulher branca, notou que havia algo diferente. E fez um comentário comigo: “hoje as pessoas estão muito estranhas. Elas estão olhando muito pra gente”. E como numa iluminação inédita, uma epifania, eu entendi muita coisa. Digo, já havíamos conversado anteriormente sobre racismo, mas por toda a minha vida havia sido orientado a enxergar a vida por um ponto de vista bastante individualista, meritocrático: *se eu podia, qualquer um poderia também*. Eu havia sido avisado pela minha mãe e até mesmo pelo meu pai de que eu sofreria racismo em alguns momentos da minha vida. E sempre tive um suporte familiar muito grande, fosse de afeto ou de incentivo. Mas nada havia me preparado para o sentimento que me tomou naquela noite.

Meses antes, talvez até semanas, eu não tivesse ficado tão abalado. O que me pesou naquele dia era algo que aconteceu naqueles dias no mesmo período. Em algumas praias da Zona Sul estavam rolando os chamados “arrastões”. Como respostas a eles, moradores desses bairros (principalmente Copacabana, Ipanema e Leblon) se mobilizaram nas redes sociais e criaram grupos de “justiceiros” para realizarem *blitzes* nos ônibus que viessem da Zona Norte, principalmente aqueles que passassem por favelas no trajeto. Linhas como 472 (Triagem - Leme) e 474 (Jacaré - Copacabana) eram constantemente paradas por esses autodeclarados justiceiros, que entravam nos ônibus e buscavam, nas palavras de um deles, “moleques de chinelo, com cara de quem não tem um real no bolso” (FANTTI; MARTINS; NOGUEIRA, 2015). Nas redes sociais, o compartilhamento era de informações e de memes como o da imagem a seguir:



Figura 1 - imagem compartilhada em grupos de redes sociais por moradores da Zona Sul carioca em setembro de 2015. Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/21/actualidad/1442792573_902604.html

Tomou conta de mim o mesmo pensamento, mas com um outro contorno: *se eu podia, qualquer um poderia também*. Eu estava tão vulnerável quanto os garotos que eram agredidos e expulsos daqueles ônibus agredidos na praia. Eu era tão suspeito quanto eles; eles eram tão suspeitos quanto eu. E pior: com o apoio da Polícia Militar. Alguns desses “justiceiros” disseram a repórteres de diversos veículos (G1, Folha de São Paulo, El País) que já estavam no terceiro final de semana seguido naquela prática. Se os moradores tinham o aval das autoridades para reprimir autonomamente outros moradores da cidade, onde estava traçado o limite?

Para completar, na saída daquele passeio com Aléxia vimos uma fila de policiais. Rapidamente abaixei o rosto, preocupado, até que finalmente passamos por eles. Fui visitado por um pensamento inédito: “se eu estivesse sozinho, sem a minha namorada (branca), será que eu teria passado direto?”. Aquela tarde tornou-se mais pesada do que qualquer outro momento na minha vida que se possa relacionar a esse tema. Mais que o dia em que o motorista do ônibus, a caminho do treino de vôlei, me disse, enquanto eu observava ele colocar as moedas de troco numa caixinha, que se eu tentasse fazer alguma coisa era só ele apertar um botão que a polícia me perseguiria - eu tinha 12 anos; mais pesado do que quando eu e mais quatro amigos (dois deles negros, os outros dois brancos) fomos parados pela mesma polícia quando estávamos a caminho da Lapa,

com os dois policiais saindo do carro aos gritos e com os fuzis apontados nas nossas caras; tão impactante quando fui informado que um antigo amigo, Thales Martins, um jovem negro brilhante, inteligentíssimo tão alto, negro e cabeludo quanto eu, havia sido assassinado em Guadalupe, confundido pela milícia em Guadalupe em 2008, o que me deixou atordoado por algumas semanas.

Passei ainda por vários processos de amadurecimento da minha visão racializada sobre o mundo. Em novembro de 2015, no final de semana do meu aniversário, participei organizado parcialmente por um amigo administrador chamado Giovani Rocha (até hoje uma referência pra mim, ainda que a vida e a distância tenham diminuído nossos contatos). Foi o *Potencialização*, um tipo de incubadora para projetos sociais voltados com abordagem racial. O projeto do qual participei foi o Cine Afroestima, que por 5 meses visitou o DEGASE (Departamento Geral de Ações Socioducativas) de Gramacho para debates com filmes com protagonismo negro ou com temática racial com os jovens que lá estavam. Dessa experiência eu tirei algumas das maiores lições que tive na vida.

Conforme eu avançava na faculdade, com a pesquisa, eu percebia duas dificuldades: quando pedia orientação para algum professor, nenhum deles se mostrava à disposição. E quando finalmente encontrei um orientador, ele sinalizou que não saberia como me orientar pois ele não dominava o assunto. Havia (e ainda há, num geral) uma debilidade acadêmica para fazer abordagens raciais e/ou interseccionais por parte do corpo docente. E não apenas uma debilidade, mas também uma resistência por uma parte significativa dos professores a esses temas e pesquisas, muitas vezes com falas e posturas racistas.

Então segui minha pesquisa de forma bastante autônoma. Inicialmente, principalmente a partir do primeiro semestre de 2016, recebi algumas dicas sobre a pesquisa da Aléxia e do professor Gustavo Bezerra, que ministrava a matéria Formação Econômica e Social Brasileira (do curso Gestão Pública para o Desenvolvimento Econômico e Social); depois disso, desenvolvi toda a pesquisa sozinho.

Encontrei orientação formal com o professor Paulo Gusmão, do Laboratório de Gestão Territorial (LAGET/IGEO). Com ele e com as amigas Esther Werneck Goulart e Laís Sarlo tocamos o projeto de pesquisa “Planejamento urbano e produção do espaço no Centro da Cidade do Rio de Janeiro”. Debrucei-me sobre a formação da SAARA (Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega) tanto enquanto reduto

étnico e sociedade comercial organizada, quanto enquanto uma área de grande importância cultural para os cariocas, enquanto desenvolvia, paralelamente, a pesquisa sobre ambulantes.

Todos esses momentos e pensamentos que pus aqui triangulam três elementos fundamentais para o que trago neste texto: o que me orienta enquanto pesquisador é minha curiosidade para entender a formação socioespaciais; deslocamentos pelo espaço (cidade, estado, país, mundo); e as relações étnico-raciais em diversos ambientes. Ou, em poucas palavras: como movimentos/fluxos demográficos e as relações étnico-raciais influenciaram historicamente na formação socioespacial carioca e nos tantos deslocamentos que fazemos enquanto indivíduos. Quanto mais respostas eu obtinha, mais eu percebia a ausência de referências negras positivadas na história da minha cidade (lugares, personagens, eventos históricos, elementos culturais). Digo, pelo menos na narrativa oficial. E isso eu só vim descobrir com a pesquisa que lhe apresento nas páginas que seguem. Uma pesquisa que busca investigar, e aqui eu resumo, *as origens da prática da ambulante no Rio de Janeiro e de que forma os ambulantes estão inseridos no imaginário social carioca* - e, com isso, narrar a história do racismo brasileiro e da luta antirracista a partir da figura dos ambulantes.

Minha intenção, de maneira geral, não é apenas contar a história do racismo antinegro carioca a partir dos ambulantes como personagens centrais. É, acima de tudo, valorizar esta figura tão presente e importante para a cidade, destacando sua relevância cultural, suas ligações com ancestralidades africanas e como eles são uns dos principais exemplos de resistência popular às ações hegemônicas nos campos cultural, político e de ordenação espacial.

Procurei até então tentar sublinhar algumas linhas da sua experiência de vida. Nesse meu próximo movimento, farei isso por caminhos que busquem *escurecer* o ponto de vista de leitores, de formas mais localizadas tanto geograficamente quanto historicamente – sem isso, todo o resto da pesquisa perde o fundamento.

Acho importantíssimo dizer também que este trabalho não é apenas um texto que escrevo para outras pessoas o lerem futuramente. É, também, um processo terapêutico. A dor faz parte desse processo - ou, nas palavras de Conceição Evaristo, “escrever é uma maneira de sangrar” (2017, p. 109). Da mesma forma que tenho orgulho dessa pesquisa, sei também o quanto de dor ela me trouxe. Em muitos momentos, lendo o

racismo à brasileira, tive que dar uma pausa e tirar férias da pesquisa, pois é desanimador perceber que ele apenas se aprimorou e se adaptou aos novos contextos; a lógica dele, entretanto, é a mesma que a de 120 anos atrás. É um processo terapêutico pois conto essa história também para o Vítor do passado: um garoto inteligente, muito curioso e extremamente teimoso. Porque antes de 2015 e do fatídico dia do shopping, essas minhas versões pretéritas eram bastante meritocratas, não entendiam o que era racismo, de fato, e nem como ele era impactado por essa estrutura, e ainda reproduzia uma série de “piadas” autodepreciativas para não perder determinadas amizades – uma forma que ele encontrou de nunca ser abandonado pelos amigos e ficar sozinho na hora do recreio. Conto isso pra ele, com muitos passos (que alguns, talvez, possam achar lentos demais), para que ele baixe a guarda e entenda que tudo o que eu falo hoje é para o bem dele, que ele não precisa estar na defensiva ou se anular. Esse texto certamente é terapêutico para mim e para ele.

INTRODUÇÃO

O tema que trago para este texto é fruto de uma pesquisa de seis anos onde investigo como a prática da ambulante se constituiu como uma constante na cultura urbana carioca, buscando entender tanto a prática em si, em sua dimensão horizontal (isto é, a partir dos grupos que a reproduziram historicamente), quanto os conflitos em torno dela (o que leva para a mesa de debate perspectivas de autoridades políticas e burguesas - das classes dominantes, enfim).

Construo, neste texto, uma crítica à noção de que a ambulante está relacionada apenas à crise do capitalismo. O que defendo e argumento a favor é que esta prática comercial e sua função social são heranças daquelas realizadas por povos tradicionais do continente africano desde antes da colonização, e que foi re-estruturada para a resistência, articulação e reprodução social daqueles que foram sequestrados para o Brasil durante os anos de escravidão e por seus descendentes. Reivindicar essa face do comércio popular como algo relacionado a práticas comerciais ancestrais e não apenas a crises do sistema econômico vigente é reconhecer a profundidade da ancestralidade negra no nosso fazer social cotidiano e, conseqüentemente, nos munirmos de argumentos e armas para a luta antirracista.

Para isto, no primeiro capítulo farei um resgate sobre alguns dos pilares do racismo e do que permite sua reprodução: cosmovisão eurocêntrica, colonialidade do poder e capitalismo racial - acarretando em tentativas constantes de etnocídio que se adaptaram aos seus contextos históricos. Por esse caminho, apresento o que embasa a minha forma de enxergar as relações sociais urbanas, os papéis sociais e a subalternização à qual é submetida a população negra, tudo isso como fruto de um processo histórico bem articulado para garantir a reprodução de privilégios sociais. A partir disso, poderei fugir de simplesmente dizer que o racismo existe e impacta negativamente na vida de pessoas negras e ir mais a fundo, traçando como enxergo sua concepção ao longo dos séculos de colonização e de tentativas de apagamento das manifestações de culturas africanas e afrobrasileiras no cotidiano urbano. Relembro que este é *também* um exercício terapêutico, voltado não só para aqueles que me lêem no presente, mas também para que minhas crianças e adolescentes e adultos interiores possam aprender e serem ajudados a entenderem melhor seus lugares em seus contextos e se perdoarem, de certa forma, de algumas decisões que possam ter tomado. A não carregarem culpa e a pedir desculpas quando não precisam - é um trabalho que eu gostaria de ter lido quando mais novo, certamente, então sinto que devo isso a mim mesmo.

No capítulo seguinte, trarei como estavam estruturadas as tradições comerciais de alguns povos do continente africano, a saber: os akan, os hauçás, os iorubás e os bantu de Angola. Há muito do fazer comercial desses povos que se observa no que foi reproduzido em centros urbanos brasileiros durante a escravidão, e isso é de grande importância para nós.

Posteriormente, abordarei especificamente o que chamo (logo no título deste trabalho) de Trilogia do Ambulante: falarei das figuras do comércio popular de rua no Rio de Janeiro. Para melhor compreensão de suas especificidades em seus contextos sociais econômicos, proponho uma divisão cronológica em três tempos: num primeiro momento, que vai de 1808 a 1888, temos os negros de ganho e as quitandeiras; em seguida, de 1888 a 1918, temos os vadios e as quituteiras; a partir de 1918 até 2008, os camelôs assumem a frente da ambulante.

Justifico o uso da periodização e a divisão periódica que estabeleci.

Uso da periodização por entender que são três momentos bem distintos no que diz respeito a três aspectos: estrutura do mercado de trabalho dentro dos cenários

econômicos nacionais; estratégias de sobrevivência e reprodução sociocultural da população negra; discursos e políticas públicas no que tange a estética carioca e a espacialidade da pobreza na cidade.

Estabeleço o primeiro período de 1808 a 1888 por compreender a chegada da Corte Portuguesa à cidade e a abertura dos portos brasileiros às nações amigas, um marco do início do processo de urbanização do Rio de Janeiro, até a abolição institucional do sistema escravagista. O segundo vai de 1888 até a década de 1930, levando em conta a Lei da Vadiagem de 1889 e as políticas e campanhas higienistas da parte da burguesia carioca, a centralidade da figura da quituteira no comércio de quitutes pelas ruas da cidade e como lideranças sociais, na dispersão da população negra e da cultura do carnaval pela cidade (algo de profundo impacto nos padrões de sociabilidade negra e popular na cidade do Rio de Janeiro) e n. O terceiro período se sobrepõe em parte ao primeiro: do fim da década de 1900 até 2008, observando a expansão e consolidação dos blocos e agremiações carnavalescas, marcando o fim de transição da sociabilidade em torno das quituteiras das ruas para o espaço doméstico, dos terreiros, dos ranchos carnavalescos e escolas de samba, e a gradativa mudança do tipo de produto comercializado pelos ambulantes – os gêneros alimentícios passaram a representar uma menor parcela do que era comercializado, dando espaço ao que chamo de Era das Quinquilharias, até a data do bicentenário da chegada da Corte ao Brasil.

Será um capítulo de importância pois marca a ambulante como algo relevante (fundamental) para a gênese da economia urbana carioca e, portanto, para a população carioca como um todo, não importando a classe social – ainda que com o tempo se torne um tema mobilizado de formas bem distintas. Inicialmente, como feito em Lima (2020), farei uma breve relação entre as práticas de ambulante no período escravocrata enquanto herança do sentido dado ao comércio pelos grupos étnico-linguísticos iorubá e bantu, as duas que mais foram exploradas pela escravidão atlântica entre o Brasil e o continente africano, e pelos akan e hauçás. A partir daí, apresentarei as dinâmicas urbanas dos negros de ganho¹ e quitandeiras e sua relevância para a gênese da economia urbana carioca e estabelecendo os ambulantes como uma figura cativa da paisagem humana da cidade. Farei o mesmo com vadios e quituteiras, atentando principalmente às

¹ o sistema de ganho se dava quando um proprietário de escravizados os colocava nas ruas para venderem produtos diversos, principalmente alimentos, e estes, ao final de um período determinado (geralmente uma semana), pagava uma cota ao primeiro, chamado jornal, e guardava para si o resto, chamado de ganho.

mudanças ideológicas do mundo político e do mercado de trabalho que permeavam a sociedade desde as vésperas da Abolição. O mesmo será feito com os camelôs, acompanhando as mudanças econômicas e de planejamento e gestão da cidade.

No segundo capítulo, apresentarei uma análise dos ambulantes não mais enquanto um grupo social, mas sim enquanto corpos que ocupam o espaço e marcam a paisagem humana da cidade. Aqui, a discussão acompanhará como ideologias políticas e econômicas imprimem no espaço suas formas ideias (normas) de realidade urbana, estando associada ao planejamento e gestão da cidade. As tensões observadas nos fragmentos do espaço urbano entre os grupos que praticam a ambulante (e se apropriam do espaço a partir de um sentido específico) e aqueles que não a praticam são notáveis e podem ser observadas em diversos meios.

No primeiro período, os ambulantes têm como palcos as ruas da cidade e os zungús², estabelecimentos cujos proprietários eram negros livres. No segundo período, explora-se a relação entre a rua e a casa, trazendo atenção pro papel central que a comida tem para a população negra. No terceiro período, as ruas se estabelecem como o palco principal, mais tarde dividindo espaço com os camelódromos.

Tanto no primeiro quanto no segundo capítulo serão feitas análises das dinâmicas urbanas dos ambulantes, presentes em inúmeros artigos, dossiês, dissertações e teses. Além disso, falarei da mobilização do que chamei de circuito cultural-moral hegemônico para hostilizar os ambulantes. Para isso, parto de uma bibliografia que aborda i) o discurso sobre a pobreza por parte das autoridades políticas para a elaboração de políticas públicas para o combate da mesma, ii) o uso de autoridades repressivas para o controle social e iii) o uso da imprensa como meio de estabelecimento e divulgação para a população das normas sociais hegemônicas.

Serão analisados, ocasionalmente, discursos políticos apresentados em artigos, dissertações e teses, tal como algumas políticas públicas realizadas ao curso da História que considero como hostilidades institucionalizadas, que tendem a reforçar a subjetividade racista.

² Casas administradas por negros, onde se vendiam alguns produtos (principalmente alimentos) e que serviam também como abrigo para a estadia de negros escravizados fugidos e para a sociabilidade de negros brasileiros ou vindos da África. Para mais, ver Soares (1998).

Também serão analisadas reportagens de jornais impressos ao longo do máximo possível do período estudado. Como a imprensa brasileira surge apenas na década de 1830, parto de 1840 como ano inicial da análise desse meio. Justifica-se a análise da imprensa justamente por ela apresentar e representar de forma bastante evidente o pensamento das elites, geralmente alinhadas com os interesses políticos e capitalistas, atuando diretamente na costura da realidade observada na subjetividade da população - no imaginário social - que, por sua vez, provoca reações diversas, visto que uma população heterogênea apresenta uma pluralidade de possibilidades de recepções de estímulos, informações, intervenções.

Os veículos de imprensa escolhidos para análise serão, em seus devidos períodos, o *Jornal do Commercio* (de 1840 a 1910), o *Jornal do Brasil* (de 1888 a 2016) e o *jornal O Globo* (de 1926 a 2016). Esses veículos foram escolhidos por serem os jornais impressos de maior circulação no Rio de Janeiro nos períodos delimitados, além de representarem um ideal de civilidade moldado pela própria elite e de estarem alinhadas com interesses políticos dominantes – ou seja, formavam a chamada grande imprensa carioca. Foram registradas dezenas de reportagens, muitas delas transcritas (com devidas adaptações gramaticais) ou ilustradas aqui.

As pesquisas nos veículos *Jornal do Commercio* e *Jornal do Brasil* foram realizadas na plataforma da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional. Considerando a intenção de entender de que forma a imprensa procura representar e retratar a figura dos ambulantes e induzir a uma leitura social específica deles, me atentei muito mais aos discursos apresentados nas reportagens (fosse do próprio veículo ou de autoridades fiscais, policiais e políticas). Certamente há predominância das ocorrências de alguns termos em seções específicas (por exemplo: a busca do termo “ganho” no *Jornal do Commercio*, principalmente até a década de 1870, retorna um número expressivo de resultados nas seções “Escravos Fugidos” e “Vende-se”). Isso se refletirá no decorrer da leitura. Mas não haverá foco em seções específicas.

Já as matérias do *Jornal O Globo* foram pesquisadas no acervo digital próprio do veículo. A busca foi pelos termos “camelot” e “camelô” (que se referem à mesma coisa, possuindo apenas grafias diferentes, o que também será explicado ao longo do texto). Eu já havia realizado anteriormente uma ampla pesquisa no acervo, tendo registrado algumas ocorrências que me chamaram atenção. Considero que seria um grande

desperdício não usar desse material como contribuição para este trabalho, visto a quantidade de menções riquíssimas para tal.

CAPÍTULO 1: Uma introdução ensaística sobre os lugares de raça, racismo e do ambulante na cultura urbana carioca

1.1 - Concebendo o racismo: cosmovisão, etnocídio e necropolítica

Em primeiro lugar, gostaria de refletir sobre a forma como se dá a relação entre Homem e Natureza. Quero dizer, como essa relação se *concebe* e de que forma a realidade é esculpida pelo Homem (com que mãos, quais mãos e a partir de que técnicas). Não apenas de uma forma objetiva, ou ainda estritamente subjetivos, mas pensar principalmente os aspectos que cruzam esses dois estados. E para isso eu acredito que seja interessante começar que enxergo como o princípio desse processo de concepção da realidade: a cosmovisão.

Entendo cosmovisão a partir do posto pelo teólogo e filósofo cristão americano James Sire (2009), que a define como

um comprometimento, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expressa como uma história ou um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser total ou parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas), que detemos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade e que fornece o alicerce sobre a qual vivemos, movemos e possuímos nosso ser (p. 16).

O autor atenta ao fato de que essa orientação parte de pressuposições que podem ou não serem congruentes com a realidade, ou pautadas por fatos ou verdades observáveis, verificáveis; a própria significação da verdade, no caso, dependeria antes dessas pressuposições. Ele complementa dizendo que essas pressuposições podem ser assimiladas (“detidas”, no verbo utilizado por ele) de forma consciente ou não, o que se relaciona, de maneira ou de outra, ao controle que determinada informação ou pressuposição têm na forma como enxergamos e atuamos no mundo (ou então, talvez até num fluxo melhor, de como essas pressuposições orientam a nossa visão sobre mundo, nos “controlam”). A forma de nós sermos e existirmos, a forma como nos constituímos primeiramente enquanto indivíduos e, posteriormente, constituímos os meios espaciais e os outros indivíduos e, por fim, nos imprimimos no espaço, teriam gênese então nessas pressuposições da cosmovisão.

Um exemplo dado pelo próprio autor são as diferentes visões (cosmovisões) sobre a origem do universo, do mundo e da vida nele contida. As diferenças das abordagens científica e criacionista sobre o assunto acabam por gerar embates que vão do campo da filosofia até a política no que tange a naturalidade do comportamento humano – a credibilidade da Ciência nos estudos sobre a evolução das espécies, a sexualidade etc. Mas isso não nos limita a pensar a cosmovisão como algo que se limita ao campo religioso.

Podemos pensar, como exemplo alternativo ao campo religioso, na influência dos estudos sobre os papéis sociais de gênero no meio científico e nos seus impactos na vida social. No livro “Testosterona Rex: mitos de sexo, ciência e sociedade” (2017), a professora de história e filosofia da ciência Cordelia Fine procura questionar e desmistificar alguns pontos estabelecidos socialmente como naturais a partir de estudos científicos. O Princípio de Bateman, por exemplo, teria sido por muito tempo “o princípio norteador e a pedra angular de boa parte da teoria da seleção sexual” desde pelo menos a década de 1960 a partir do biólogo evolucionista Robert Trivers – mesmo sendo baseado observações enviesadas a favor da contagem de progênie exclusivamente da progênie dos machos³. Isso gerou uma série de outros estudos sobre biologia evolucionária que justificam o comportamento competitivo entre homens, seus posicionamentos mais agressivos, sua predisposição ao ato sexual e seu não respeito aos acordos monogâmicos, tal como justificam também o puritanismo e fragilidade das mulheres, tal como um cuidado maior no momento de escolha de seus parceiros. O problema disso é que esses estudos embasaram décadas de estudos sobre o assunto, que foram tomados como verdades não apenas por quem pertence à comunidade científica, mas também a quem está fora dela. Criou-se um senso comum de “naturalidade” dos papéis sociais e permissões atribuídos a homens e mulheres. Foi apenas no início da década passada que alguns estudos, liderados pelos biólogos Brian Snyder e Patricia Gowaty, começaram a apontar suas consistências e refutar esse paradigma. Considerando que uma parte razoável da comunidade acadêmica-científica pouco ou nada se pauta por motivações religiosas, muitas vezes agindo até em repulsa aos sistemas de crenças religiosas, pode-se dizer que esses e outros cientistas que vieram depois foram movidos pela crença (ou aceitação) “naturalizada” de que os papéis sociais

³ Para um debate mais completo sobre os experimentos, influência e problemas do Paradigma de Bateman, ver Fine (2017).

de homens e mulheres são *naturalmente* diferentes – uma cosmovisão patriarcal (sexista, portanto) do ser humano e das relações de poder na sociedade.

Podemos agora nos debruçar mais no estabelecimento da relação entre Homem e Natureza a partir dessa definição e explicação do que é uma cosmovisão. Entendo que é a partir dela (de suas pressuposições) que se realiza a primeira das quatro etapas desse processo: a *concepção da Natureza*, isto é, a forma como ela é significada e percebida pelo Homem. É natural sentir frio em lugares frios e calor em lugares quentes, mas o significado disso pode variar de acordo com o lugar. Árvores podem ser sagradas em alguns lugares, animais também. Essas significações tendem a variar de acordo com os grupos sociais, o que implicará em diferenças de percepção da Natureza.

Uma vez que a Natureza é concebida de determinada forma, inicia-se a segunda etapa: o grau e as formas de intervenção na Natureza. Intervir na Natureza, por sua vez, demanda necessariamente pelo menos de dois parâmetros: o quanto se enxerga a Natureza enquanto um recurso e o domínio técnico/tecnológico da Natureza e de seus recursos. Usar dos elementos para alimentação, agricultura, pecuária, indústrias, festas, religiosidade; tudo isso depende da forma como a Natureza e seus elementos são significados. Enxergar um elemento como mais como um recurso significa que ele está mais vulnerável a consumo em prol dos interesses de um grupo humano. Uma vaca é muito mais recurso para as sociedades ocidentais (e ocidentalizadas) do que para a população indiana, por exemplo.

É dessa significação dos elementos naturais como recursos ou algo mais simbólico que se desenvolvem as técnicas para seu domínio. Explorar esses recursos demanda motivações (que dependem também da significação) e tecnologia para tal atividade. Criam-se instrumentos e maquinários, que podem ser mais ou menos rudimentares, para extrair as quantidades necessárias para determinada demanda humana. É para superar determinadas urgências humanas que se elaboram novas técnicas e tecnologias. O domínio da Natureza, portanto, é precedido por motivações específicas, geralmente geograficamente localizadas: a construção de barcos para transporte em rios, instrumentos de caça para alimentação e proteção, a observação dos fenômenos climáticos para a agricultura, técnicas, orientações e equipamentos para a construção de habitações etc.. Tudo isso se dará de formas específicas, atendendo às necessidades de um dado grupo humano, que atua orientado pela sua cosmovisão.

Partindo do conceito bipartido de negatividade, do qual Hegel usa para definir sua ideia sobre a morte, Mbembe (2017) afirma que

primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza e suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio de trabalho e luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo (p. 11).

Intervir no espaço significa também alterar as formas do meio natural. O “natural” do meio passa a co-habitar com o construído pelo grupo humano. E tudo o que é construído na Natureza parte de repertórios técnicos e referenciais específicos de um grupo humano. Isso significa dizer que um mesmo objeto pode ser concebido por dois ou mais grupos humanos diferentes, mas não necessariamente eles serão feitos a partir do mesmo repertório técnico ou terão a mesma forma. Embarcações podem ser concebidas de formas diferentes, dependendo da necessidade; uma habitação pode ter o teto em um formato para não acumular água devido à frequência das chuvas, ou parede de pedras para acumular calor o suficiente durante o dia para aquecer seus moradores numa noite fria, uma cidade pode ter um sistema integrado de aquecedor, enquanto outra precisa ter um sistema bem integrado de drenagem... são muitos os exemplos possíveis que vão relacionar as demandas de um grupo humano e seus graus de intervenção na Natureza, seja intervenção para exploração ou para criação. Essas intervenções terão formas específicas a determinado grupo.

Pensemos, por exemplo, nas *llactas*, as cidades das civilizações incas. Já é sabida a grandiosidade do cuidado e do primor técnico do planejamento urbano dessas cidades. García (2012) chama atenção as formas em que elas eram pensadas: buscando alinhar as necessidades dos grupos humanos com o respeito à Natureza (elementos naturais como montanhas, fontes fluviais etc.) e à espiritualidade da fauna, as estruturas construídas nas colinas eram muitas vezes dedicadas aos *apus* (deuses das colinas) e as cidades tinham formas de animais importantes à crença inca (aves, serpentes, condores etc.). Isso refletia o que estudiosos das populações inca chamam de “Geografia Sagrada”: a projeção material nas formas da cidade (e de formas observadas na cidade) da cosmovisão andina⁴. Os canais construídos nas montanhas eram utilizados para consumo da população e para a agricultura – apenas. Algo semelhante ocorria na cidade

⁴ Para mais, ver García (2012).

de Ifé, que em termos tanto míticos quanto espaciais, a cidade de complementa de uma só vez o corpo grávido de Yemanjá, o arredor úmido onde o herói local Odudua teria criado terra a partir da areia, e a imagem de uma tartaruga em referência a Obatalá (BLIER, 2012).

Chegamos à terceira etapa do processo de constituição da relação entre Homem e Natureza: a construção e realização das relações humanas *na* Natureza. Aqui, a Natureza se torna palco, cenário. De maneira alguma isso significa dizer que ela vá para segundo plano na nossa análise, de forma alguma. Pelo contrário: ela assume a dimensão espacial das relações humanas, algo fundamental para a sobrevivência e reprodução de um determinado grupo humano.

Pensando ainda em um grupo humano específico e homogêneo (ou seja, estável, com poucos riscos de conflitos): são atribuídos papéis sociais específicos às pessoas, papéis estes que podem variar de acordo com diversas características; são estabelecidas hierarquias políticas, intelectuais, sociais; são criados códigos de comunicação, seja em alfabeto visual e/ou pela linguagem falada; as roupas dialogam com as condições e variações climáticas, tal como se relacionam à identificação de determinados grupos e papéis sociais; o sistema de crenças religiosas se manifesta em rituais e possivelmente imagens e figuras. Não apenas as manifestações humanas, mas as intervenções humanas ganham um significado mais específico: a casa divide-se em cômodos, cada qual com sua função; o templo se torna um lugar de devoção e de rituais religiosos; o trabalho se realiza em um lugar específico, que depende da ocupação de um indivíduo, sendo que esse mesmo lugar pode ser ocupado por indivíduos de outras ocupações ao mesmo tempo com funções completamente diferentes. As festas ganham importante cunho de sociabilidade; o comportamento na rua (espaço público) depende de algumas normas estabelecidas (orientações que podem ou não serem respeitadas) a partir de uma razão específica...

O sentido que Sodré (2017) atribui ao termo “cosmologia” é semelhante ao que Sire d  ao termo cosmovisão: É o de ordenamento do invisível, diferentemente do atribuído ao termo “natureza”, visto como a filosofia tornada manifesta, visível. É, portanto, uma forma de se organizar e ordenar a vida social, pública e privada. Desse ponto de vista, Sodré (2017) argumenta que “o ordenamento social hegemônico atribui ‘intensidades de existência’ aos indivíduos, mas as distribui de maneira diferente, o que leva um grupo

determinado à intensificação de seu modo próprio de viver, de sua singularidade” (p. 100). O alarde a importância dados aos conceitos de desenvolvimento sustentável ou de equilíbrio ecológico buscando uma “nova relação” entre Homem e Natureza só fazem sentido em contextos de capitalismo industrial avançado, pois já haviam práticas filosóficas afins percebida em sociedades africanas diversas, como nos diz Amankwah-Ayeh (1996). Daí a importância da espacialidade, da localização - da formação de “lugares seguros” que permitam a representação visível de símbolos (cosmológicos ou naturais, pensando nos sentidos trazidos pelo autor) e sua livre reprodução, o que potencializaria a capacidade das pessoas de se sentirem pertencidas a um grupo, a um lugar e a ter mais autonomia sobre seu próprio destino - um tipo de autoestima social. Afinal, como nos lembra Campos (2014), “(...) apesar da dimensão do espaço geográfico, referenciada pela paisagem verificada na primeira condição (...), o tempo se faz presente tanto do ponto de vista da transformação (...), como da permanência” (p. 51).

Até aqui eu procurei evitar o máximo possível uma palavra que possivelmente passou pela sua cabeça em algum momento: *cultura*. Fiz isso propositalmente. Justifico, e esse momento é importante para mim: não se pode confundir cultura com cosmovisão. São duas coisas diferentes.

Ainda que haja um grande leque de possibilidades de se definir o que é cultura a partir de diversos pontos de vista teóricos e disciplinas possíveis, algumas delas não contemplam a pluralidade de manifestações de traços culturais. Algumas buscam ser assertivas demais, outras tendem a se perder um tanto na abstração. Pontuo aqui a definição que trago como eixo para este trabalho, que é a de Barbosa:

*A cultura é uma das dimensões no qual o homem encontra o mundo e se vê. Essa possibilidade cognitiva das formas da cultura está intimamente associada às condições da pluralidade de suas inscrições territoriais. Não há dúvida de que ainda podemos identificar manifestações culturais que remontam a diferentes épocas e se fazem representativas da acumulação de experiências humanas. Isso significa a criação de linguagens particulares de rememoração e atualização de acontecimentos, ideias, crenças, mitos, práticas, artefatos, costumes, hábitos; são *falas dos territórios* que costuram o tecido denso do existir dos seres humanos e permitem que nos vejamos como fazendo parte de uma complexa realidade social (2013, p. 154-155; grifo do autor).*

Desta definição, destaco dois momentos. Primeiramente, a frase que a inicia. É um movimento que também ocorre em etapas: primeiro, o homem encontra o mundo; depois, ele vê a forma como ele está inserido nesse mundo. É fundamental que se faça a separação entre *homem* e *mundo* com bastante atenção: inicialmente, o homem tem consciência apenas de sua existência, enquanto um ser biológico; é somente a partir da observação do mundo e da forma como o mundo o representa que ele toma consciência de si não mais apenas enquanto um ser biológico, mas também, e principalmente, enquanto um sujeito social.

A cultura se põe, então, como a materialização sensível da cosmovisão. Ela é algo a ser percebida e assimilada; é um conjunto de informações dispostas na realidade que são assimiladas pelo indivíduo, geralmente como algo natural. E a partir do momento em que um indivíduo, inserido em um dado grupo social, identifica a forma como ele é lido enquanto um sujeito social, ele *se identifica* também, visto que seu repertório de possibilidades é limitado; isto é, sua identidade enquanto indivíduo começa a definir e ser definida por sua identidade social forjada exteriormente. Daí Haesbaert (1999, p. 177) dizer que a identidade social possui um “forte caráter naturalizador de ideias; ela tanto mobiliza quanto é mobilizada por um poder simbólico”; ela torna “puramente ‘objetivo’ o que é permeado de subjetividade”.

O segundo momento da definição de cultura dada por Barbosa é quando ele cita as “falas de território”. E aqui podemos tornar a discussão mais geográfica. Primeiro que o termo “território” expressa uma relação específica com o espaço, que carrega o *poder* como elemento fundamental. Um território é algo conquistado; um processo de territorialização demanda minimamente um reconhecimento coletivo de domínio daquela porção da Natureza e de como ela será utilizada, apropriada; essas formas de apropriação do espaço (a segunda etapa do processo de constituição da relação entre Natureza e Homem) vão necessariamente expressar a cultura deste grupo social – daí, como lembra Holzer (1999), a compreensão de alguns autores (Lowenthal, 1968; Tuan, 1979; Raffestin e Raymond, 1980) de que uma *paisagem* é expressão de um estilo de vida, um espaço de ação, um depósito histórico do que é materialmente produzido pelo homem. O território é a base ambiental (natural ou artificial) onde se constroem eventos históricos, personagens e objetos simbólicos, tradições etc. É onde se realiza, inclusive, a transformação da paisagem. Holzier (1999) que diz que a paisagem é uma das manifestações do modo de vida de um grupo – ou seja, faz parte de sua cultura. Em

outras palavras, a ocupação do meio por parte de grupos humanos e os significados dados a essas ocupações revelam traços culturais relevantes para esses grupos.

Os geógrafos culturais da década de 1970 apontavam três aspectos importantes da Natureza para o ser humano. O primeiro deles é que ela é útil aos homens, visto que a Natureza é o suporte espacial no qual os grupos humanos se desenvolvem e obtêm recursos para a sobrevivência e reprodução. Em segundo lugar, a Natureza atua como instrumento de afirmação social – um tipo de “lugar seguro”, onde um indivíduo ou um grupo se sente pertencido. Por último, a Natureza se torna objeto de identidade a partir do sentido dado pelos humanos, revelando a dimensão do espaço na formação da cultura e da identidade desses indivíduos e grupos – algo que Haesbaert (1999) chama de identidade socioterritorial.

Portanto, essas formas de intervenção e apropriação do espaço, chegando no momento em que determinada porção do espaço está devidamente territorializada por um grupo social, e as formas como as relações sociais estão estabelecidas neste território – ou seja, as tais “falas do território” – vão dialogar e interferir diretamente na forma como um indivíduo enxerga como ele está inserido (e a partir daí se insere, também) na realidade, no mundo.

Ainda numa perspectiva geográfica, podemos pensar essas relações dentro de um território socialmente estável como relações de horizontalidade (Santos, 2007). São relações que apresentam poucas ou nenhuma descontinuidade no tecido social, que se dão em um lugar/território e prezam uma circulação localizada de valores mais homogêneos e são estabelecidas em trocas interpessoais. Essas “falas” são compartilhadas pela maioria ou por todas as pessoas de um grupo: mesma língua e linguagem, mesmo alfabeto, mesmos códigos visuais, mesmas formas de interação; as hierarquias são, em geral, respeitadas. Essas relações estão num circuito relacional pouco complexo e de poucas tensões. Na versão ideal deste cenário, as individualidades; há hierarquias, mas não necessariamente hegemônias.

E é este fator (a existência e o exercício da hegemonia) que tende a criar tensões que desestabilizam os grupos sociais. Aqui, os indivíduos não necessariamente vão dividir as mesmas “falas do território” pois haverá falas diferentes, com linguagens diferentes, de onde surgirão tensões, disputas. Disputas que se colocam no espaço, dimensão

espacial da vida; disputas por territórios, ou seja, disputas pelo poder. O indivíduo passa a ter sua individualidade questionada e desafiada.

Aqui a alteridade, ou seja, a existência do Outro, é chave para entender o novo formato de relação social – mais pautado na verticalidade, ou seja, numa disputa de poder em que diferentes formas de conceber a Natureza e as relações humanas são postas em confronto. Não somente a alteridade em si, mas o *encontro*. O encontro (com o Outro, com o diferente) gera a possibilidade de interação, e, num movimento similar ao do Homem com o mundo na definição de cultura de Barbosa, a interação gera o conhecimento do Outro e também tanto o re-conhecimento das igualdades e na descoberta das *diferenças* (ou *desigualdades*; tratarei mais especificamente dessa distinção conceitual mais a frente). E o encontro se localiza geograficamente, claro. Surge, daí, a necessidade de articulação interna dos grupos sociais para se projetar e realizar disputas (lutas) *políticas*. Para defender uma forma de ser (de conceber a Natureza e as relações humanas), torna-se necessário mobilizar pessoas e intelectos e transformar o território (a Natureza) em um instrumento político.

O choque entre culturas e as disputas provenientes desse contato revelam, então, uma noção do Outro como uma potencial ameaça. O desconhecido (as diferenças) se torna algo menos passível de compreensão imediata e mais passível de ataque (nem que sejam ataques simbólicos). Mais ainda: numa lógica semelhante ao domínio da Natureza, os grupos diferentes são passíveis de serem controlados, dominados, conquistados – e, quiçá, eliminados. Inevitavelmente esse processo de domínio passa a fazer parte da trajetória e da narrativa dos dominadores.

Falei até agora de forma historicamente mais abstrata, talvez até intangível. Chegou o momento de me localizar cronologicamente, para que algumas questões se tornem mais evidentes. Situarmo-nos apenas geograficamente *ou* historicamente nos faz compreender apenas parte das questões. É importante refletir sobre os atores históricos, os fluxos (e que tipos de fluxos), as relações estabelecidas – onde e de que formas essas relações se estabeleciam.

Quando eu falei sobre domínio da Natureza eu usei as palavras técnicas e tecnologia. Dominar a Natureza seria, no caso, *poder* (no sentido de escolher) intervir nela de determinada forma. E, lembrando, o grau de intervenção simultaneamente depende da cosmovisão de um grupo social e reflete a cultura deste mesmo grupo. Pensando na

parte europeia da História, dois momentos de mudanças cruciais na relação entre Homem e Natureza foram o Renascimento Cultural e o Iluminismo.

O Renascimento Cultural é de grande importância pois toca nas dimensões artística e estética da vida social. Nesse momento de início de ruptura com a Idade Média, a técnica é posta tanto enquanto algo que cria a realidade concreta (as intervenções, a paisagem criada pelo Homem) quanto algo que vai, a partir dali, criar a representação artística dessa realidade. A crescente nova burguesia europeia, principalmente na Península Itálica, passa a usar da arte como um *locus* social que lhe garante capitais simbólico, cultural e econômico – a ruptura com a nobreza feudal amplia as possibilidades de criação artística, que a partir dali passa a ser usada também como um produto econômico.

Nesse momento, a técnica passa a ser algo plenamente apreciado:

“O elogio da técnica se consolida como um novo paradigma de nosso tempo e que ocupa assustadoramente todos os espaços do mundo e do pensamento. A técnica e os seus paradigmas científicos instituem lugares de poder, formas de agir, de pensar, de estar, de morrer e de imaginar” (SOUZA, 2005, p. 11-12).

A técnica passa a exercer um forte papel (de intensa e permanente influência) na subjetividade humana; ela deixa de ser apenas algo usado para dominar a matéria e a natureza, mas passa a ser também um instrumento de dominação ao ser instrumentalizada como lógica universalizante - ela ganha um caráter civilizatório. Ora, se a técnica, tanto em seu estado prático quanto no simbólico, é uma das bases que constroem e normatizam o espaço e a ordem nele estabelecida, conclui-se que ela condiciona a vida humana. Espaço e ordem deixam de serem fins e se tornam meios: eles passam uma mensagem para aqueles que neles circulam, condicionando o comportamento, cerceando práticas sociais, permitindo em maior ou menor grau a materialização e a reprodução de determinadas práticas sociais. Dessa forma, o espaço atua como um despersonalizador do indivíduo através de sua assimilação, exercendo, assim, um poder maior sobre a população do que o senso comum imagina. Os valores morais da burguesia não deveriam ser apenas representados, mas representados de uma forma cada vez mais bela – daí a importância da técnica artística. Crescia a preocupação com o jogo de luz, com os detalhes naturais, com as proporções corporais.

Já o Iluminismo destaca valores mais subjetivos. A Ciência e a Filosofia iluministas têm até hoje grande importância e influência na concepção da ordem e do Estado modernos. Ora, foram fundamentais pois representavam a nova e latente cosmovisão da burguesia europeia: o rompimento com o estado secularista (intimamente ligado com o poder político da Igreja Católica), o despontamento da liberdade científica (fundamental para o desenvolvimento das ciências ocidentais), ideias de Estado que culminaram na Revolução Francesa e de economia que aprimoraram o sistema de acumulação de riquezas e que acarretaram nas revoluções industriais.

Orisi *et al.* (2021) nos dizem que as diferenças do agenciamento das filosofias e das cosmovisões entre as sociedades tradicionais africanas e as ocidentais podem ser exploradas a partir de cinco dimensões:

- *grandes reinos x pequenos estados*: enquanto a Europa celebrava a consolidação e centralização do poder através de grandes conquistas territoriais⁵, as sociedades africanas focavam na dispersão do poder, numa formação política mais desintegrada, onde ocasionalmente quando se percebia que o território sobre domínio de um mesmo líder estava muito grande os cidadãos de áreas mais marginais suas próprias comunidades mais coesas e familiares, o que reflete uma preocupação com o cuidado coletivo e a conquista da lealdade comunitária;
- *modernidade x tradicionalismo*: os autores entendem a modernidade como além de usar recursos para mudar o mundo, e sim como

uma forma de pensar o mundo em termos de como os humanos podem transformá-lo. (...) Ela nega o passado e olha para o futuro para conquista-lo e dar forma a ele. (...) Acordos são registrados em escrita para que a posse seja rastreada. Leis são escritas para protegerem liberdades individuais” (p. 21)

e as propriedades privadas, de forma enviesadamente utilitarista. Por outro lado, o tradicionalismo é sobre honrar o passado, sobre preservar práticas antigas ou sobre construir o presente e o futuro a partir delas, a partir de valores coletivistas

⁵ A expansão do Império Romano, o processo de ocupação colonial das Américas, a Marcha Para o Oeste estadunidense e as disputas territoriais na Europa durante a II Guerra Mundial são apenas alguns dos exemplos dessa noção filosófica do poder.

e cooperativistas⁶. Nesse sentido, a oralidade ganha força nas sociedades tradicionais africanas, enquanto o registro escrito prevaleceu nas sociedades europeias e ocidentais⁷;

- *empresas x famílias*: enquanto no Ocidente a sociabilidade educacional está voltada para a formação do indivíduo voltado para ocupações em empresas dentro da lógica capitalista e liberal, as cosmovisões e filosofias africanas deliberam que a formação do indivíduo deve ser voltada para os aprendizados de práticas que favoreçam à família e à comunidade;
- *individualismo x coletivismo*: o individualismo ocidental busca moldar o indivíduo para que ele cuide de si mesmo e de seus familiares imediatos, destacando-se afetivamente e objetivamente dos laços estabelecidos com comunidades, ao contrário do coletivismo que preza pela formação da subjetividade individual como o *eu que faz parte do nós*;
- *linearidade x circularidade*: a linearidade diz respeito à objetividade clara e concisa das coisas, à sequencialidade, à rigidez de padrões e métodos aplicados à vida, quando a circularidade diz respeito à flexibilidade, se abre a outras subjetividades e de comunicações com mais nuances e mais complexas. A própria concepção do tempo é um bom exemplo: a visão ocidental preza o olhar para o futuro, onde o passado pertence apenas ao passado; a linearidade contempla a possibilidade de retorno no passado para compreender o presente, tal como abre a possibilidade de entender o tempo como algo cíclico e também entende que processos e trajetórias individuais cabem, de fato, apenas ao próprio indivíduo. Isso também está intrinsecamente relacionado à noção de acumulação dentro do comércio e do mercado, o que será mais aprofundado no decorrer deste trabalho.

O que criou tensões e distorções na história foi a forma como nações do Ocidente impuseram suas próprias cosmovisões aos povos tradicionais e, mais ainda, criaram uma narrativa única da História oficial (CHIMAMANDA..., 2009). O que surge dessa

⁶ Os autores alertam que havia uma tendência em sociedades tradicionalistas de as pessoas confiarem com mais facilidade umas nas outras, o que pode ter se apresentado como uma fraqueza nas interações com europeus, visto que não previam necessariamente que seus atos de bondade seriam explorados futuramente.

⁷ Claval (1999) atenta ao fato de que isso interfere na capacidade e na eficiência de reprodução social e cultural das sociedades. Importante complementar que isso depende do contexto: a imposição de uma das formas como norma social comunicacional certamente faz com que a outra encontra maior dificuldade de se reproduzir e consolidar.

imposição é uma sistematização do trato social e da organização da vida e da natureza que desrespeita a pluralidade de concepções da realidade; surgem tensões onde indivíduos que seguem uma das cosmovisões que se incubem do exercício do poder e da materialização da vida moderna ocidental (pautada prática e filosoficamente em cosmovisões ocidentais) buscam apagar os traços culturais ligados a tradicionalidades.

1.2. O papel do etnocídio no processo civilizatório colonial

Tudo isso em contexto de intensificação da ocupação de territórios no continente africano e de exploração das colônias nas Américas. A técnica científica (a tecnologia) era utilizada, portanto, para dominar a Natureza (e representá-la artisticamente); a “técnica” filosófica (a *lógica*) era utilizada para justificar a superioridade da civilização europeia e o domínio de outros grupos sociais que surgiam. O Iluminismo foi, portanto, fundamental no processo civilizatório de territórios não-europeus – a partir da negação de tudo aquilo que lhes era intrínseco. Silva (2021) lembra que o século XVIII, período onde mais de 90% dos africanos que foram sequestrados em África foram trazidos para as Américas, coincide com o momento de “dinamização do sistema capitalista pela transição tecnológica para novos processos de manufatura e a sua consolidação através do projeto iluminista de transformação social” (p. 44). Concordando com Quijano (2005) e Sodré (2017), a autora aponta o projeto iluminista de sociedade moderna como um alicerce filosófico do processo civilizatório burguês eurocêntrico, estabelecendo valores civilizatórios a partir de uma razão universal igualmente burguesa e eurocêntrica. Houve a universalização dos ideais civilizatórios eurocêntricos, da superioridade ocidental e da expansão do espaço da modernidade no processo de dominação de outros povos, permitindo o uso deliberado de violências diversas para a dominação civilizatória e necropolítica do colonialismo nas Américas, além da paulatina naturalização da codificação hierárquica étnica e articulação das formas históricas de controle do trabalho, recursos e produtos dos colonizados.

É nesse ponto da minha narrativa que eu introduzo a instituição Escravidão. “Escravidão é uma das lógicas chave da supremacia branca: é a habilidade de commodificar os seres humanos”, diz Pulido (2017, p. 527). Para commodificá-los, é necessário distingui-los. Retomo aqui algo que deixei em suspenso: o que distingue *diferença de desigualdade*.

Barros (2010) faz uma ótima e cuidadosa análise sobre isso e aponta que as diferenças se referem a oposições *essenciais*, enquanto as desigualdades dizem respeito a oposições circunstanciais. Em outras palavras, os diferentes são irreversivelmente contrários, enquanto os desiguais, por serem circunstanciais, definidos por uma situação, possuem gradações e a possibilidade de deslocamento dentro dessas gradações. A desigualdade nos coloca em campos de debate passíveis de mudança (economia, política, condições sociais) e a diferença estabelece *contrários*.

Colonizar territórios significa anular outras possibilidades de realidades socioculturais, ou seja, de concepções da Natureza e das relações sociais criadas a partir de outras cosmovisões. Não é seguro ter outro grupo cultural ocupando uma determinada porção do globo. Isso seria, em primeiro lugar, uma ameaça à própria cultura e, em segundo lugar, um desperdício econômico, ainda mais num contexto onde as relações comerciais entre os Estados europeus se intensificavam anualmente, cravando mudanças profundas na lógica de produção do espaço e de reprodução da economia - e, obviamente, fazendo surgirem novos agentes sociais para suprir as novas necessidades em determinados contextos geográficos. Dessa forma, seguindo Hindess e Hirst (1975), existe uma relação entre o modelo de produção social e os mecanismos de controle social, onde o grupo dominante procura impor seus princípios e valores aos outros grupos sociais – os mais vulneráveis ou marginalizados.

Segundo Hegel, “os alemães estavam predestinados a serem os portadores do princípio cristão e a cumprir a ideia como a finalidade absolutamente racional” (1956, p. 350-354). O racismo de Hegel ia além: para o filósofo, a “África propriamente dita [é] a terra da infância, que se estende além do dia da história autoconsciente, é envolta no manto escuro da Noite” (p. 91); mais adiante, ele fala ainda sobre a forma da vida negra africana: “na vida negra o ponto característico é o fato de que a consciência ainda não atingiu a realização de nenhuma existência objetiva substancial”, e completa dizendo que o africano é “[...] homem natural em seu estado completamente selvagem e indomável” (p. 93). O Iluminismo teve forte influência no processo colonizador nesse sentido. Como nos diz Cunha Junior (2020), “as palavras de Hegel foram formadoras de uma parte da consciência (inconsciente) dos europeus sobre os africanos e, em certa proporção do mundo, sobre os africanos, e muitas vezes dos africanos europeizados sobre os africanos não europeizados” (p. 373). O cerne originário da filosofia enquanto um instrumento cultural e civilizatório do Iluminismo, ainda que conflitos internos ao

movimento, não perdiam de vista o racionalismo do mito do progresso. Sodré argumenta que era necessária à constituição do Estado moderno uma organização monopolista do poder (poderes fiscais, administração territorial, uso dos meios de controle da violência), tal como o monoteísmo foi necessário para o sucesso político da expansão e domínio da Igreja Católica. A própria noção de *cultura* se tornou uma ideia mais relacionada ao ordenamento divino do humano.

A corporeidade entra como elemento fundamental para entender a construção do Outro a partir da perspectiva europeia. (O Outro, para nossa leitura, são o negro africano e seus descendentes.) Pinto, por exemplo, comenta sobre como na chegada à África Meridional os europeus ficaram espantados não apenas com a indumentária dos nativos, mas também com o movimento daqueles corpos sob estímulo das músicas. Pelo ponto de visto dos europeus, aquela dança era, nas palavras de Pinto, “excessivamente insinuante e lasciva, os movimentos imorais e condenáveis” (2001, p. 232). O autor chama atenção para o fato de que as respostas aos estímulos sonoros são marcadas culturalmente. A corporeidade da dança, portanto, seria uma expressão da cultura de determinado povo, mas que na leitura dos europeus era algo reduzido à *imoralidade* e fadado à condenação.

No Brasil e em outros países da América Latina houve uma forte internalização de diversos mitos de democracia racial, permitindo que a hostilidade da branquitude contra as formas de mobilizações em bases raciais se estabelecesse como algo natural, um estado neutro das relações étnico-raciais. Silva (2021) lembra Clóvis de Moura quando este destaca sobre como o padrão estético corporal ideal foi o de corpos brancos a partir de uma visão *reflexiva* dos europeus, assimilando o projeto de sociedade iluminista.

Para Fanon, "todas as formas de exploração se parecem. Todas elas procuram sua necessidade em algum decreto bíblico", como se houvesse qualquer lei natural (ou divina) que determinasse que um grupo deveria explorar o outro. O autor continua a crítica: "Ao considerar abstratamente a estrutura de uma ou outra exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é repor o homem no seu lugar. O racismo colonial não difere dos outros racismos" (2008, p. 87). Aqui, Fanon enfatiza a ideia de que existe uma matriz na ideologia exploratória pautada na bandeira "civilizadora" das nações dominantes; tal matriz torna – equivocadamente - semelhante não só a

exploração de uma sociedade a outra, como também torna semelhante qualquer tipo de racismo (colonial, capitalista etc.).

Quando se fala da Escravidão como uma instituição, recaindo também no Racismo também como uma, a *moral* se coloca, ao meu ver, como elemento central. Estabelece-se toda uma “economia moral” que determina a forma como corpos negros são percebidos no espaço e nas relações sociais (além de como eles devem se comportar ou serem controlados). Essa economia moral é pautada na forma como o Negro é concebido pelo Branco, e Barros (2010), ainda sobre o contraste entre *diferenças* e *desigualdades*, é pontual quanto a isso:

Enquanto o homem mais rico é o outro pólo do mais miserável, ou o homem livre é o outro pólo do escravo mais privado de liberdades – sempre considerando o espectro de gradações que existe nestes dois casos – o Negro não é o outro pólo do Branco (...). De maneira mais simplificada, enfim, pode-se dizer que as Desigualdades relacionam-se mais frequentemente ao Estar ou mesmo ao Ter (pode-se ‘ter’ mais riqueza, mais liberdade, mais direitos políticos), enquanto as Diferenças relacionam-se mais habitualmente ao Ser (“ser negro”, “ser brasileiro”, “ser mulher”). (p.36)

O Negro é concebido pelo Branco como um corpo esvaziado de moral, posto que *diferente*. E, se diferente, é nesse momento do encontro entre o branco europeu e o negro africano, especificamente em contextos de expansão comercial marítima, de princípios da formação do sistema capitalista, de ponte entre Renascimento Cultural e Iluminismo, que se realiza a construção social do Negro. Aliás, não apenas isso: além do Branco “criar” o Negro, a branquitude, ou seja, os aspectos sociais do Branco, cria também a *negritude*, que seriam os aspectos sociais do Negro, mas esvaziados de qualquer valor ou legitimidade cultural.

É dessa forma que Fanon (2008 [1952]) aborda a condição do homem preto nas sociedades coloniais: "Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente." (p. 106), mas que "de um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse" (p. 107).

A expansão marítima é um momento de virada para a cosmovisão europeia pois ela é essencialmente economicista – expressando a cosmovisão europeia do ímpeto colonizador eurocêntrico. O “Novo Mundo” não é visto como uma pluralidade cultural a ser compreendida pelos europeus, e sim como algo a ser conquistado; as relações com as nações africanas se deslocam da pista do comércio de produtos, que já ocorria há quase mil anos, para a exploração econômica dos corpos negros em prol do desenvolvimento econômico dos Estados europeus. O racismo, portanto, se torna uma das bases sociais, culturais e psicológicas para o surgimento do capitalismo, como coloca Robinson (2018), o que o transfigura enquanto um capitalismo *racial*.

Quer dizer, o Branco constrói o Negro (e a branquitude escamoteia os códigos culturais do Negro) a partir das suas próprias concepções de realidade. Colonizar territórios significa impor ao Outro (aos nativos desses territórios) a *condição escrava*. A lógica da escravização europeia (uma razão branca) tem o lucro como *fim*. Para alcançá-lo, esvazia os grupos colonizados até mesmo da possibilidade de atribuir o que é atribuído a eles mesmos: legitimidade cultural, humanidade, dignidade, moral.

A filosofia helênica, um dos pilares epistêmicos da filosofia ocidental, entende como fundamental a racionalidade na forma de se observar e contemplar a natureza e o mundo. Essa racionalidade foi transformada em privilégio político: o homem deveria tê-la para se tornar um cidadão, partindo sempre de uma iniciação lógica e ética (a escola) e seguindo um “programa da filosofia como prática política” (SLOTERDIJK *apud* SODRÉ, 2017). Esse é um dos princípios filosóficos mais importantes do pensamento ocidental: há um balizamento moral, científico e comportamental (ética e lógica) que formula aquilo que um indivíduo deve seguir para que lhe seja garantido o estatuto de cidadão. E isso dialoga diretamente com o que o filósofo camaronês Achille Mbembe, em seu já clássico “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte” (2018) fala sobre tripé da condição escrava, que seria a imposição a um indivíduo de uma tripla negação:

- i) um lar, ou seja, a noção espacial primordial do indivíduo, suspendendo-lhe o direito de ter qualquer noção de lugar seguro e de intervenção no espaço;
- ii) o controle do próprio corpo, isto é, a expressividade cultural do corpo e sua liberdade de locomoção pelo espaço, seu direito de ir e vir, direito de autodefesa (no caso da imposição dos castigos);

iii) o estatuto político, isto é, seus direitos socioculturais (festas, reuniões, expressividade religiosa e da plena comunicação) e sociopolíticos (direitos legais garantidos a todos os cidadãos – a cidadania por si só).

Desses três pontos - a negação das formas de conceber o espaço de forma segura; das formas de se expressar, se deslocar e se defender; e de seus direitos enquanto cidadão - inicia-se um processo de censura, supressão e apagamento da cultura: do extermínio cultural, que chamarei aqui de *etnocídio*. Ao impor essa condição escrava àqueles raptados em África e reproduzi-la por anos, décadas, séculos a fio, naturaliza-se a *diferença*. Isso significa dizer que a essência que opõe Branco e Negro, branquitude e expressões de vida negras, é transformada em algo *natural*, ou seja, intrínseco à Natureza. E, por ser natural, é irreversível. Ainda segundo Barros:

A estratificação social no Brasil Colonial fundou-se precisamente no deslocamento imaginário da noção *desigualadora* de “Escravo” para uma coordenada de contrários fundada sob a perspectiva da Diferença entre homens livres e escravos. Nesta nova perspectiva, um indivíduo não *está* escravo, ele *é* escravo. Toda a violência maior deste novo modelo de estratificação social típico do Brasil Colonial esteve alicerçada neste deslocamento, nesta transformação de uma contradição em contrariedade, nesta estratégia social imobilizadora que transmudava uma circunstância em essência. (p. 38, grifos do autor).

Ao passo que o universalismo cristão e o universalismo cultural se tornavam uma amálgama, valorizando o espírito em detrimento do corpo, podemos observar consequências políticas perversas ao longo da história. Como Sodré (2017) coloca,

“a violência *civilizatória* da apropriação material era, na verdade, precedida pela violência *cultural* ou *simbólica* - uma operação de ‘semicídio’, em que se extermina o sentido do Outro (...). *O semicídio ontológico perpetrado pelos evangelizadores foi o pressuposto do genocídio físico*” (p. 101 - 102)

O processo civilizatório, intensificado pelas grandes navegações e pela escravidão imposta aos povos originários de outros continentes, contou com o alinhamento da noção de cultura com os pressupostos cristãos. A cultura enquanto uma verdade atemporal, como levantava Kant (filósofo alemão do século XVIII, considerado o mais importante do Iluminismo e cuja influência no que o Ocidente entende hoje como ordem, Leis e Estado moderno), firmava a sociedade ocidental (europeia) como um tipo de “‘nível superior’ da existência humana, que se expande planetariamente no empuxo

do colonialismo e no conseqüente cooptação de outros grupos étnicos pelos modelos já ‘plenamente civilizados’” (p. 38). Isso revela um pensamento colonizador que tem uma noção específica de *progresso*, sempre manifestada através de marcas culturais que representam o distanciamento entre natureza e cultura. Verdade é que a visão que os colonizadores tinham dos povos originários é de que suas culturas, que tinham outras formas de se relacionar com a natureza (formas mais amenas, no que diz respeito ao domínio e impacto técnico nos elementos naturais – algo sustentável muito antes de isso ser moda) transformavam a própria natureza humana desses povos em algo a também ser dominado. Houve, aí, uma monopolização ideológica do que seria um *espírito*, do seu papel no processo de *progresso*, e o uso disso para justificar o domínio de *espíritos de outra natureza* - expressando uma ideia hierárquica de avanço, posicionando os próprios povos colonizadores como a ponta de lança da civilidade e do moderno. Posto o processo de escravização, a negação da possibilidade de expressões culturais não-europeias e o uso de instituições de poder (política, judiciário, imprensa etc.) característicos desta instituição por parte dos próprios colonizadores, estabeleceram-se lugares comuns que se enraizaram e se fazem permanecer no fazer político até hoje, sendo sempre utilizados moral, intelectual e politicamente - a vida concebida a partir da razão pura kantiana, da verdade iluminista.

O que começou a se formar nas américas, segundo Quijano (2005), no que tange à mentalidade de dominação social em prol da manutenção da centralidade etnocêntrica no capitalismo global, “tem em comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: *a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo*” (p. 124). A primeira diz respeito à estrutura do exercício do poder por parte das nações europeias para com populações tradicionais em territórios coloniais; o capitalismo seria a lógica econômica que estabelece uma relação simbiótica com esse poder colonial, que alimenta e se alimenta das diferenças para favorecer apenas um dos lados da inequação; o eurocentrismo, por fim, é o componente lógico que marginaliza outras formas de cultura e de organização social e/ou econômica.

Kant, portanto, entendia a colonização (o domínio de outros povos) como algo *natural*. Gonçalves (2015), em “A supremacia racial em Immanuel Kant”, faz uma análise a algumas obras do filósofo sobre de que formas ele teria justificado a dominação europeia pautado em argumentos racializados. Para o autor, o filósofo alemão

aborda claramente uma visão da humanidade que tem os europeus como os “condutores” do gênero humano (que, por sua própria “natureza” seriam destinados a tal posição), e aos nativos dos territórios colonizados como os “selvagens”, “irreflexivos”, “preguiçosos” e incapazes de possuir uma autonomia completa

e entende

a colonização europeia como uma necessária violência a que os homens são e devem ser submetidos, considerando que tal dominação de homens sobre homens seria uma obra da própria natureza, que se inclina a essa forma de desigualdade para o fim de alcançar a evolução da espécie humana como um todo. (p. 181).

A dominação europeia, portanto, seria a forma que a Natureza teria encontrado de fazer a espécie humana alcançar seus mais altos graus de evolução. A “paz universal” kantiana seria uma paz norteada pela materialização da cosmovisão europeia da realidade, ou seja, de uma forma específica de concepção da Natureza e das relações humanas nela. Para isso, em momentos de contato de diferentes cosmovisões, podemos seguir Fontes (2017) que, a partir do pensamento aristotélico, lembra que para haver ordem é necessário o exercício do poder político. As relações coloniais em seus territórios de controle nada mais eram do que a manifestação da verticalidade das relações; a partir do exercício do poder por parte da hegemonia (dos colonizadores); criou-se, a partir de uma razão etnocêntrica (eurocêntrica) uma *ordem colonial* pautada no domínio daqueles que não só poderiam, mas *deveriam por natureza* ser colonizados. A ordem é posta, portanto, como elemento fundamental para que uma das culturas (a hegemônica, dentro dessa ordem colonial) se reproduza e se instale como “natural”.

A concepção pós Kant do que é metafísica, enquanto uma dimensão do saber filosófico, é de que ela é a “responsável pelo império planetário da racionalidade” que deságua no “pressuposto de uma razão estável e universal” (SODRÉ, 2017, p. 30). Assumir essa universalidade do pensar, saber e conceber (na palavra ou na ação) foi um dos elementos estruturadores da colonialidade do poder, o que se desenrolou numa série de outras práticas de elevação dos códigos europeus em detrimentos dos códigos de povos originários e colonizados. Decorre (e depende) disso a supressão de maneiras outras “de acolher perguntas, de exprimir ideias e de se interrogar sobre a própria finalidade do empenho filosófico”. Sodré (2017) afirma que “pensar não é exercitar uma mera capacita o intelectual, e sim dar curso ao movimento de forças que acionam a paixão grupal (o *pathos*) de contemplar questões essenciais relativas à vida e à morte” (p. 30).

Pensar, a partir do posto pelo autor, é buscar uma combinação e realização coletiva de códigos e ações, movido por forças igualmente coletivas e que impactam de forma comum a vida dos envolvidos. O caráter coletivo, evidentemente, necessita do reconhecimento de si no outro. Aqui, não é ainda o encontro do Eu com o Outro outsider; há o compartilhamento de símbolos e códigos morais que facilitam a identificação e o reconhecimento de si no outro e do outro em si, algum fundamental para a reprodução minimamente harmônica da vida social - horizontalidades, na concepção de Santos.

O que se observa é a materialização de uma noção de vida social (normas, códigos, leis) a partir da razão branca, eurocêntrica. Essa noção reconhece apenas a liberdade branca que, por sua vez, depende do controle social do negro. O medo branco do homem negro é algo que fundamenta a noção de negros são ameaças selvagens a serem controladas desde os tempos de escravidão, pois não se reconhece no negro a capacidade de viver harmoniosamente em sociedade. Isso não ocorre, entretanto, pelo simples motivo de não enxergar nas cosmovisões e filosofias africanas formas possíveis e respeitáveis de se conceber a realidade e, portanto, de se viver. Os efeitos disso no imaginário social são profundos, visto que o uso dos instrumentos de poder (a saber, para este trabalho: instituições políticas, instituições de autoridade repressiva e imprensa) são fundamentais para a reprodução cultural e sobrevivência de grupos sociais, seja nas lutas por moradia, por trabalho, por direitos sociais e de serviços etc. até os dias de hoje.

A educadora, ativista social e ex-Conselheira do Conselho Estadual de Cultura da Bahia Valdina Pinto (2010) nos ótimo e prático exemplo disso, bem mais próximo da nossa realidade. Ao falar da identidade negra em Salvador, ela denuncia que a cidade

desenvolveu-se sem atentar para como nós, sujeitos negros, vemos a natureza, encaramos o meio ambiente e nos sentimos nesse ambiente: não tem nada a ver com o que os nossos antepassados nos legaram e com nosso jeito de pensar e de viver num meio ambiente que contempla a natureza, com os seres humanos interagindo e se inter-relacionando bem, dentro desse ambiente; nada a ver. (...) Minha geração ainda alcançou matas, fontes de água pura, um ambiente em que podíamos viver bem, em comunidades, em bairros, como o que eu vivo, Engenho Velho, e a urbanização, o progresso chegou sem que se pensasse em manter um pouco do que antes tínhamos... (p. 76).

Para alguns, seguramente para a maioria da população urbana brasileira, a noção de progresso está necessariamente atrelada à assimilação da tecnologia à vida e a um estilo de vida urbano, quase cosmopolita. Mas Pinto entende o “progresso” como um processo desrespeitoso a determinadas populações que são deliberadamente excluídas do processo de ocupação e ordenamento do espaço. A efetivação do processo de urbanização, nessa lógica capitalista de ocupação e expansão do espaço urbano, acaba por desconsiderar conscientemente determinadas relações territoriais, pois estas são vistas como indesejadas, desnecessárias, tradicionais (em oposição aos ideais modernizadores) e ameaçadoras, passíveis de controle.

É comum observar nas estruturas sociais, principalmente nas ocidentais, acostumamo-nos a uma comparação (e hierarquização) entre o que é moderno e o que é tradicional. “(...) Atribuímos os movimentos fortes e acentuados às estruturas urbanas onde circulam os grupos hegemônicos e/ou a sua fração de classe, ou a sua versão no campo dotada de urbanidades que difundem o ‘estado’ da ordem, do sistema simbólico e dos sentidos da vida em coletividade; são os sujeitos hegemônicos universais ou particulares que, por meio das ações mais verticais, sincrônicas, com tempos simultâneos, atuando, sobretudo, nos recortes espaciais territoriais que contam a história da sociedade, difundem valores e estabelecem as normas de condutas e validam as leis que valerão para si e para os outros” (CAMPOS, 2014, p. 51-52).

A partir dessa concepção hegemônica do que é moderno ou não, surge uma definição da maneira correta de se relacionar com o espaço geográfico/tempo histórico, que ganha legitimidade simbólica nos discursos e “projetos” de vida de si e dos outros. É comum observar que os discursos criados pelos grupos dominantes sobre os grupos tradicionais sejam efetivos e isso é observável quando se vê que os últimos tendem a acreditar no que é dito sobre eles, e fazem disso o próprio discurso. Por outro lado, “os que vivem na tradição (movimento transformação conduzido pela permanência) não nomeiam e nem criam significados de sua realidade” (CAMPOS, 2014, p. 52).

Atribui-se a ocupação do espaço urbano pouco moderna o estigma de “atrasado”. Seja no campo ou na cidade, os lugares de apropriação do espaço urbano com baixo teor tecnológico ganham o status de lugar de atraso.

Retomo aqui alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, a técnica. Tanto para a representação artística de uma forma de se enxergar, intervir e se relacionar com o mundo (o que muda profundamente com o advento do Iluminismo, visto uma drástica

ruptura com a religiosidade cristã), quanto como algo cada vez mais voltado para a reprodução de uma lógica econômica que se cristalizava nas relações entre os Estados-Nações (relações capitalistas, o que eleva a tecnologia a uma das bases do desenvolvimento da racionalidade do próprio sistema capitalista), e ainda enquanto uma lógica filosófica para a formação racional de um Estado funcional.

Em segundo lugar, é importante lembrar que o Negro é uma invenção do branco, enquanto os aspectos da vida negra (negritudes) são construções dos aspectos da vida branca (branquitudes). Digo isso não por uma causalidade, mas reforçando que sem o encontro, sem os contrastes, sem a alteridade, seriam apenas o que são – desigualdades, digamos pensando em Barros (2010). E isso influencia no terceiro ponto: a partir de relações de verticalidade, do exercício do poder, impõe-se a condição escrava trazidos de África (e indígenas, importante pontuar) para que a branquitude se prevaleça culturalmente sobre a negritude a partir de quaisquer maneiras possíveis, utilizando de diversas justificativas que se localizam em momentos históricos diferentes. Essa imposição da condição escrava se dá com interesses econômicos (utilização dessa população para mão-de-obra nas colônias) e, para que isso ocorra da forma mais estável possível, afim de estabelecer uma ordem social específica que garantiria a reprodução social e econômica dos interesses da metrópole, essa mesma condição escrava se torna um instrumento europeu de perpetuação da materialização de uma cosmovisão que se expande (se modifica, portanto) devido a novas noções de civilidade e civilização. Quijano (2005) é claro quando diz que

na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. (...); os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais”, fazendo com que *raça* se convertesse no “primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (p. 118).

Fundamental característica do exercício da colonialidade do poder é a formação de uma nova intersubjetividade mundial, algo que se manifestava tanto social quanto territorialmente. Observou-se, em diversos campos (cultura, conhecimento, produção do conhecimento, experiências, histórias, recursos), a formação de novas identidades (geoculturais) e subjetividades tendo a Europa e europeu como pontos centrais. Nesse processo, o pensamento eurocêntrico sistematizou uma série de práticas de violência

física e simbólica que reprimiam “as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (p. 121). Isso abriu caminho para uma paulatina mudança de percepção cognitiva nas formas de conceber o mundo, enraizando o etnocídio seja pelo genocídio físico, seja pela imposição (ou substituição) de novos dados culturais (eurocêntricos) - cristalizando narrativas euro e etnocêntricas como o topo dominante das relações sociais, “naturalmente superiores” (p. 121) e portadores da civilidade, e outorgando “sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder” (p.122).

1.3. Do medo ao terror branco: a Corte Portuguesa no Brasil e uma nova fase do poder colonial

Chegamos agora no ano de 1808, que é ano em que eu inicio a análise do meu sujeito de pesquisa: o ambulante. Não começo agora, nesta parte do texto. Até aqui eu falei sobre como o racismo se constituiu enquanto elemento estruturante das relações étnico-raciais no contexto histórico e nos espaços coloniais. A partir de agora desloco a discussão para o contexto geográfico da cidade, posto que é a chegada da Corte Portuguesa ao Rio de Janeiro que acelera o processo de urbanização por aqui. Consequentemente, é a partir daí que se molda a cultura urbana carioca: as normas, permissões, censuras, hábitos, códigos de comportamento, comunicação e normas impostas para a população que vivia no Rio de Janeiro.

Desde o início do século XVIII, com o Tratado de Methuen, as relações entre Portugal e Inglaterra se estreitaram militar e economicamente – em ambos os aspectos de forma muito mais favorável aos ingleses. A crise financeira portuguesa aumentou drasticamente, enquanto a Inglaterra se viu prosperar em sua Primeira Revolução Industrial. Em 1808, a ilha já se via na metade desse processo. A superioridade da qualidade dos tecidos ingleses sobre dos portugueses era sabida inclusive em terras brasileiras, o que estagnou o processo de industrialização portuguesa. Portugal se via numa posição de mero entreposto comercial, assolado em dívidas financeiras.

A chegada da Corte ao Rio demandou novas estruturas urbanas e novos agentes sociais. Foi no mesmo ano dessa chegada que houve também a abertura dos portos brasileiros às nações amigas da Coroa. Isso naturalmente gerou um aumento da necessidade de mão-de-obra nos portos. Artífices, estivadores, carregadores e comerciantes foram das

ocupações mais observadas, sendo boa parte delas ocupadas pela população negra – submetida à condição escrava (MAESTRI, 1988; MBEMBE, 2018). Eram corpos negros *escravizados*.

Em janeiro de 1804 deu-se finalizada a Revolução do Haiti, o que simbolizou a primeira revolução bem sucedida nas Américas liderada por negros escravizados. Os colonizadores franceses foram massacrados e a colonização ali seria, enfim, finalizada. O medo de que esse processo se repetisse em outras nações era crescente e, portanto, o controle social tornava-se fundamental, ainda mais quando, no momento da vinda da Corte para o Rio de Janeiro, metade da população carioca era composta por negros escravizados. Para evitar riscos, o Príncipe Regente Dom João criou, em 1809, a Divisão Militar da Guarda Real de Polícia – o que hoje conhecemos como Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ); ou seja, desde o princípio, uma instituição concebida para controle social da população negra no Rio de Janeiro.

Esse controle se dava de duas formas essenciais, intimamente ligadas ao tripé da condição escrava notado por Mbembe. De um lado, as práticas de repressão, prisão e castigo eram direcionadas aos escravizados, livres e libertos, que eram na maioria das vezes acusados por perturbar a ordem pública. Do outro lado, eram proibidas e perseguidas algumas das práticas mais importantes de sociabilidade e de reprodução da cultura negra, como as rodas de capoeira e rituais religiosos de matriz africana. Dessa forma, tanto os corpos escravizados quanto a negritude que eles carregavam e expressavam eram duplamente penalizados (física e culturalmente), castigados e transformados em atores vazios de moral, incivilizados e agentes da desordem urbana, afim de garantir a ordem urbana e a paz social kantiana.

Daí retomamos ao termo *capitalismo racial*. A Revolução Industrial e o desenvolvimento do capitalismo em âmbito global não se deram com o pensamento consciente de desenvolvimento o capitalismo. A ideia era, antes de tudo, desenvolver a forma de economia então vigente para ampliar seu domínio sobre cada vez mais regiões do planeta e o lucro financeiro, tendo o controle social (e a imposição da condição escrava) como um instrumento intrínseco para isto – o que reforça a desumanização das populações não-europeias pela visão dos europeus. As relações étnico-raciais pautadas no exercício do racismo direcionaram o desenvolvimento do capitalismo, e nem Estado e nem as nações, segundo Robinson (2018, p. 25), “conseguiriam desfazer-se das

psicologias e dos interesses particularistas que atuavam como contradições para uma comunidade global” – a mesma contradição que não é vista como tal por Kant em sua noção de paz universal. Pellow (2007) diz que "a ascensão do capitalismo e dos estados-nações europeus foi facilitada pelas intersecções entre a dominação ideológica e estrutural da natureza e dos grupos não-europeus". Ele enxerga o capitalismo como um caminho de sistema econômico que refletisse a racionalidade científica iluminista do século XV - e que distanciasse a Europa do passado associado a múltiplas guerras, doenças, miséria etc., e, tal como Sodré (2017), Mbembe (2018), Quijano (2005), Pulido (2006), trabalha com a hipótese de que os grupos humanos não-europeus eram associados à natureza e, por esse motivo, também deveriam ser dominados pelos grupos europeus. Já Gilmore (Geographies..., 2020)⁸ afirma que

“o capitalismo racial (...) não é uma coisa. É uma rela o. se olharmos pra trás, pra forma como o capitalismo se desenvolveu, veremos que o entendimento daqueles que detinham os meios de produ o tinha sobre as diferenças entre eles e aqueles cujo trabalho era explorado, reconheceremos práticas racistas. Portanto, todo capitalismo   racista desde o princípio, o que significa que todo o capitalismo que herdamos, que constantemente produz e se reproduz, continuará dependendo dessas práticas racistas e em hierarquias raciais.”

Volto a esse termo (capitalismo racial) justamente por considerar importante questionar como a burguesia moderno-colonial usa do poder estatal para conseguir o que ela quer. Isso se relaciona com controle social, normatividade do espaço público (o que se relaciona com as formas de uso e de apropria o desse espaço), do comportamento social, com a elei o de símbolos culturais (heróis, personagens, paisagens, eventos – a branquitude em detrimento da negritude) etc.. E tudo isso está diretamente relacionado aos processos de marginaliza o e de criminaliza o das parcelas não-brancas da sociedade, ou do simples cerceamento dessas mesmas parcelas. Por isso adjetivar o capitalismo de *racial*   fundamental: não se trata apenas de uma luta de classes (algo historicamente reforçado pela comunidade acadêmica), mas sim de uma estrutura que na maior parte do tempo   determinista e que   brutalmente subjetiva, de forma que atribui ocupa es e papéis sociais específicos a indivíduos não-hegemônicos (algo pautado na distin o entre *diferença* e *desigualdade*), limitando, a partir das rela es sociais pautadas nos fluxos de verticalidade, a mobilidade social deles, a própria no o de

⁸ Do vídeo “Geographies of Racial Capitalism with Ruth Wilson Gilmore”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2CS627aKrJI>. Acesso em 10/02/2021.

autoestima e reconhecimento de suas possibilidades de futuro dentro do sistema vigente e de suas formas de apropriação do espaço.

Leong (2013) afirma que o capitalismo racial é um fenômeno que resulta das relações étnico-raciais e ocorre quando existem trocas de capitais raciais no mercado. Isto é, existe o agenciamento hierarquizado das identidades raciais por membros de classes dominantes (e suas instituições) para realizar o capitalismo racial. Já Pellow (2007) diz que "a ascensão do capitalismo e dos estados-nações europeus foi facilitada pelas intersecções entre a dominação ideológica e estrutural da natureza e dos grupos não-europeus". Ele enxerga o capitalismo como um caminho de sistema econômico que refletisse a racionalidade científica iluminista do século XV - e que distanciasse a Europa do passado associado a múltiplas guerras, doenças, miséria etc., e, tal como Sodré (2017), Mbembe (2018), Quijano (2005), Pulido (2006), trabalha com a hipótese de que os grupos humanos não-europeus eram associados à natureza e, por esse motivo, também deveriam ser dominados pelos grupos europeus

Nascimento (2016) comenta sobre a imposi o do "esquema evolutivo" eurocêntrico de mudança social e desenvolvimento econômico como modelo para territórios colonizados e que era familiar às experiências dos países centrais do capitalismo, e de como isso serve como obstáculo para o melhor conhecimento e compreensão da história social do trabalho no Brasil. Ele afirma que

a realidade de países que experimentaram a escravidão moderna ou viveram dentro de hierarquias raciais, étnicas e de gênero complexas exigia e exige muito mais reflexões a partir de diálogos interseccionais que aqueles imaginados enquanto essencialmente brancos e europeus" (p. 615).

Este é um dos desafios abraçados pelo presente trabalho.

O controle social dos corpos escravizados, então, era um exercício considerado como fundamental como justificativa para a consolida o da razão eurocêntrica e (racialmente) capitalista. A ordem aristotélica se materializava através do exercício do poder político etnocêntrico, racista, afim de materializar também a paz universal kantiana. A Escravidão, aí, se tornava justificável (aos olhos colonizadores) social, cultural e economicamente, ao mesmo passo em que também naturalizava comportamentos que hierarquizavam os indivíduos racialmente.

Existe um agenciamento de raça, práticas culturais negras e diferenças raciais (e, portanto, daquilo que não era considerado negro) que está associada ao duradouro, mas ainda desconhecido, passado do plantation. E "ao insistir que nós ainda vivemos com o legado desses processos, o capitalismo racial requer que coloquemos as formas de desigualdade contemporâneas numa matriz materialista, ideológica e histórica" (PULIDO, 2017, p. 527). "Dada a variabilidade do racismo para o capitalismo", segue a autora "a produção da diferença e do valor [entre indivíduos brancos e negros] como o mais fundamental ponto de conexão" entre racismo e a produção capitalista da desigualdade. Há diversas formas de se conceituar "valor" e, por extensão, valores diferenciais. Valores diferenciais se referem à produção de diferenças reconhecidas que resultam em distintos tipos de valores. E da mesma forma que as desigualdades espaciais são essenciais para o desenvolvimento do capitalismo, a diferença humana é essencial para a produção dos valores diferentes. A ideologia racial (racista) foi, portanto, um dos fundamentos da colonização. Pulido é categórica: "Analisar a produção racial não é um exercício meramente teórico. Pelo contrário, ele informa como um problema é conceitualizado e, daí, molda estratégias políticas"; afirmação que pode ser confirmada por outra de Silva (2021): "raça e identidade racial se estabeleceram como instrumentos de classificação básica da população e dos lugares de trabalho" (p. 47).

Julgo importante sublinhar o seguinte: controlar o Outro (a população negra) através da imposição da condição escrava (novamente: negação do lar, do direito de controle do corpo e de seu estatuto político) significava, *do ponto de vista colonizador*, impossibilitá-lo de *se realizar* no mundo, isto é, realizar no espaço a sua cosmovisão. Controlar o Outro era um instrumento da branquitude para não deixar a negritude se manifestar de forma alguma – o que não acontecia, efetivamente. Batista (2005) argumenta que há uma instrumentalização do medo por parte das classes hegemônicas brasileiras, de quem os discursos sempre associam insurgências e vitórias das classes populares (pobres e grupos marginalizados) ao caos e à desordem. Este uso do medo se torna estratégico, ideológico e, finalmente, político: os inimigos são criados, o medo é difundido e o disciplinamento e controle das massas, por quaisquer vias de práticas e políticas públicas, se torna justificável e legitimado. Tudo isso partindo, segundo a autora, de um tipo de ordenamento social e urbano surgido na escravidão e que apenas

se moderniza na intersubjetividade brasileira, agindo como reprodutor institucional do racismo.

Fato lembrado pela autora, recorrendo a Batista (2000), é que é em contextos de crises políticas que os mecanismos institucionais do Estado se agudizam e produzem “um direito penal de intervenção moral que sacraliza a confissão oral e cultua o dogma da pena” (p. 47). E isso se reflete em discursos que instrumentalizam o medo para a elaboração e legitimação de políticas públicas; o convencimento da sociedade de que aquilo é imprescindível para a ordem e para a vida urbana é fundamental - caso contrário, se estabeleceria um outro projeto de cidade que não aquele que representasse a “civilidade europeia”, o que abre caminho para discursos hiperbólicos sobre os populares. Um dos problemas que surgem “é que esses discursos do medo exigem medidas drásticas (...). São medos impressos, discursos que matam” (p. 51). O que é possível perceber nesse momento histórico é o nascimento não apenas do “medo branco”, como posto por Azevedo (1987), mas principalmente, a partir dele, a instituição de um *terror branco*: uma série de práticas dentro e fora da Lei, realizadas por indivíduos e grupos sociais, naturalizadas no imaginário social através inclusive de instituições, com o intuito de coibir a plena vida da população e da cultura negras.

Mbembe (2018) é categórico a falar sobre sobre a as relações espaciais e étnico-raciais nas colônias. Para o filósofo, essa

‘ocupação colonial’ era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico - inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. (...) Esses imaginários [culturais, produzidos pela inscrição de novas relações espaciais de contextos de colonialidade] deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes, no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (p. 38-39).

Surgia também, neste momento, incipientes da imprensa no Brasil. Ainda que o letramento fosse muito limitado até mesmo para a população portuguesa e que as páginas retratassem majoritariamente notícias da Europa, a imprensa foi se estabelecendo aos poucos como importante instrumento político e legitimador desse mesmo controle social praticado pela branquitude. Também Batista (2005) que havia

uma *estética da escravidão* prezada pela classe senhorial do Império. Um “espetáculo dos horrores comuns” (p. 50) que revelava a microfísica do poder colonial (o medo branco e o terror branco): descaso com a população negra, seletividade da comoção, denúncia e pedido de enfrentamentos e repressões mais violentos nas páginas da imprensa... todo um conjunto de elementos discursivos que tinham o intuito de inspirar nas elites a confiança nas forças policiais. “O sistema imperial-escravista precisa de controle formal e informal e de uma arquitetura do medo que possibilitasse a consagração da estética da escravidão” (p. 53). Falarei especificamente sobre o papel da imprensa mais tarde.

Vamos chegando a alguns momentos da nossa História enquanto sociedade que não são comentadas e ensinadas o suficiente, mas que são mais que fundamentais para entendermos o desenvolvimento das relações étnico-raciais no Brasil. Os momentos que antecederam e procederam imediatamente a Abolição nos ajudam a explicar a subjetividade de algumas camadas sociais, principalmente das elites, e como elas mobilizaram seus instrumentos de poder (a política, as autoridades, a imprensa) para nele se perpetuarem.

1.4. O caráter republicano da Abolição e as novas formas de controle social: o racismo para além da cor

Pensando especificamente nos dias de transição para uma sociedade não escravocrata, eu gostaria de propor um exercício aos leitores. Gostaria de imaginar que você se deslocou no tempo para o dia 13 de maio de 1888. Ontem, antes de você chegar em casa e deitar a cabeça no travesseiro, a o fim da escravidão era apenas burburinho e expectativa. Quando você tomou o seu café da manhã, provavelmente um apanhado de frutas comprado com uma negra quitandeira próximo à sua casa, ainda não havia certeza de muita coisa. Muito provável que, se não você, algum amigo seu fosse escravizador e tivesse, legalmente, uma pessoa negra como *um bem rentável*, o que gerava certo pesar com a possibilidade com a enfim proibição da escravidão. Daí a partir de hoje, 13 de maio de 1888, você ou seus amigos senhores escravistas não podem mais castigar os negros, muito menos explorá-los economicamente. A pergunta que eu te faço nesse momento é: a sua leitura sobre a moral daquelas pessoas negras mudou com a Abolição? Elas passam a ser, magicamente, dignas de piedade, misericórdia ou qualquer outra coisa que o cristianismo - o mesmo cristianismo que justificou a exploração compulsória daqueles “selvagens”, que impôs a eles novos nomes e profundas

mudanças em suas práticas religiosas? Suas religiões, seus códigos de sociabilidade, seus corpos, suas formas de apropriação do espaço para trabalho e moradia: de um dia para o outro você passa a considerá-las possíveis de se realizarem plenamente na mesma cidade que a sua? Você acha correto e justo que essas pessoas passem a ter os mesmos direitos que você?

Ou essa nova liberdade te preocupa?

Um dos erros que por mais tempo persistiram na academia, e que tal como nos alerta Nascimento (2016) muito contribuiu para a perpetuação do racismo em diversas esferas da sociedade brasileira, é ilustrado pelas palavras de Kowarick (1998):

Assim, o escravismo nas Américas - do qual o Brasil constitui caso exemplar - é expressão colonial do capitalismo europeu em expansão: como modalidade de exploração do trabalho engrenada plena e unicamente ao processo de acumulação primitiva, o trabalho cativo toma-se elemento de fundamental importância na trajetória que leva ao avanço do capitalismo europeu (p. 23).

O erro é justamente tratar a escravidão apenas pelos seus traços econômicos. A tradição acadêmica privilegia análise economicistas sobre o mundo do trabalho, sem pensar em prismas de outros campos acadêmicos sobre ele; analisar o trabalho e seus elementos no Brasil sem trazer as formas de dominação social, em diversas frentes, que contribuíram para a gênese da subjetividade dominante brasileira durante o período da escravidão é, sem dúvida, uma das formas de perpetuação do racismo até os dias de hoje.

Durante o Império, o processo de ocupação do espaço urbano por parte da população negra livre, liberta e escravizada se deu na busca de brechas de subsistência, onde se pôde implementar as próprias regras comunitárias num determinado espaço de moradia e de convívio - um verdadeiro processo de territorialização. A transferência do poder monárquico para o Brasil "gerou", por um lado, a abertura comercial para outros países europeus, sobretudo a Inglaterra, e um conseqüente aumento do dinamismo comercial interno da cidade; por outro lado, "requalificou em termos políticos e culturais a vida urbana no Rio de Janeiro" (CRUZ, 2010, p. 34). Após a Abolição, principalmente após as reformas urbanísticas do início do século XX, prevaleceram "a busca de proximidade com o mercado de subsistência e a redução de tempo de deslocamento, em detrimento

da densidade e insalubridade nos ex-quilombos, cortiços e favelas” (LESSA, 2000, p. 291).

Desde a ascensão do capitalismo industrial como um sistema econômico hegemônico no mundo, do capitalismo racial enquanto modo de exploração da mão-de-obra e de subjetivação do racismo nas relações de trabalho e étnico-raciais concomitantemente (associação de indivíduos não-brancos a uma subcidadania inicialmente jurídica e de práticas culturais africanas e nativas a uma noção eurocêntrica de incivilidade), e do aprimoramento do processo de globalização (sentido de formas diferentes pelas nações, dadas suas funções na divisão internacional do trabalho e centralidade no sistema capitalista) exercendo um grande papel no aceleração da circulação de informações e no ímpeto homogeneizador cultural, tornou-se mais difícil disputar no imaginário social por pelo menos uma horizontalidade na avaliação das diferenças sociais - sem necessariamente estabelecer uma hierarquia civilizatória entre elas, algo sempre baseado em graus de avanço tecnológico e sucesso econômico no capitalismo⁹.

Isso refletia uma série de manifestações do descontentamento e da preocupação com o novo momento social. Boa parte disso girava em torno da ideia de que era necessário controlar (coibir, confinar) a população negra - “colocá-la em seu lugar”, digamos. E esses discursos surgiam principalmente nas disputas políticas e nas páginas da imprensa brasileira. Por exemplo: A capa do Diário do Maranhão – Jornal do Comércio, Lavoura e Indústria da manhã seguinte à Abolição trazia essa preocupação nas seguintes palavras:

“Centenas de indivíduos sem ofício, e que terão horror ao trabalho, entregando-se por isso a toda sorte de vícios, precisam ficar sob um rigoroso regime policial para assim poderem ser mais tarde aproveitados, criando-se colônias, para as quais vigore uma lei, como a que foi adotada na França, recolhendo a

⁹ Por fim, o autor comenta que, a partir de uma análise do dualismo tecnológico, tanto sociedade quanto economia estariam divididas em dois setores: um capaz de assimilar as transformações trazidas pela modernização, e outro que se comporta no contrário. A esse último setor, tido como mais tradicional, geralmente se atribuiu a culpa do não-progresso dos países do chamado Terceiro Mundo, que vivenciaram uma entrada tardia e desarticulada do sistema capitalista e da industrialização. Mais adiante o autor esclarece que é um equívoco explicar desemprego e subdesenvolvimento (e, portanto, a pobreza) como consequências do dualismo tecnológico. Para ele, não há setor da sociedade que não seja permeado, em maiores ou menores graus qualitativos e quantitativos, por elementos da modernização; por conseguinte, não faz sentido separar o setor moderno do setor tradicional, atribuindo-lhes autonomia e independência um do outro. “É antes a modernização, pela forma que assume em pleno período tecnológico, que é responsável pelo desenvolvimento do subemprego e da marginalidade” (p. 28), algo perfeitamente observável no período pós-Abolição e nas primeiras décadas do século XX.

estabelecimentos especiais os vagabundos, sujeitando-os à aprendizagem de um ofício, ou da agronomia, para que mais tarde o país utilize bons e úteis cidadãos. Assim se praticou nos Estados Unidos depois da emancipação.” (In: SILVA, 2017, p. 21)

O rompimento republicano com o passado colonial e imperial não dizia respeito apenas à forma política ou à estrutura econômica, mas também (e talvez principalmente) às normas e à moral da sociedade. E aqui eu digo até mesmo do republicanismo abolicionista. Como nos lembra Salles (1987), desde muitos anos antes da Abolição, o Partido Republicano Paulista, por exemplo, fundado em abril de 1873, já pensava em alternativas à mão-de-obra negra pois, na visão de boa parte de seus afiliados, a população negra era uma ameaça à ordem urbana e ao progresso econômico do país. Seria necessário, então, pensar numa legislação pós-escravista que contemplasse o controle social e a reorganização do mercado de trabalho em prol do bem-estar econômico dos então proprietários de escravizado. Isso significa dizer que os mesmos que antes tinham poder político (e estrutura social básica) para elaborar propostas de reorganização profunda do mundo do trabalho no país seguiram tendo o mesmo poder político após o fim da escravidão. Só no Rio de Janeiro, durante a Primeira República (1889 - 1930), foram apenas quatro anos e meio em que não houve governadores filiados a algum partido político de viés republicano.

Como produto da definição enviesada e deliberada do que é moderno e tradicional (ou “antimoderno”, como põe Campos, 2014) e da oficialização disso em discursos e políticas públicas, legitimadas pela sociedade e instituições diversas, surgem dois caminhos possíveis: as classes populares podem acatar o que é dito sobre elas, transformando este no seu próprio discurso (“os que vivem na tradição não nomeiam e nem criam significados de sua realidade”; p. 52), ou então, quando discordam do discurso oficial, constituem os movimentos sociais¹⁰, alçando posições de sujeitos da ação, projetando-se em disputas de projetos políticos (investindo na criação de uma autoestima social coletivamente construída). “A consequência imediata, vista pelos grupos hegemônicos (ou ‘para-hegemônicos’) - que vivem dessa lógica - é atribuir ao ‘atraso’ sistêmico em relação às alterações-transformações deste grupo” (p. 52-53).

¹⁰ Campos define um movimento social como algo que é um “movimento para alguém (ação) - ou para alguma ‘coisa’ (atividade)”; ainda que ele possa existir por si só e independentemente da nossa vontade, é a sociedade que o valida, uma sociedade que também está em constante movimento e transformação (p. 49).

Turazzi (1989) comenta que era desejável fazer com que as classes inferiorizadas compreendessem que a situação social de um indivíduo e de sua família (muito associada à miserabilidade) era algo que poderia ser mudado caso eles se tornassem responsável por essa mudança – através do trabalho, que seria o caminho moral para sair da situação desfavorável.

Salles (1986) nos diz que foi no bojo das discussões sobre a formação de um mercado de trabalho livre em nível nacional, em plena década de 1870, que emergiu nas classes dominantes o debate sobre a abolição da escravidão. “A instituição do trabalho livre requeria a reordenação da sociedade em nível legal”. Abolição e República se tornaram temas centrais das discussões políticas da época devido à “necessidade de resolver o problema da escravidão e a urgência de reformar o aparato jurídico-institucional da sociedade”. E, quanto à Abolição e às mudanças nas relações de trabalho, o personagem central seria o trabalhador livre, que “exigia a reorganização das relações de dominação, tornando-se urgente uma legislação que regulasse a compra e a venda da força de trabalho” - era necessário, portanto, a instituição de uma “sociedade instrumentalizada”, segundo a autora (p. 39).

Manuel de Campos Sales, quarto presidente da República (1898 - 1902), disse uma vez que seu partido, o Partido Republicano Paulista (PRP), conseguiu com que quase todos seus membros, pertencentes ao mesmo meio social, agissem pelas mesmas influências, disposições de espíritos e sentimentos. Isso teria sido alcançado através da coesão e disciplina do partido, frutos da “consciência frente às dificuldades impostas pela formação de um mercado de trabalho livre, exigindo a reformulação de uma política econômica sob a tutela do Estado” (In: SALLES, 1986, p. 41). Nesse contexto, o PRP estava incumbido de negar os interesses, as práticas e os símbolos ideológicos da monarquia, e constituir algo novo que fundamentasse a República no ideário liberal, afim de “minimizar a luta de classes através de um Estado que aparentasse ser representante da identidade social” (p. 41). Repensar as relações de dominação através do controle do Estado para o pós-Abolição era primordial, e essa missão cabia à classe dominante: caberia à República vindoura o papel de “garantir [a] manutenção da paz e da ordem, para o desenvolvimento fecundo do trabalho, para a criação da riqueza, bens morais e bens materiais que acumulados constituem o cabedal de uma nação”¹¹

¹¹ Posicionamento criticável da autora é quando ela busca justificar o pensamento liberal republicano ao dizer que, se cabia ao Estado republicano “conter a luta de classes instituindo uma ordem social capaz de

(discurso de Quintino Bocaiúva no “boletim republicano”, veiculado no jornal A Província de São Paulo de 15/5/1889; In: SALLES, 1986, p. 41).

O discurso republicano, segundo Salles (1986) e que também é argumentado por Turazzi (1989) para o contexto pós-Abolição, redimensiona a noção ideológica do trabalho não só como um agente moral, mas também começa a incutir no imaginário social traços da meritocracia: o trabalho, em sua concepção liberal, é intrínseco ao homem e somente através dele o homem pode acumular bens morais e materiais, que formam o “cabedal de uma nação”. Esta é a visão republicana do que seria um processo social de produção do progresso. O controle técnico sobre o processo produtivo e sobre a natureza (seu domínio, no caso) dessa visão deveria se manifestar na realidade por transformações decorrentes da “internalização da economia brasileira, [do] desenvolvimento da vida urbana, [da] construção de um sistema ferroviário [e da] intensificação das transações financeiras e comerciais” (p. 42).

Chalhoub (1989) enxerga a abolição da escravidão como a separação entre trabalhador e sua força de trabalho. Daí, surge para a elite a dificuldade de fazer com que o trabalhador (escravo liberto, homens livres) vendessem sua força de trabalho ao capitalista empreendedor. Era extremamente necessário dar ao trabalho um novo sentido, positivamente valorizado - ao contrário dos valores a ele atribuídos em tempos escravistas. Nesse novo momento, o trabalho traria o sentido de ordem à sociedade fazendo com que o trabalhador fosse um dos agentes dessa ordem. Seria dever do indivíduo pagar à sociedade com trabalho tudo o que aquela lhe dá – segurança, liberdade, honra.

Nesse momento pós-Abolição, o trabalho traria o sentido de ordem à sociedade fazendo com que o trabalhador fosse um dos agentes dessa ordem. Seria dever do indivíduo pagar à sociedade com trabalho tudo o que aquela (supostamente) lhe dá – segurança, liberdade, honra. Além do valor de ordem, o trabalho seria um dos principais agentes

conciliar capital e trabalho, a República tinha que necessariamente ser a ‘melhor garantia para a paz e a ordem’. Há que se pensar, também, que só numa sociedade ‘onde reinem a paz e a ordem’ existem condições objetivas para a reprodução do capital” (grifos meus, p. 42). Na verdade, esta é uma verdade criticável, justamente por revelar que os parâmetros para a reprodução do capital(ismo) se dão por uma ideia específica de paz e ordem - a mesma paz universal kantiana que, para ser realizada, necessita do controle (domínio) de povos vistos como menos civilizados. Essa noção de paz e ordem aplicada à reprodução do capital é uma das coisas que fundamentam tanto o capitalismo racial quanto a cidade hostil: o estabelecimento de normas sociais e de ordenamento urbanas que favorecem aos interesses de grupos dominantes que, por suas vezes, se põem como atores facilitadores da produção capitalista do espaço urbano.

moralizadores do indivíduo: “quanto mais dedicação e abnegação o indivíduo tiver em seu trabalho, maiores serão os seus atributos morais” (CHALHOUB, 1989; p. 44). Como os indivíduos recém-libertos eram vistos como desprovidos de senso de moralidade, eram também tidos como elementos nocivos à sociedade. Nesse caso, somente o trabalho poderia regenerar o indivíduo e a sociedade de todos os valores negativos carregados pelos negros libertos e homens livres, como reflete a fala do então deputado Rodrigues Peixoto, no ano de 1888:

“o trabalho foi considerado o primeiro elemento de uma sociedade bem organizada. Cada membro da comunidade deve a esta uma parte do seu tempo e de seu esforço no interesse geral, cuja inobservância apresenta gravidade, o que autoriza de certo modo a intervenção do Estado” (In: CHALHOUB, 1986, p. 70).

Abreu (2000) afirma que

A abolição da escravidão contribuiu para aumentar o enorme caldeirão [que era o Rio de Janeiro]. Livres dos senhores, os antigos escravos procuravam adaptar-se à nova situação. Para as elites do período, a massa de antigos escravos representava um perigo potencial. Não são poucos os cronistas da época a se referirem com desdém aos costumes dos negros. A capoeira, o candomblé, as romarias e os batuques representavam a barbárie ameaçadora das ruas, que era preciso controlar, disciplinar, civilizar. (p. 178)

Já Costa (2004) diz que

um ponto crítico nesse tipo de análise [da relação entre o modelo de produção social e os mecanismos de controle social] é entender a relação entre as mudanças na estrutura produtiva e a transformação da superestrutura política responsável pelo controle social",

superestrutura essa que, como já foi dito anteriormente, carrega seu próprio conjunto de valores e crenças. O autor diz ainda que é necessária uma análise da persistência de formas de controle social supostamente feudais ou escravocratas numa economia capitalista, não só do ponto de vista de como tais mudanças desafiam o antigo sistema de controle social, mas também de como esse sistema de controle social obstrui tais mudanças sociais (p. 44).

Nesse período pós-Abolição, as discussões políticas giravam em torno da elaboração de projetos de lei que reprimissem a ociosidade e controlassem a suposta vadiagem da população negra. Tais discussões eram muito influenciadas por ideias trazidas da

Europa. O termo “classes perigosas” foi cunhado pela inglesa Mary Carpenter na década de 1840 para designar os grupos sociais formados à margem da sociedade civil. Faziam parte dessas classes perigosas pessoas que houvessem ido à prisão ou que tivessem optado por obter seu sustento e/ou de sua família através do não-trabalho ou de pequenos furtos – ambas opções punham o indivíduo às margens da Lei. Da França, um dos principais pensadores mais utilizados pelos vereadores e deputados brasileiros à época foi H. A. Frégier, chefe da polícia de Paris que enquadrava nas classes perigosas aqueles que fossem propensos à criminalidade. Ele procurava descrever os “malfeitores” da cidade de Paris, mas nessa tentativa acabou por descrever as condições de vida dos mais populares – e daí entendeu que seria mais prudente não prosseguir com suas análises sem antes resolver esse impasse. No Brasil, porém, sua influência seguiu de forma indiscriminada. Políticos brasileiros tomaram suas próprias conclusões a partir de suas ideias – de maneira lógica.

“(…) pois quando o vício não é acompanhado pelo crime, só o fato de aliar-se à pobreza no mesmo indivíduo constitui um justo motivo de terror para a sociedade” – Frégier, citado na Câmara dos Deputados do Rio de Janeiro na sessão de 10 de julho de 1888, pouco menos de dois meses após a Abolição da escravidão (In: CHALHOUB, 1986, p. 76)

Nesse sentido, a ambulância era vista como antimoderna pelas classes dominantes e, por isso, era fortemente perseguida nas ruas centrais da cidade. Os ambulantes, obviamente, eram enxergados como parte dessas “classes perigosas”. Fosse pela forma estética (a formação das paisagens humana e urbana) da apropriação do espaço urbano daqueles trabalhadores ou pelas pequenas aglomerações formadas no entorno deles, os ambulantes eram vistos, inicialmente, como uma ameaça às ordens urbana, social e moral. Jornais diversos chamavam a atenção nominalmente dos delegados e outras autoridades para que problemas fossem resolvidos em determinados locais da cidade; costumeiramente esses problemas eram resumidos à presença tida como indesejada por alguns moradores, que eram enquadrados pelas autoridades policiais, enfim; a presença de “ébrios”, “vagabundos” e “desordeiros” que, como ressaltam Arantes (2009) e Cruz (2010), ameaçavam a civilidade prezada pela sociedade da época, pondo as famílias em estado de alerta. Tendo como base alguns relatos em jornais e registros oficiais, pode-se concluir que pequenos pontos de venda seguiram sendo lugares de reunião destes “vagabundos” e “ébrios”.

O fato de serem "desocupados" é relevante para entender a maneira como esses personagens são lidos socialmente pela sociedade e pelas autoridades. O exercício da capoeiragem, o consumo de bebidas alcoólicas, somadas à acusação de desemprego, davam aos indivíduos pobres a marca de suspeitos e de presença indesejada. Eram sempre motivo de queixa dos moradores pois "produziam as brigas e turbulências, as algazarras e correrias, praticando 'exercícios de capoeiragem' (...), os 'sambas', as 'molecagens' (...), quando não assaltos e furtos"; eram sempre, portanto, motivo de desordem pública.

A força motriz para a resolução do problema era a repressão da ociosidade como uma questão de "salvação nacional". Para os grupos hegemônicos, um indivíduo pobre tinha o vício e a ociosidade dentro de si e, por isso, seria considerado um perigo social. E para pensar a salvação nacional atrelado ao controle psicossocial é necessário não só ao ideal modernizador da burguesia industrial e política, como também às ideias republicanas da virada do século XIX para o século XX¹². Sobre a formação da República no ideário político da elite brasileira da segunda metade do século XIX, Salles (1986) comenta que

a República como proposta política fundamentada no projeto liberal de uma fração da classe dominante dos proprietários rurais foi engendrada em meio ao processo histórico de consolidação das relações sociais capitalistas e da reestruturação do Estado brasileiro (p. 39-40).

As repercussões dessa relação historicamente localizada nas relações sociais e de trabalho na vida da população brasileira são diversas, nos permitindo inclusive a entender melhor o que seria o caso do capitalismo racial brasileiro e das próprias relações étnico-raciais brasileiras.

De fato,

o universo ideológico das classes dominantes brasileiras na agonia do Segundo Império e, depois, durante a República Velha parece estar

¹² O movimento republicano brasileiro foi, essencialmente, movido por interesses de classe diante das transformações da sociedade brasileira pré-Abolição que tinham como fim a implementação e desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Elaborar um plano político que articulasse o setor econômico com o controle social era fundamental para que esse plano se realizasse. Por isso, a questão da escravidão era muito cara nas discussões políticas internas do movimento; reelaborar as relações de dominação, de trabalho e nisso ainda entender como a figura do trabalhador livre seria inserido na sociedade era imperativo e urgente. Ser a favor da Abolição era um caminho, até mesmo por possibilitar o surgimento de um mercado consumidor.

dividido em dois mundos que se definem por sua oposição um ao outro: de um lado, há o mundo do trabalho; do outro, há o mundo da ociosidade e do crime (CHALHOUB, 1989; p. 49).

Este segundo mundo é aquele que era cada vez mais marginalizado pelos discursos e práticos de políticos e elites. A repressão era a única resposta possível a esse mundo tido como amoral, caótico e vadio; o controle, por vezes com uso de violência, era visto como ferramenta necessária para garantir tanto a ordem urbana quanto o progresso idealizado pela burguesia industrial em formação. Cria-se uma imagem extremamente binária, em que de um lado da linha há o correto, o “cidadão de bem”, e do outro o indesejável, o criminoso, ou então uma hierarquia onde os proprietários/patrões estão no nível mais alto da sociedade, enquanto o indivíduo ocioso está no nível mais inferior.

Para Turazzi (1989), o sentido ideológico da correlação entre a situação socioeconômica e as qualidades morais de um indivíduo estavam contidas num campo mais amplo de ideias que, articuladas entre si, tornavam legítimos tanto os preconceitos contra os pobres (que em sua maioria eram os negros que haviam sido escravizados) quanto o projeto de dominação das camadas dominantes da sociedade. Chalhoub (1996) enxerga a abolição da escravidão como um momento de separação entre trabalhador e sua força de trabalho. Daí surge para a elite a dificuldade de fazer com que o trabalhador (escravo liberto, homens livres) vendesse sua força de trabalho ao capitalista empreendedor, de maneira em que o trabalho ganhasse um novo significado para o agora empregado, mas que se mantivesse, de certa maneira, a mesma concepção senhorial do trabalho. Trazendo novamente a urgência de ressignificação psicossocial do trabalho, o autor levanta uma hipotética, mas consciente e condizente questão feita pelo poder público e pela nova burguesia empresarial carioca: “com a desagregação da escravidão, e a conseqüente falência das práticas tradicionais, *como garantir que os negros, agora libertos, se sujeitassem a trabalhar para a continuidade da acumulação de riquezas de seus senhores/patrões?*” (p. 24; grifo meu).

Havia, portanto, uma preocupação geral da elite com a liberdade recém-concedida à população negra, que irá rapidamente se converter em novas formas de aprisionar essa mesma população negra. O *medo branco* cria, portanto, através de uma série de equipamentos de intervenção objetiva e de estigmatização no tecido social, um racismo não mais explícito, mas subjetivado, mascarado – que denominei anteriormente de terror branco. É daí que fica bastante evidente a diferenciação entre *corpos negros* e

corpos escravizados: uma diz respeito à dignidade cidadã, enquanto a outra diz respeito ao *status* social, ao seu grau de liberdade. Desta maneira, as pequenas trocas comerciais, como realizadas pelos negros de ganho no período escravocrata, agora não mais economicamente interessantes à elite social carioca, seria entendida como algo marginal e criminalizável.

Cruz (2010) nos lembra que a normatização social burguesa tem fins outros para além do simples controle físico dos corpos negros quando afirma que

a necessidade de intervenções públicas para o reordenamento socioterritorial do Rio republicano no início do século XX esteve orientada pelas tentativas de normatização e controle de práticas tidas como 'rurais' e 'insalubres', assim como pelas críticas e combate aos modos de apropriação da cidade que, sob o olhar de parte dos moradores e imprensa carioca, representavam o 'passado africano' da capital federal (p. 45).

e que

no contexto pós-emancipação e republicano as disputas e os confrontos que se estabeleceram entre diversos atores (homens e mulheres 'pretos', 'pardos' e 'brancos') e classes sociais tiveram a dimensão espacial como um de seus objetos centrais: a possibilidade de circulação pelas ruas e de inserção e permanência nas áreas do Rio republicano, bem como de ocupação de antigas habitações e organização de uma vida coletiva por certas categorias de pessoas eram alguns dos fatores que transformavam determinadas áreas da cidade em 'higiênicas' e 'civilizadas' - urbanizadas – ou não" (CRUZ, 2010, p. 50).

Vemos um exemplo claro desse significado moral do trabalho em “A alma encantadora de ruas”, de João do Rio, onde encontram-se crônicas publicadas pelo autor entre 1904 e 1907. Na segunda parte do livro, João do Rio aponta as características que mais o marcam d’o que se vê nas ruas. Os primeiros componentes dessa paisagem que ele aponta são as chamadas pequenas profissões. Ele as apresenta quando, em um passeio a conversa, o cigano finalmente consegue realizar a venda. A imagem do cigano atordoado Eduardo, que o chama, secretamente para João, de “refinado ‘vigarista’”. É aí que João arremata, firme:

“Oh!, meu amigo, a moral é uma questão de ponto de vista. Aquele cigano faz parte de um exército de infelizes a que as condições da vida ou do próprio temperamento, a fatalidade, enfim, arrasta muita gente.

(...) É quanto basta uma moral. Não sejamos excessivos com os humildes.” (p. 43-44)

Era 1907 e um vendedor ambulante (ou algo parecido com isso) já era julgado como um “refinado ‘vigarista’”. Era uma “profissão ignorada”, decerto. Havia algo neles que os botava à parte da sociedade. Talvez o status de estrangeiro, ou o fato de exercerem “profissões sem academia”, como diria Eduardo mais adiante. Se para Simmel *apud* Rezende (2013) a concepção de sociedade baseia-se na ideia de que ela se forma através da interação entre indivíduos e que interagir é relacionar sua condição com a do outro, isto é, levar em conta que toda interação carrega um contexto em que os indivíduos se identificam e um outro em que se inserem no momento da interação, pode-se aferir que, pelo menos da parte de Eduardo, aquela figura insistente na venda nem fazia parte da mesma sociedade que ele, já que bastou um pré-julgamento para que qualquer aproximação fosse uma atitude totalmente descartada. “Até parece que não estamos no Rio de Janeiro...” (p. 44), ele completa, como se tais atividades não fizessem parte daquela cidade que era capital do Brasil. Tal fala dá lugar a valores cada vez mais cosmopolitas, convergindo para um ideal universalizante de civilidade: uma cidade que via o início da decadência do poder agrícola cafeeiro e o surgimento de ideias pró-modernização da cidade. Era o início de um longo e conturbado processo de intensificação da urbanização do território do Rio de Janeiro – e as pequenas profissões não deveriam fazer parte dele.

Milton Santos (2013) distingue desenvolvimento econômico de crescimento econômico. Para ele, o primeiro se observa quando há, de fato, progresso econômico, mas acompanhado da redução das taxas de desigualdade sociais e do aumento da qualidade de vida através do melhoramento da estrutura urbana; já o segundo se manifesta como o aumento do volume puramente econômico, sem estar associado, necessariamente, a melhores condições sociais para a população. É possível observar neste o último que “o fetiche do progresso econômico e a expansão do mercado de imóveis têm sido ideologicamente apontados como a resolução de todos os problemas sociais” (Oliveira, 2011; p. 130).

É conveniente fazer nesse momento um diálogo entre o republicanismo trazido pela autora e a colonialidade do poder de Quijano (2005). Essa ideologia política seria o princípio da pavimentação da colonialidade do poder para um Brasil pós-Abolição,

tendo os preceitos liberais de economia e de normatividade da vida como instrumentos únicos e indispensáveis para a busca pelo progresso e desenvolvimento, e para a construção de uma sociedade humanizada - obviamente dentro de uma visão enviesada pela classe dominante. “Fazendo uso do conjunto de regras e normas fornecidas pela ‘ciência’”, o autor diz, “a classe, enquanto agente político, deve aplicá-las à sociedade, conformando-a aos pressupostos teóricos capazes de promover o desenvolvimento histórico do social no sentido do progresso” - exercendo, aí, sua hegemonia política e cultural, caminhando sempre em direção ao desenvolvimento social balizado por limites de ordem e lei estabelecidas por essa mesma hegemonia. A regência dessas sociedades por classes dominantes que usam de forças históricas para imprimir seu próprio ideal social, “o interesse da classe aparece necessariamente como o interesse da Nação. A ordem assegura a estabilidade social necessária à reprodução do capital” (p. 43). Com isso, “ao representarem o progresso, visavam legitimar a sua função história de agentes políticos por excelência, cuja tarefa era a de encaminhar a nação rumo à Civilização, último de todas as sociedades” (p. 50).

Nesse contexto, somente o trabalho poderia regenerar o indivíduo e a sociedade de todos os valores negativos carregados pelos negros libertos e homens livres. Aqui podemos observar uma alteração da configuração das relações verticais étnico-raciais, isto é, um aprimoramento do discurso racista (o pensamento, entretanto, segue o mesmo): somente é descartável o negro que não estiver contribuindo para a ordem social e para o progresso econômico do país; este ainda *pode* morrer. Aquele que não se encaixar na vida social a partir da normatividade eurocêntrica e seguindo as relações de trabalho impostas pela burguesia, é, sim, considerado uma ameaça, um *vadio* – parte das classes perigosas - e *deve* ser eliminado. E em poucos momentos históricos vimos esse discurso com tanta força quanto durante as reformas urbanas do início do século XX, e o uso ideológico da modernidade como ferramenta republicana de controle foi fundamental para isso. As camadas dominantes da sociedade urbana brasileira, visando ter relevância na divisão internacional do trabalho (que se tornava cada vez mais fundamental para o progresso econômico de um país) se viam na necessidade de resolver uma equação que harmonizasse a psicoesfera de todas as classes sociais em convergência a um só objetivo. A solução encontrada foi entender a pobreza como um “mal necessário” para o progresso e introjetar essa ideia nas camadas mais populares (e numerosas) através de valores e práticas sociais que legitimassem a concepção de

mundo tida pelas camadas burguesas que se concretizavam nas cidades. Nesse momento, a pobreza foi transformada numa virtude que seria exercida através do trabalho em prol do crescimento econômico, da ordem urbana e da extirpação da suposta desordem urbana provocada pelos populares.

Foram muitas as práticas de desarticulação e atrofização da população negra urbana. Logo em 1889 foi implantada a Lei dos Vadios e da Capoeira, que criminalizava a capoeira (uma das principais práticas de sociabilidade negra) e cidadãos que não andassem com identificação ou não estivessem formalmente empregados (a maioria da população negra, visto que não houve qualquer tipo de política pública de incentivo à inserção dela no mercado de trabalho formal). A legislação republicana, elaborada totalmente a partir da razão branca colonizadora (modelos de sociedade, política e economia iluministas, lógicas kantianas de concepção do branco e do negro, uso deliberado e tendencioso de autoridades repressivas), visava tão somente a manutenção do status quo e dos mesmos grupos sociais no poder para materializar modelos de cidade e de sociedade específicos que não contemplavam a maioria da população.

Valladares (1994) diz “que os médicos haviam diagnosticado [os cortiços] como o foco das epidemias era também, e sobretudo aos olhos da elite política nacional, ‘o berço do vício e do crime’ pois aí que residia e se concentrava o que se chamava de ‘classes perigosas’” (p. 86). As ruas próximas aos cortiços eram consideradas extensões destes. Eram o principal espaço de socialização de seus moradores e personagens que “ameaçavam” as leis, os bons costumes, a ordem. A rua era o domínio das classes perigosas.

Por isso, a via pública era, além de palco de constantes conflitos de vendedores ambulantes que disputavam pontos de venda, local de confronto entre população e policiais, principalmente após a criminalização da vadiagem e da mendicância. Foi um processo de intensa vilanização dos cortiços, de seus moradores e suas outras formas de apropriação e uso do espaço, tidos como desordeiros e nocivos à saúde pública urbana. Até mesmo a Revolta das Vacinas de 1904, resposta popular à violenta imposição sanitária liderada por Oswaldo Cruz e por toda a influente comunidade médica carioca, sofreu com a estigmatização da vadiagem. Era dito publicamente, por políticos e pela imprensa, que aqueles que participavam dos protestos faziam parte das classes perigosas, da margem da sociedade; aqueles que não participavam do movimento social

eram, sim, brasileiros de verdade, o verdadeiro povo. Segundo intelectuais da época, a Revolta das Vacinas foi um movimento puramente de vadios, sem envolvimento dos verdadeiros trabalhadores – o que não reflete a realidade.

É de extrema importância jogar luz ao fato de que, no discurso republicano, a Abolição tinha uma função muito mais complexa e controversa do que a que temos hoje em dia quando pensamos no evento em si. Não há espaço para romantização, como advertia Joaquim Nabuco, para quem a intenção dos abolicionistas era “conciliar todas as classes e não indispor uma contra as outras”. O historiador, jornalista e diplomata ainda afirma, no mesmo momento, que a propaganda abolicionista não era direcionada aos escravizados. De forma comedida e parcial, ele defende que esse direcionamento

seria uma covardia, inepta e criminosa, e, além disso um suicídio político para o partido abolicionista, incitar à insurreição, ou ao crime, homens sem defesa, e que a lei de Lynch, ou a justiça pública, imediatamente haveria de esmagar. Covardia, porque seria expor outros a perigos que o provocador não correria com eles; inépcia, porque todos os fatos dessa natureza dariam como único resultado para o escravo a agravação do seu cativeiro; crime, porque seria fazer os inocentes sofrerem pelos culpados, além da cumplicidade que cabe ao que induz outrem a cometer um crime; suicídio político, porque a nação inteira - vendo uma classe, e essa a mais influente e poderosa do Estado, exposta à vindita bárbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao nível dos animais e cujas paixões, quebrado o freio do medo, não conheceriam limites no modo de satisfazer-se - pensaria que a necessidade urgente era salvar a sociedade a todo o custo por um exemplo tremendo, e este seria o sinal de morte do abolicionismo de Wibeforce, Lamartine, e Garrison, que é o nosso, e do começo do abolicionismo de Catilina ou de Espártaco, ou de John Brown (s/ p., 2000).

Seguindo o argumentado tanto por Nabuco quanto por Salles, o abolicionismo seria um movimento de libertação mais do branco e menos do negro: “ao visar a extinção da escravidão, procura construir um discurso através do qual as classes pareçam conciliadas, promovendo a ideia de harmonia nacional. É enquanto interesse do ‘senhor’ que os republicanos entendem a questão abolicionista” (SALLES, 1986. p. 45). No pós-Abolição, na virada do século XIX pro XX, isso se traduz em políticas públicas severas com as camadas mais pobres da sociedade urbana brasileira, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, foram extremamente severas. Na capital carioca, reformas urbanas tiveram um grande impacto na dinâmica da vida daqueles que há pouco haviam deixado de ser escravos e nos homens livres. A força da comunidade médica dentro da

vida política carioca era grande o suficiente para lançar e legitimar o discurso que caracterizava a cidade como um “inferno social”, uma capital de epidemias e de doenças fatais que assolavam a qualquer morador. A Reforma Pereira Passos no início do século XX e as campanhas sanitárias encabeçadas pelo médico Oswaldo Cruz são as mais impactantes medidas políticas observadas à época na vida da população urbana – Velloso (1990) diz que esta primeira foi a forma que o regime republicano encontrou de fazer prevalecer a “Europa Possível” do então prefeito sobre o risco de africanização da cidade a partir da já relevante Pequena África.

É válido lembrar o que distingue *diferença* de *desigualdade*. A primeira desenha uma linha intransponível entre o Eu e o Outro, enquanto a segunda sugere a possibilidade de deslocamento, reversão. A condição escrava mbembiana seria, portanto, ao menos hipoteticamente, um estado de desigualdade, isto é, a partir do momento em que a Escravidão é abolida, a população negra teria de passar a ter direitos sociopolíticos, direitos de controle do próprio corpo e direito à habitação. Porque, então, esses direitos não lhes foram dados a partir de maio de 1888? Porque novas formas de controle social foram elaboradas pelo poder hegemônico não apenas político, mas social? Como essas novas formas foram mobilizadas? E direcionadas a quem? (Essas são algumas das perguntas que pretendo responder durante o trabalho.)

Fato é que a *desigualdade* que separava livres de escravizados estava posta apenas num plano constitucional. No plano psíquico-social, os corpos antes escravizados não deixam de ser corpos negros. Relembre o exercício que lhe sugeri anteriormente; os estigmas associados aos corpos escravizados numa sociedade escravocrata não somem do tecido social de uma hora pra outra, ainda mais quando muito se faz para que eles ainda sejam lidos como ameaça ao poder e à ordem - e que ainda se deseja que eles se mantenham subalternos. São postos diversos obstáculos nesse processo de reversibilidade, o que caracteriza a distinção entre negros e não-negros não mais como uma desigualdade, mas como uma diferença.

Allain de Tocqueville, cientista político e historiador francês conservado, tem como uma de suas principais obras “A Democracia na América” (1835). Sennet (2014) recupera a crítica de Tocqueville à democracia na América do Norte como um dos elementos importantes para entendermos “O Declínio do Homem Público”. Para Tocqueville, num regime democrático, os Outros (a população escravizada) passariam a

ter os mesmos direitos que a parcela da população que desenhava a ordem sociopolítica estadunidense. Tocqueville reconhecia que para alcançar uma democracia real seria necessário que a intimidade desses Outros passasse a fazer parte do Estado, da regulação legisladora - o que potencialmente seria uma ameaça à ordem estabelecida pela branquitude, visto que a lógica de vida negra passaria a ser co-autora institucional da democracia estadunidense. Esse temor de Tocqueville expressa o próprio medo branco da burguesia que exerce o poder também no Brasil. A resposta a esse medo branco é a estruturação de formas de dominação e exclusão social de forma a tentar imobilizar e incapacitar movimentos de resistência e revolução popular em diversas frentes possíveis, gerando hostilidades diversas nos campos espacial e das relações sociais - o que chamo aqui de *terror branco*.

E isso não se recai apenas aos corpos negros, mas também às marcas da vida negra impressas na cidade. Tudo o que era praticado pela população negra enquanto escravizada passa a carregar ameaça ao modo de vida da branquitude. Os traços da vida negra, mais do que nunca, são mal vistos pela hegemonia social, que enxerga no controle social não apenas um instrumento de contenção dos corpos biológicos, como também uma forma de impedir que os caracteres culturais da população negra se consolidem, espalhem e se manifestem no espaço urbano carioca. Ainda no raciocínio de Mbembe, é possível dizer que aos corpos negros resta a redução do corpo ao seu aspecto puramente biológico - esvaziamento humano, moral, cultural, civilidade e estatuto político. Daí é tão importante trazer à luz os debates não só sobre o genocídio físico da população negra brasileira, mas também sobre epistemicídio (tentativas de apagamento de formas negras de ver e se relacionar com o mundo) e de etnocídio (tentativas de apagamento das culturas oriundas do continente africano), pois antes da violência física, há aquelas simbólicas, em contextos psíquicos onde “o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (MBEMBE, 2018, p.17), isto é, o indivíduo negro. Fato é que, segundo Silva (2021)

“(…) colonialismos, escravismos e abolicionismos sem direitos são condicionantes estruturais da constituição de proletariados e burguesias latino-americanas, bem como os limites da legalidade democrática e os capitalismo dependentes que são instaurados no período pós-colonial” (p. 47).

São debates importantes para minha pesquisa pois parto da hipótese de que a prática da ambulante no Rio de Janeiro, isto é, da venda de produtos nas ruas por vendedores ambulantes, é mais uma herança cultural das práticas comerciais exercidas por negros africanos ainda em África (como nos dizem autores como Apter, 1970, e Velloso, 1990) do que uma forma de sobrevivência puramente financeira como entendemos hoje. Na verdade, pretendo mostrar que há uma mudança de sentido da ambulante ao longo do tempo; suponho uma ruptura de sentido do uso e da apropriação do espaço para práticas comerciais, visto que para negros africanos o comércio e os mercados (lugares de comércio) eram concebidos de uma forma diferente do que a concepção europeia, hegemônica.

Acho curioso notar que a palavra “racismo” chegou ao Brasil apenas na década de 1930. Até então, a construção da diferença (e a luta negra) usavam o termo “preconceito racial”, como podia ser observado nas primeiras páginas do jornal A Raça, da Frente Negra Brasileira. As primeiras menções ao termo “racismo” no Brasil diziam respeito ao regime nazista hitlerista, contemporâneo ao governo varguista brasileiro que, por sua vez, teve como uma de suas características mais fortes a busca pela constituição de uma identidade brasileira nacionalista - período em que surgiu o discurso da democracia racial brasileira. Algo que é pouco falado sobre é o teor racista (ou “racialmente preconceituoso”, para adaptar aos termos da época) de algumas de suas leis. Por exemplo: se durante a década de 1920 o sistema educacional brasileiro era, segundo Pereira (2014), era estruturado para selecionar, e não para formular, seguindo um modelo mais propício para a que os mesmos grupos sociais seguissem se beneficiando do privilégio de acesso à educação. Foi na Constituição de 1934, pela primeira vez, que esse acesso se tornou obrigatório para toda a população; entretanto, o tipo de oferta de educação à classe trabalhadora não lhe deveria conceder a possibilidade de ascensão social.

Em contextos de hitlerismo e Segunda Guerra Mundial, o Brasil se torna um tipo de oásis da harmonia social (racial) no mundo. A exemplo disso, podemos citar as cartas do escritor austríaco Stefan Zweig em vista de sua primeira visita ao nosso país. Tal foi sua admiração a tudo o que ele viu na cidade do Rio de Janeiro que o levou a escrever o seguinte:

“Mas o surpreendente é que essas casas pobres [nas favelas] não parecem trágicas, tampouco angustiantes. Pois elas se encontram

livres, com a vista mais linda do mundo, no meio do verde, exatamente na mesma altura e na mesma via que as mansões luxuosas, e é possível entender por que as pessoas aqui nessas cabanas ou casas de pau-a-pique estão mais satisfeitas do que em uma moderna caserna de aluguel, pois aqui estão livres, podem andar seminus e fazer o que lhes aprouver (...). Dessas favelas eu tive as vistas da baía que são tão bonitas quanto as das mais belas mansões, é a mesma floresta e a mesma natureza que cresce tanto ao redor da cabana de madeira como do palacete... “ (2016, p.XX)

Nota-se que Zweig chegou a se mudar com sua esposa para o Brasil, país que se referia como “o país do futuro”. E veio justamente enquanto um judeu fugindo do regime nazista. Difícil enxergar um país onde negros e brancos parecem conviver harmoniosamente quando se vem de um continente em guerra motivada por razões e morais racistas, certo?

Isso reforça o fato do quão estruturante para o comportamento social é a razão branca de conceber a realidade. Aliás, não apenas concebê-la, mas materializá-la. Costurar o que vemos com o que processamos da realidade de formas bastante subjetivas, profundos, a ponto de considerarmos essa realidade como natural, imutável, jamais passível da possibilidade de questionamento. O que ocorre é normatização da vida pública a partir de balizamentos políticos e religiosos, delimitados por interesses de raça, classe, gênero e sexualidade, favorecendo uma determinada concepção da vida social pública que preserva hierarquias diversas ao atacar determinados símbolos e figuras sociais - hostilidades. Essa é a natureza real dos conflitos urbanos, de uma forma não romantizada como na visão de Zweig: cidades que se tornam hostis para grupos historicamente marginalizados, que detém pouco ou nenhum acesso às instituições detentoras dos poderes de decisão.

Em outras palavras, a normatização da vida pública é a premissa para uma cidade hostil. É uma normatização (e conseqüente hostilidade) estimulada em pelo menos três esferas: pela sociabilidade (seio familiar, dos ambientes escolares e de trabalho e espaço público), pelas artes e meios de comunicação (cinema, música, novelas, imprensa, telejornais etc.) e pelos instrumentos de poder (instituições políticas, mercado de trabalho). Esses estímulos fazem com que nós, enquanto indivíduos públicos, estejamos sempre dispostos a julgar, mas também numa constante auto censura pois sabemos que também estamos expostos ao julgamento alheio.

Outro autor que Sennet (2014, p. 53) mobiliza é Trilling, que aborda a autenticidade da vida privada (autenticidade entendida como “a exposição direta a outrem das próprias tentativas de uma pessoa ao sentir”) a sinceridade da vida pública (sinceridade entendida como “a exposição em público daquilo que é sentido em particular”). A autenticidade acaba por corroer o disfarce e a autorrepressão. O autor prossegue: “as ideias de que a humanidade poderia consistir em manter sentimentos ofensivos para com outra pessoa, de que disfarce e autorrepressão podem ser moralmente expressivos, deixam de ter sentido, sob a égide da autenticidade”. E isso cria um desafio: como expressar sua autenticidade (intimidade) publicamente se ela parte de premissas opressoras (racistas e machistas, no nosso caso)? Ter domínio das instituições e equipamentos simbólicos de poder e usá-los para materializar um discurso é fundamental para responder a este questionamento, e “controle social” volta a ser um termo importante. Afinal, como inspirar confiança na vida pública quando seu corpo carrega estigmas que te distingue socialmente enquanto *moralmente diferente*?

O que se cria a partir desse controle social, para além da autorrepressão, é uma economia moral que limita a população negra os corredores de subalternidade e subcidadania. Os contextos políticos mudam, as palavras dos discursos mudam, mas o que rege a ordem sociopolítica é a mesma coisa de sempre: a razão branca. A partir de uma cosmovisão eurocêntrica, produz-se conhecimento, normas e formas de intervenção (produção do espaço e de controle social) enviesadas e que não necessariamente contemplam a pluralidade de apropriações do espaço presentes numa sociedade - e que, como vimos, as hostiliza em muitos dos casos. Depois disso, anuncia-se esse conhecimento, essas normas e as formas de intervenção, o que muitas vezes estigmatiza grupos sociais e seus territórios (ou seja, continua-se essa hostilização). Por fim, todas essas normas são sentidas de formas diferentes, obviamente, posto que uma sociedade moderna capitalista é heterogênea.

Durante a escravidão, a maior parte da população negra não tinha onde morar e, nas exceções, tinham suas moradias perseguidas pelas autoridades. Após a Abolição, com a ausência de políticas habitacionais voltadas para essa população recém-liberta, os cortiços, alternativas de moradia para esta parte da população, também foram intensamente perseguidos e extintos do espaço urbano central da cidade; a outra alternativa, as favelas, não foram extintas, mas são perseguidas até hoje e de formas extremamente perversas, seja por remoção, associação ao tráfico de drogas para

justificar posteriores operações policiais ou até mesmo pela simples falta de eficiência na prestação de serviços básicos como educação, mobilidade urbana e saneamento básico.

Desde o século XIX, a gestão urbana (e, posteriormente, o planejamento urbano) alinhou os interesses do poder público com os da camada de maior renda da sociedade, de modo que a produção do espaço urbano se deu em prol da entrada do capitalismo nas cidades. Como consequência desse alinhamento (não-democrático) de interesses, aqueles com pouco ou nenhum poder aquisitivo ficaram excluídos das tomadas de decisão em torno do direito à cidade e foram cada vez mais geograficamente marginalizados dentro da cidade. A ocupação do solo em baixo grau técnico instaurou-se como uma prática comum, mas a partir de um processo de expulsão iniciado pela ideologia das elites sociais. Por isso, Tângari (2019) questiona,

“Qual a recorrência de padrões de ocupação espacial e dos tipos de paisagem produzidas? (...) O que essas divergências e convergências ajudam a nos fazer entender sobre a segregação espacial (...), a vulnerabilidade da ocupação, a fragilidade dos suportes, (...) os impactos decorrentes?” (p. 167)

Em poucas palavras, o terror branco, produto do medo branco, cria uma cidade hostil para a população negra (e outros grupos marginalizados ao longo da história).

Exemplo disso foi o viés eugenista explicitado nas políticas educacionais do governo Vargas (D'ÁVILA, 2015; ROCHA, 2014). De forma semelhante ao defendido aos membros fundadores da LDN citada anteriormente, nomes defensores da eugenia como ideologia acreditavam na educação como meio de cortar a imoralidade e os desvios da sociedade, mas partindo da premissa de que “quem é bom nasce bom”. Renato Kehl, um dos maiores nomes do pensamento eugenista brasileiro (ao lado de Octavio Domingues, Toledo Piza e Monteiro Lobato), defendia que a educação acadêmica encontrava limitações, visto que ela não conseguiria ser eficiente com “gente doente ou indomável”, com quem, segundo o editor do Boletim da Eugenia em publicação do mesmo em setembro de 1929, “a educação esbarra, impotente, em muitos casos, não conseguindo domesticar um indócil, cuja constituição é resultante de um processo hereditário irremovível” (KEHL *apud* ROCHA, 2014, p. 5). Já para geneticista Octavio Domingues deveria ser estimulada uma consciência eugênica no brasileiro dentro de

todas as etapas da educação, e que somente através dela seria possível um certo controle de heranças e uma melhor seleção do que passaria por gerações adiante.

O próprio então presidente Getúlio Vargas, em mensagem lida à Constituinte de 1933, dizia que as grandes nações alcançaram um progresso superior devido à educação do povo nos sentidos “físico e moral, eugênica e cívica, industrial e agrícola, tendo por base a instrução primária de letras e a técnica e profissional” (VARGAS, 1938, In: ROCHA, 2014, p. 9). O artigo 138 da Constituição federal do ano seguinte incumbia à União, aos Estados e aos Municípios o estímulo à educação eugênica. E é interessantíssimo que isso tudo está em discussão ao mesmo momento em que o autor Gilberto Freyre publica o livro “Casa Grande e Senzala” (1933), provocando ataques a projetos de embranquecimento da população brasileira, ao mesmo tempo que fazia surgir um discurso de democracia racial que foi, aos poucos, sendo muito utilizado pelas elites e classes políticas e bem visto aos olhos estrangeiros (principalmente num contexto de crescente do regime nazista hitlerista)¹³. De fato, como afirma Souza (2018),

a sociedade cultural e racialmente híbrida de que nos fala [Gilberto] Freyre não significa, de modo algum, igualdade entre as culturas e raças. Houve domínio e subordinação sistemática, melhor, ou pior, no caso, houve perversão do domínio no conceito-limite do sadismo (p. 172-173)

Num outro exemplo muito simples, pensemos no papel da imprensa carioca. Ela própria traduz bem esse medo branco e a concepção de sociedade e de relações a partir da razão branca. Enquanto premissa, a imprensa se usa da palavra escrita para materializar narrativas e discursos significadores, o que não fazia parte das culturas africanas iorubá e bantu, mais pautadas no poder da oralidade e reverência à ancestralidade (a figura do griô - “guardião da palavra” - representa bem isso). As formas de comunicação, seja pelo letramento ou pela oralidade, influenciam diretamente na eficácia da reprodução

¹³ Dentre as cartas de Stefan Zweig, há uma passagem que demonstra bem como a falsa harmonia racial era vista como algo bem verdadeiro aos olhos estrangeiros: Quanto às pessoas, Zweig se encantou com uma convivência harmônica da variedade étnica e pela abundância de fisionomias: "Quantas raças na rua, o negro senegalês e o europeu em seu terno bem-alfaiatado, os índios com seu olhar melancólico e os cabelos lisos e pretos e, entre eles, em centenas e milhares de tons, os mestiços de todos os povos e nações: mas tudo isso não se divide em bairros, como em Nova York e outras cidades, aqui preto, ali branco, aqui mestiço, ali italiano, lá brasileiro, acolá japonês, mas tudo isso em constante conagraçamento, e a rua vira um espetáculo contínuo pela abundância de fisionomias. Que arte existe aqui de se atenuar as tensões sem destruí-las! Manter a diversidade sem querer ordená-la e organizá-la forçosamente!" (ZWEIG, 2016, p. 51).

social (a relação entre homem, tempo, espaço e memória) em variados e subsequentes contextos políticos e econômicos (FERRÃO NETO, 2012). E isso vai além: em Lima (2020), procurei mostrar a operacionalização da imprensa para marginalizar e criminalizar a figura dos ambulantes na cidade. Essa operacionalização se dá essencialmente por três eixos: um *estético*, defendendo que a presença dos ambulantes deixa a cidade menos atraente e menos interessante para turismo; um eixo de *ordem pública*, pois é necessário ter um espaço urbano bem ordenado e controlado para que possa haver progresso; e, por último, um *econômico*, visto que a presença de camelôs indica riscos e ameaças à produção capitalista do espaço urbano.

Portanto, de estratégias alternativas que vão da moradia ao trabalho, passando pelo significado cultural que estes têm para as populações diaspóricas e pelos sentidos de apropriação do espaço, não restam dúvidas que o controle social, realizado da forma que é, serve para seguir immobilizando e desarticulando a resistência negra nos espaços urbanos brasileiros que tanto exploraram esses corpos durante o período de escravização.

O que não necessariamente é bem sucedido...

1.5. - Diáspora e o deslocamento de dados culturais: as amefricanidades

Voltemos um pouco. Até aqui, muito foi falado sobre a história a partir da opressão e resistência. Daqui em diante, a resistência coexiste com a existência. Não quero aqui deixar a opressão racista da branquitude como protagonista da narrativa. É importante que se reconheça a população negra e seus dados culturais como partes que constituem fundamentalmente a forma de ser do carioca, e que reivindicam essas práticas como conectadas à ancestralidade africana.

Da mesma forma que a falta de compreensão mais completa do brasileiro sobre o quanto a estrutura racista é complexa faz com que esse seja um problema que não é tratado e combatido com a seriedade que deveria, há outras consequências dessa negligência.

Uma delas é o afastamento e até rompimento de algumas práticas sociais de suas raízes culturais, como é o caso da própria ambulante para a população negra, tema central deste trabalho. Isso cria uma certa alienação de práticas e costumes pois as esvazia de seus sentidos culturais originais, tirando delas parte da força para a reivindicação do

direito à memória. Silva (2021) e Gonzales (1986) dizem que uma história que se baseia na construção de identidades nacionais a partir de heranças europeias acaba por invisibilizar contribuições outras culturas (de povos indígenas e tradicionais, locais ou vindos de movimentos diaspóricos) no desenvolvimento econômico, cultural e político dos países. Verdade é que “a violência do racismo e de suas práticas despojaram-nos do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso” (GONZALES, 1986, p. 77).

Outra delas é que justamente o fato de grupos específicos estarem mais íntimos à importância cultural dessas práticas ajuda a perpetuá-las sem que os ataques necessariamente ganhem mais camadas, podendo algumas delas até serem ressignificadas, como é o caso dos dribles no futebol¹⁴.

Falar de diáspora aqui é fundamental nesse sentido. Diáspora é o nome que se dá a grandes movimentos populacionais, geralmente por motivos que não dizem respeito à vontade própria dos migrantes. Ela faz parte, portanto, de um projeto colonial que desestrutura a solidez da organização social de alguns territórios, enfraquecendo, conseqüentemente, outros campos da vida como economia, trabalho, espiritualidade etc.

O termo vem do grego que junta as palavras “*dia*”, que quer dizer “através”, com “*speirein*”, que significa “dispersar” – *dispersar através*, portanto. Há uma noção também de centralidade, isto é, dispersa-se *a partir* de um ponto específico. É um termo aplicado inicialmente à saída/exílio judeu da Babilônia. Dessa forma, não são viagens ocasionais de distâncias curtas, como nos diz Brah (2011). Ao mesmo tempo, há a busca de criar raízes em novos territórios. Como a autora coloca,

a questão não é simplesmente ‘quem viaja?’, e sim ‘quando, como e em que circunstâncias?’ Quais as condições socioeconômicas, políticas e culturais marcam as trajetórias destas viagens? Quais regimes de poder inscrevem a formação de uma diáspora específica? Em outras palavras, é necessário analisar o que torna uma formação diaspóricas similar ou diferente de outra: se, por exemplo, a diáspora em questão foi construída através da conquista e da colonização, como foi o caso de várias diásporas europeias. Ou pode ser resultado da captura ou deslocamento de um grupo através da escravidão e de trabalhos forçados como, por exemplo, a formação das diásporas

¹⁴ Para mais, ver Silva (2016).

africanas e asiáticas no Caribe [e nas Américas como um todo] (p. 223).

É fundamental, entretanto, entender que o movimento diaspórico não é um deslocamento apenas de corpos biológicos: carregam-se também os dados culturais. O que busquei até agora, e pretendo seguir fazendo nos próximos capítulos, é demonstrar justamente isso: a cultura, a cosmovisão, os sentidos de vida, as relações com a Natureza e com outros indivíduos - tudo isso também foi deslocado com a diáspora negra africana. E isso não se limita ao território brasileiro, embora esse seja o foco desta dissertação. Os impactos na América Central, na América do Norte e em outros países da América do Sul são visíveis. A reorganização social e as tentativas de construção de novas territorialidades ganham novas configurações, demandam novos esforços e a elaboração de estratégias para as disputas ideológicas neste novo possível novo território. Afinal,

todas as viagens diaspóricas são também um amálgama em outro sentido. São empregados, vividos e revividos em múltiplas modalidades, por exemplo, de gênero, raça, classe, religião, língua e geração. Dessa forma, todas as diásporas são espaços diferenciados, heterogêneos, de debate, inclusive se se implicam na construção de um *nós* comum. É importante, portanto, prestar atenção à natureza e aos tipos de processos nos quais e através dos quais se constrói esse *nós* coletivo. Quem está autorizado e quem não está em uma construção específica de *nós*? Como se negociam as divisões sociais na construção desse *nós*? Qual é a relação entre *nós* e os *outros*? Quem são esses *outros*? (BRAH, 2011, p. 215; grifos da autora).

Não se pode perder de vista, portanto, que esse deslocamento certamente trará conflitos no novo território. Ainda que sob a égide da escravidão e do poder colonial, os novos territórios são territórios e sociedades em disputa (as revoltas dos escravizados nas Américas demonstram isso). Existem evidentes e instáveis tensões nessa construção do *nós* e do *outro*, onde os embates ideológicos e físicos entre branquitude europeia e povos tradicionais se mostram cada vez mais complexos e intrincados.

Um dos elementos diaspóricos mais relevantes quando pensamos no deslocamento de dados culturais é a musicalidade (a música como um meio de comunicação social). A manifestação social da música em culturas como a iorubá carrega algo que não se limita à criação e expressão da música como arte. Existe uma estrutura conceitual da música e

de sua performance, partindo de intenções e inspirações cosmológicas, como nos lembram Mapaya e Mugovhani (2020). Silambo (2020) afirma que “a maioria dos gêneros musicais africanos é composta de dança, música, instrumento, voz, corpo e intenção” (p. 45); Já Omojola (2014) nos lembra que a performance de músicos dessa cultura envolve uma associação inseparável entre *àsà* (engajamento social e prática cultural) e *èsin* (devoção espiritual), isto é, não há dissociação entre o sagrado e o profano, exemplificando que, em culturas iorubás,

o emprego simultâneo de máscaras e instrumentos musicais como objetos de adoração chama atenção para o engajamento dialético entre a concepção da performance material como símbolo de crenças religiosas, por um lado, e a desmistificação da performance sagrada para facilitar o diálogo e a interação sociais, por outro. (...) Performances e artistas constantemente constituem o meio pelo qual as fronteiras entre os dois espaços [o profano e o sagrado] entram em colapso, e a janela pela qual nós podemos coletar os elementos do jogo e a espiritualidade interagem para modelar rituais religiosos e facilitar conversações e interações (p. 233).

O que isso nos mostra é que a música e a musicalidade são elementos fundamentais e centrais nas interações sociais em dimensões múltiplas. Elas não dizem respeito apenas à reunião de pessoas ou à reprodução da vida espiritual, mas às duas coisas simultaneamente. O colapso das fronteiras entre o espiritual e o mundano através da música, nos termos do autor, é o caminho intuitivo da celebração e da transcendência do corpo e da mente no âmbito coletivo. A circularidade como traço musical tradicional dos povos em África (a repetição de cantos e melodias) e a própria roda de pessoas também expressam a coletividade (mais adiante, apresentarei a importância da circularidade como um elemento para se pensar o significado dos mercados para os povos iorubás). É possível pensar também na cadência cantada de alguns grupos sociolinguísticos como um importante elemento comunicacional: dependendo da entonação com que uma palavra é dita ou com a ênfase dada em determinadas sílabas, a palavra pode ter significados completamente diferentes, o que dialoga diretamente com a oralidade¹⁵ e a griotagem¹⁶ com a qual esses grupos se comunicam e se reproduzem socialmente ao longo da história.

¹⁵ Oralidade, segundo Caregnato, Silva e Soares (2016), seria “a forma pela qual povos africanos conseguem manter e transmitir valores civilizatórios tradicionais das regiões às sucessivas gerações sem a necessidade da escrita” (p. 76). A oralidade, em muitos desses povos, concede a mesma confiança

Podemos seguir nos exemplos dados acima, relacionando com movimentos musicais: a chegada da população jamaicana no Reino Unido¹⁷ influenciou no surgimento do movimento punk britânico em estéticas sonora, visual e comportamental (a figura do *rude boy* jamaicano é uma das inspirações de comportamento e indumentária para o punk). Mais tarde, os *soundsystems*, grandes equipamentos de som também originários da ilha caribenha que estrelavam as festas, e a própria sonoridade musical do *reggae* focada nos graves, influenciaram no surgimento de gêneros como o *trip-hop* e o *dubstep*. Já quanto aos movimentos de países africanos para os europeus nos dias atuais, é interessante apontar para artistas da atual cena hip-hop irlandesa, como Denise Chaila, MuRli, God Knows e outros, que falam especificamente da experiência enquanto jovens negros diaspóricos nos subúrbios irlandeses, retratando problemas de integração social, idiomas, respeito às liberdades religiosas etc¹⁸.

Um segundo elemento cultural importantíssimo para as culturas tradicionais dos povos do continente africano é a comida. Nos capítulos seguintes me aprofundarei na centralidade da comida para o comércio e para a sociabilidade negra em muitas dimensões, que vão das trocas comerciais e à caridade, passando pela sua importância na articulação social de resistência negra em África e no Brasil.

As consequências de um movimento diaspórico, portanto, são diversas, mas têm como eixo a necessidade de reprodução de práticas culturais de seus territórios de origem nos territórios de destino. Entretanto, como já vimos, essa reprodução encontra resistências das classes dirigentes dos novos espaços, o que se torna ainda mais grave em regimes escravocratas (ou com escravização recém abolida). Quando os republicanos elaboraram políticas imigrantistas para atrair trabalhadores europeus, não era só para embranquecer fisicamente a população brasileira, mas também por haver uma maior compatibilidade

atribuída à palavra escrita quando se trata do testemunho de fatos já ocorridos (FARIAS; OLIVEIRA, 2019).

¹⁶ Griots são os “guardiões da palavra”, detentores da memória e responsáveis por sua transmissão por gerações adiante, contribuindo para a reprodução social, cultural e manter certa unidade social e identitária.

¹⁷ A diáspora jamaicana, que se estendeu por quase um século, exportou trabalhadores do país para diversos países do mundo, principalmente outras nações caribenhas e o Reino Unido (cerca de 4% dos londrinos é composta por jamaicanos ou por seus descendentes), geralmente pela oferta de trabalho nesses outros destinos em contraposição à baixa oferta no próprio território (a construção do Canal do Panamá no final do século XIX, a crise de desemprego após a independência do país em 1962 são dois exemplos de razões motivadoras dos deslocamentos). Seja por oportunidades de emprego ou por fuga de confrontos civis, pessoas de diversos países africanos também migram para outros países.

¹⁸ O álbum “Let The Dead Bury The Dead” (2016), do grupo Rusangano Family, é um excelente exemplo de letras que tratam sobre essas dificuldades vividas por jovens negros diaspóricos na Irlanda.

cultural entre a nova mão-de-obra desejada e o ideal de sociedade visado pela então elite política brasileira (que se baseava na crença de que a população africana e seus descendentes não era propícios ao trabalho livre). Os conflitos, portanto, eram inevitáveis. E a necessidade de estabelecer territórios negros em cidades atlânticas se tornava ainda maior.

Nesse contexto, é de grande importância introduzir Lélia Gonzales nesta leitura. Como ela nos diz em seu clássico texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, de 1986, à segunda metade do século XIX, as nascentes ciências centradas na razão branca, europeia e patriarcal de sociedade (e bastante positivistas) estruturam um modelo ariano de explicação da realidade e influenciam até hoje na produção científica e acadêmica ocidental. Isso se converteu numa naturalidade das violências etnocidas, uma força no processo civilizatório europeu, como comentado anteriormente. Esta é uma das principais heranças do colonialismo no pensar e produzir conhecimento.

Decorreram desses conflitos a elaboração de estratégias de resistência a essas violências travestidas de uma suposta “verdadeira superioridade” europeia. É o que Gonzales chama de *amefricanidade*, isto é, uma categoria com dimensões geográficas (por nos permitir “ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo”, e também histórico-sociais, por incorporar “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (p. 76). A amefricanidade tem grande valor metodológico: é uma referência etnogeográfica de corpos diaspóricos, que designa estratégias de resistência negras nessa mesma experiência diaspórica frente aos colonizadores. Ela leva em conta “a heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação” (p. 78).

Os quilombos surgiram nesse movimento. Tendo sido uma parte importante para a expansão urbana, mas pouco comentada dentro desse assunto, os quilombos urbanos tiveram um papel importante para a articulação e breves territorializações do povo negro no Rio de Janeiro, até mesmo com grupos de outras etnias. Eram ocupações constantemente perseguidas por autoridades, o que era conferia o caráter de brevidade

dessas ocupações¹⁹ – a rede de solidariedade e de comunicação era bastante eficiente e as táticas de proteção e combate estavam sempre na iminência de serem usadas. Ainda que internamente fossem lugares seguros para indivíduos negros de diversas origens, dentro do contexto social ainda estavam extremamente vulneráveis a perseguições das autoridades²⁰.

Os fragmentos da cidade ocupados por grupos negros, obviamente, eram monitorados e constantemente atacados pelas autoridades, mas ainda assim eles resistiam. Após a Abolição, quando se deslocaram para cortiços, encostas de morros e beiras de lagoas (a falta de políticas públicas habitacionais voltadas para esta parcela recém-liberta foi um dos condicionantes para isso), esses novos territórios se tornaram “lugares seguros” para a população negra, pelo menos dentro de um funcionamento interno. Quando as favelas centrais e cortiços foram atacados pelas políticas modernizadoras e higienistas de Pereira Passos e companhia (incentivado, inclusive, pelo então presidente da República, Rodrigues Alves - do Partido Republicano Paulista), houve a intensificação dos deslocamentos para os subúrbios. Em cada um desses movimentos, os códigos e as práticas sociais também se deslocavam, ainda que se alterando e/ou se adaptando em alguns casos. Favelas e subúrbios se tornaram, então, fragmentos dessa “cidade-mosaico” associados à negritude, tanto num sentido positivo (de resistência) quanto num sentido pejorativo (vulnerável às hostilidades diversas das elites sociais cariocas ao longo dos anos), como se fossem apropriações subversivas de parcelas do espaço urbano carioca - espaços de contrahostilidade.

1.6. - Hostilidade e memória na história da ambulante

Como já foi colocado neste texto, o exercício do poder hegemônico se dá de forma a imobilizar manifestações culturais vistas com maus olhos pelas classes dominantes - as que exercem os poderes de decisão e intervenção no espaço, e até mesmo os meios de disseminação de informação, conhecimento e de definição cultural, como as artes e a comunicação social.

Esse tipo de prática hostil está intimamente ligado à eficácia da reprodução social de determinadas culturas e de suas práticas. É fundamental, como põe a historiadora

¹⁹ É possível argumentar, a partir de alguns autores, que o caráter temporário da ocupação do espaço proveniente do urbanismo bantu pré-colonial possa ter sido um instrumento utilizado nesse método de resistência. Para mais, ver: Blier, 2012.

²⁰ Para mais, ver Campos (2005).

Lucimar dos Santos (2013), buscar entender que, para além das transformações arquitetônicas e urbanísticas, as transformações da cidade impactavam (e ainda impactam) no cotidiano do tecido social, mobilizando diversos símbolos da vida social para fins determinados, específicos. Por isso, um dos objetivos deste trabalho é recuperar a memória da prática da ambulante no espaço urbano carioca.

E aqui eu falo da memória não apenas enquanto um grupo social, ou sobre suas dinâmicas espaciais, mas na associação desses dois caracteres enquanto uma prática cristalizada na cultura carioca - ainda que seu significado cultural, seu sentido de existir e de estar (essência e apropriação do espaço) tenham se alterado com o passar das décadas.

Seguindo o defendido por Monnet (2006, p. 174-175), o que será chamado neste trabalho de “comércio de rua”, “ambulante” ou, mais adiante, “camelotagem”, poderá “ser *ao mesmo tempo* ou *concorrentemente* caracterizado pelo seu status jurídico-econômico (sua *formalidade*), pelo seu lugar de exercício (sua *espacialidade*) ou por seu caráter de mobilidade (sua *mobilidade*)”, isto é, seus padrões de deslocamento pelo espaço.

Antes de prosseguir, gostaria de justificar o uso do termo “hostilidade”. Eu poderia, com folga, usar o termo “desigualdades sociais”, mas parto do entendimento de que a apreensão comum de uma *desigualdade social*, já analisada anteriormente nesse texto, sugere algo a ser combatido sem necessariamente ser *entendido*. Quando uma desigualdade social se apresenta, a tendência é que os encarregados pela elaboração de políticas públicas pensem em estratégias de amenização desta, o que não necessariamente garante sua erradicação. *Hostilidade*, por outro lado, leva o debate para a dimensão da opressão cotidiana e, principalmente, sensível; é tanto causa quanto consequência da desigualdade social, isto é, é tanto a partir da diferença estabelecida pela colonialidade do poder, do capitalismo racial e do eurocentrismo que se hostiliza determinadas parcelas da população, quanto é das consequências sociais cristalizadas pelas desigualdades sociais que surgem novas formas de hostilidade. São violências simbólicas e físicas diárias, expressas no escamoteamento da vida, dos códigos culturais, da organização social, da estética e de outros tantos aspectos da vida humana a partir do branqueamento da vida social e do espaço. A ideia de hostilidade pressupõe um movimento que pode ou não ser lido como algo subjetivo ou velado. Uma

desigualdade social, portanto, não pode ser apenas combatida. Antes disso, na verdade, ela precisa ser compreendida, pois geralmente a gênese dessas ditas desigualdades está na anulação de possibilidades de concepção da realidade que fogem daquelas permitidas pela branquitude - pela razão branca. É necessário, portanto, estarmos sempre atentos a como um problema é conceitualizado, como diz Pulido (2017).

Sprandel (2004), reflete que “nos debates políticos contemporâneos, especialmente no Congresso Nacional, se discute uma ‘pobreza’ tratada como ‘problema técnico’, capaz de ser contornado com cálculos, focalizações e redistribuições orçamentárias” (p. 91). A premissa de que o problema da desigualdade social deve ser lido como algo técnico orienta para uma solução igualmente técnica, objetiva, o que definitivamente não é o caso. Ora, está na razão branca a origem daquilo que afeta a população negra, isto é, a normatização moral e comportamental da vida social (daí vale lembrar do controle social através da imposição da condição escrava e da subalternização moral e cultural compulsória após a Abolição).

Há uma longa e bem consolidada contribuição acadêmica relacionando a ambulante, amplamente tratada como um importante componente do chamado “setor informal do trabalho”, com a crise urbana brasileira da segunda metade do século XX. Peguemos, por exemplo, a leitura do geógrafo Milton Santos sobre o assunto em seu livro “O Espaço Dividido” (2002 [1979]), para quem a economia urbana está dividida em circuito superior e circuito inferior. O primeiro é pautado na atuação de grandes agentes capitalistas, com capital intensivo, organizado de forma burocrática, com oferta de empregos reduzida e com crédito devidamente institucionalizado. Como diz Campos (2014, p. 60), “Principalmente na vida urbana, não se pode furta de ser atingido pelas diferentes tecnologias que são produzidas pela ação dos sujeitos hegemônicos (...) no contexto das modernidades”. À oposição do circuito superior há o circuito inferior, que é o que nos interessa aqui (onde se encaixa o “trabalho informal”), depende de um trabalho intensivo que é frequentemente local, adaptável e recriável, isto é, “dispõe de um potencial de criação considerável” (p. 43), e cujas atividades “utilizam capitais reduzidos e podem dispensar uma organização burocrática” (p. 45).

Os impactos no mercado de trabalho são intensos: os empregos ofertados no circuito inferior raramente são permanentes e frequentemente deixam seu ocupante em vulnerabilidade socioeconômica. A oferta de empregos permanentes é baixa, e a de

rentáveis é ainda menor; a tendência do mercado de trabalho dito formal é deteriorar-se ainda mais. Surge uma concentração de renda tamanha que a sociedade urbana se vê sendo dividida entre “aqueles que podem ter acesso de maneira permanente aos bens e serviços e aqueles que, tendo as mesmas necessidades, não têm condições de satisfazê-las”. E completa: “Isso cria ao mesmo tempo diferenças quantitativas e qualitativas de consumo”, que são, por suas vezes, causa e efeito “da criação ou da manutenção (...) de dois circuitos de produção, distribuição e consumo dos bens e serviços” (p. 37). Santos, assim, relaciona o surgimento desse circuito inferior da economia urbana ao período de modernização tecnológica e internacionalização da divisão do trabalho pelo qual o mundo passou após o fim da Segunda Guerra Mundial²¹.

Embora fundamental para o presente texto, Gomes (2006) bem aponta a presença de ambulantes na paisagem urbana no início do século XIX, mas não se aprofunda na análise para além da tipificação de alguns ambulantes, apresentando uma análise superficial, em poucas linhas, de como eles eram apresentados na imprensa e sua relação com o poder público. Ela também comenta sobre como o comércio ambulante se transformou com o desenvolvimento do capitalismo, mas ainda focando muito mais nessas atividades na contemporaneidade, em contextos de crise do fordismo e avanços do neoliberalismo, do que em contextos econômicos pretéritos - reforçando a associação da ambulância com os campos da economia e da indústria, ignorando os fundos culturais dela.

Macêdo (2006) cita Kowarick (2002) para lembrar que nas décadas de 1960 e 1970 as ciências sociais acreditavam que mudanças na relação entre cenário econômico nacional, mercado de trabalho e migrações sempre acabavam deixando de fora do sistema social moderno grandes parcelas da população, configurando, assim, um capitalismo excludente em seus processos de produção, industrialização e urbanização.

²¹ Santos (2002 [1979]) propõe, em sua exposição, que as mudanças estruturais mais profundas numa sociedade acontecem após períodos de modernização. Ele propõe três grandes modernizações na história recente: uma comercial, que surge após o início das grandes navegações no final do século XV e se estende até a Revolução Industrial, em meados do século XVIII; a segunda é uma revolução de ordem industrial, com divisão internacional do trabalho dependente da ampla colonização praticada no período anterior e com intensificação exponencial do processo de urbanização (principalmente nos países centrais do capitalismo que se recrudescia); a última é a revolução tecnológica, muito associada à ressignificação do consumo, marcado por economias de escala, por grandes movimentos demográficos inflando os espaços urbanos e pela internacionalização da divisão do trabalho no plano de produção industrial. É importante pontuar, entretanto, que essa perspectiva do autor privilegia a dimensão econômica das relações e das transformações sociais, deixando de lado a dimensão das estratégias de manutenção do poder elaboradas desde o projeto colonial de sociedade.

Isso corrobora com parte do que Santos (2005[1996]) define como circuito inferior da economia urbana, que “concerne àqueles indivíduos que só parcialmente se beneficiam, ou absolutamente não se beneficiam, do recente progresso técnico e das vantagens a ele ligadas” (p. 98).

A autora também reforça Kowarick (2002) e, acidentalmente, Santos (2002 [1996]) ao afirmar que foi nesse cenário que emergiram atividades identificadas como parte do chamado “setor informal”. Dentre essas atividades, ela destaca aquelas que compunham “um amplo reservatório de mão-de-obra cuja função precípua seria o rebaixamento do custo de reprodução e reposição da força de trabalho” (p. 51). Desta forma, segundo a autora, “a força de trabalho incorporada ao ‘setor informal’ mantinha viva a expectativa de ser absorvida no setor moderno” (p. 51).

Já Lipton (*apud* SANTOS 2013) afirma que

A noção de organização informal, em oposição à de organização formal, origina-se principalmente do conceito de racionalidade introduzida por Max Weber. De acordo com esse conceito, só a organização formal poderia ser eficaz, contando com “normas e papéis definidos, procedimentos sistemáticos para seleção, treinamento e promoção dos agentes da economia, a medida exata de controle [...] necessários para melhor aproveitamento dos recursos à sua disposição, na busca das finalidades propostas” (p. 65).

A visão dualista atribuída aos países do capitalismo tardio carrega uma leitura de que estes apresentam setores desenvolvidos e outros não desenvolvidos, um contraste que se observa em um conjunto de ações eficientes e racionais (o formal, onde o gerenciamento científico é exercido visando uma divisão do trabalho bem definida a partir do controle do poder) e outro de ações irracionais, ineficientes e arcaicas (o informal, cuja organização é definida pelas relações humanas). Fato é que existe um forte caráter ideológico e etnocêntrico na definição dessa racionalidade, o que reflete profundamente na legitimação perante a lei e à sociedade (em seu imaginário) de determinadas práticas profissionais.

Ocorre que historicamente a Academia atribuiu aos pobres e aos favelados do Brasil (e do resto da América Latina) uma noção de irracionalidade completamente equivocada. Afinal,

“para poder-se rotular uma ação humana de irracional, é preciso estar em condições de provar que essa ação não possui um objetivo permanente nem um comportamento suficientemente firme para resultar em normas efetivas. (...) a atividade econômica dos pobres também funciona de acordo com uma lógica e, portanto, é racional” (SANTOS, 2013, p. 67).

Esta abordagem é equivocada e incompleta. Aliás, o equívoco é justamente dizer que as atividades ligadas ao circuito inferior da economia urbana surgem após o período de modernização tecnológica. Recuperar a história (a memória) da ambulante no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro é revelar que as desigualdades sociais que permeiam o mercado de trabalho são, de fato, uma extensão da imobilidade socioeconômica, mas também da normatização moral e cultural impostas a grupos específicos ao longo da história da cidade. Ou seja, as desigualdades sociais desenhadas pela oposição trabalho formal x trabalho informal são, na verdade, produtos muito bem acabados de um capitalismo racial pautado não só pela exploração dos corpos negros, como também pela associação de determinadas estratégias de trabalho a desvios normativos em relação ao estabelecido pelas classes dirigentes.

Gomes (2006) lembra que inicialmente os estudos sobre o chamado setor informal o apontavam como algo provisório e ligado ao subdesenvolvimento do país dentro do capitalismo periférico, havendo, inclusive, uma perspectiva de melhora através da acumulação capitalista de riquezas. Como sabemos, os rumos foram outros. Principalmente a partir da década de 1980, ele ganha força nos países periféricos do sistema capitalista, além de ganhar espaço também nos países mais centrais. Em contexto de globalização, o setor informal se redefine e por mais que o setor formal também entre em franca expansão, este último se alimenta da existência do primeiro. A autora aponta sua crença de que essa “informalidade” não deve ser entendida apenas como uma inconsistência do mercado de trabalho; ela está relacionada a “todo um conjunto de situações relacionadas à ausência de regulação e/ou, em última instância, ausência do Estado” (p. 219). Ela também entende que o crescimento das atividades de ambulante se relacionam com “o desemprego estrutural, com a perda salarial, com o retrocesso das lutas sindicais, podendo ainda ser entendido como estratégia de resistência às formas mais subordinadas e mal remuneradas de trabalho”, se configurando como “novas formas de ação laboral” e se colocando enquanto “experiências que são processadas e afirmadas no cotidiano, expressas nos modos de

vida e de trabalho”. E continua: “essas práticas informais, e de modo especial o comércio ambulante, implicam em modos de viver e de trabalhar que se misturam da mesma maneira que o tempo de vida e o tempo de trabalho” (p. 220).

O que faz questionar a própria definição da palavra “informalidade”. O que é informalidade? Quais práticas e ocupações são informais? Por que elas são informais? Antes disso: quem define o que é informal e o que é informal? Com que intenções? O sociólogo Adalberto Cardoso, em seu livro “Ensaio de sociologia do mercado de trabalho brasileiro” (2013), é categórico ao dizer que

“chamar de informais relações baseadas sobretudo na confiança é conferir papel onipresente aos mecanismos codificados de coordenação e desprezar a *sociabilidade* como elemento de sustentação do capitalismo em momentos e lugares rarefeitos de sua compleição” (grifo do autor; p. 24).

Quando o autor dá destaque ao caráter da sociabilidade das trocas comerciais, ele acaba por lembrar como a qualificação das relações sociais estão submetidas a juízos ideológicos economicistas e, principalmente, capitalistas. Esvazia-se as trocas comerciais de suas estruturas humanas, de seus significados sociais e culturais de ordem menos econômicas. As definições de informalidade e principalmente o seu uso político (e acadêmico), ao meu ver, no que tange as estratégias de sobrevivência nos campos de trabalho, moradia, lutas por direito à memória, à alimentação etc., servem tão somente para marginalizar determinados dados culturais (práticas, símbolos, códigos). Definir essas estratégias como “informais” em contextos de consolidação dos modos de produção e reprodução do capitalismo (em todas as suas fases) e do sistema de produção industrial capitalista no Brasil acaba se tornando mais uma forma de hostilidade social e urbana - e uma das hostilidades mais sutis, visto sua capacidade de “não parecer um ataque” e de se naturalizar com a reprodução dos privilégios e do *status quo*.

Acredito ser interessante pensarmos, ainda que seminalmente, num equivalente cultural dos circuitos da economia urbana de Milton Santos. Isto é: se há um circuito econômico que segue a lógica de reprodução social do capitalismo hegemônico e um outro circuito dependente daquele primeiro, que carrega diversas vulnerabilidades socioeconômicas e precisa constantemente se adaptar a novos contextos, é possível dizer que, concomitantemente, há também um circuito cultural-moral hegemônico que torna centrais seus códigos, símbolos, práticas e sentidos de uso do espaço em detrimento de

outras possibilidades de conceber a realidade consideradas por estes como atrasadas, imorais, animais e desordenadoras - que, por suas vezes, são subalternizadas e levadas à margem pela hegemonia burguesa industrial.

Existe uma dimensão espacial da própria subjetividade - uma topologia imaginada que localiza mais ao centro ou mais à margem os códigos, símbolos, manifestações culturais, indivíduos etc. É o que Bourdieu chama de “espaço social”. Daí se dá que a escravização não foi apenas uma desterritorialização física, mas também subjetiva onde “o Outro (o migrante, o diferente) é conotado como o intruso que ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico. O Outro é aquele que supostamente ‘não conhece o seu lugar’ e ‘aproxima-se demais, rompendo com a separação dos lugares em todas as configurações possíveis (ego, corpo, vizinhança etc.)’, abrindo margem para a contaminação dos territórios desse Mesmo e ameaçando a hierarquia territorial pressuposta e pré-definida (p. 93).

A ambulância é uma das manifestações culturais que entram em jogo, embora seu significado social tenha se alterado conforme a Abolição da escravidão se aproximava.

Há autores que discordam (ainda que parcialmente) da afirmação de Santos de que o circuito inferior da economia urbana *depende* do circuito superior. Cardoso (2013) é um deles, quando argumenta sobre o papel do camelô na rede mundial, concluindo que

“o centro [econômico mundial, que ele define sendo o Tesouro norte-americano] se alimenta de muitas maneiras da circulação de mercadoria por sua periferia, por mais baratas e de má qualidade que sejam e por piores que sejam as relações de trabalho que sustentam a produção” (p. 27).

Algo muito semelhante ocorre historicamente nas relações entre os circuitos culturais-morais, mas travestidos no discurso de trocas culturais. É recorrente que os grupos hegemônicos usem de determinados elementos culturais antes tidos como marginais para benefício próprio. A transfiguração do blues estadunidense da primeira metade do século XX no rock’n’roll, ou do samba em bossa nova na década de 1950²² são alguns exemplos disso. Até mesmo o uso do funk como elemento cultural-comercial nas épocas dos megaeventos ou em festas e boates das classes média e alta ao mesmo tempo

²² O autointitulado “capitão do mato Vinicius de Moraes” estabelece, na música “Samba da Bênção”, que “o samba nasceu lá na Bahia / e se hoje ele é branco na poesia / ele é negro demais no coração”, o que não quer dizer nada além de que o samba a ser apreciado - alterado para a bossa - deve ter uma estética branca

em que se ataca e proíbe bailes funk nas favelas e periferias são apenas alguns dos exemplos dessa apropriação de elementos culturais antes marginalizados pelos grupos centrais.

A forma como Milton Santos (2004) pensa a modernidade e as mudanças estruturais da sociedade é bastante relevante. O autor propõe estudar as mudanças no espaço urbano não como consequência de uma modernização, mas sim como fruto de subsequentes modernizações, no plural. Cada modernização teria um conjunto de elementos coerentes vindouros de uma determinada “ordem econômica, social, política e moral que constituem um verdadeiro sistema” (p. 31). Esses períodos trariam mudanças de diversos caracteres: surgiriam novas relações intrassociais baseadas em classe, etnias, grupos sociais, posicionamentos político etc.; apareceriam novos equipamentos no espaço urbano, tais como estradas, edificações para prestação de serviços públicos, comércio e outros elementos que pudessem refletir a essência da nova modernidade; novas redes sociais e subsistemas urbanos, permitindo a articulação entre os grupos sociais para defender e lutar por direitos, habitação e trabalho; as relações de trabalho também se alterariam, visto as mudanças intrínsecas ao estabelecimento (ou manutenção) de hierarquias sociais e dos valores preferidos ou preteridos pelas classes dominantes; surgem e se adaptam, por fim, discursos criados por uma classe social em relação a outras.

Ele fala de três grandes períodos de modernização: o primeiro se refere à revolução dos transportes marítimos (fins do século XV até o começo da Revolução Industrial), Revolução Industrial e a de seus suportes (meados do século XVIII até meados do século XX) e a revolução tecnológica (período iniciado após a Segunda Guerra Mundial).

É importante organizar essas revoluções sendo uma dependente e conseqüente das anteriores: a primeira, que foi uma revolução comercial, ou seja, girou em torno de grandes transformações no modo de troca de bens e serviços, envolvendo produção, transporte (novas rotas terrestres e marítimas) e o surgimento de agentes sociais (como os mercadores), trouxe para as ruas brasileiras as figuras do *negro de ganho*²³ e da

²³ Vendedor ambulante que comercializava seus produtos se deslocando pelas ruas da cidade. A literatura geralmente se referencia a eles pelo termo “escravos de ganho” (ver Moura, 2013). Aqui, uso o termo “negro de ganho” rompendo com o caráter de naturalidade essencial atribuída aos negros pelo uso da palavra “escravo” (como se fosse algo nato; ver a crítica de Kilomba, 2008), ao mesmo tempo que reforço

*quitandeira*²⁴, que era por si só tratado socialmente como uma mercadoria e, portanto, tinha seu valor econômico muito mais relevante do que qualquer valor moral ou social. Isso se refletia na legislação colonial e imperial – Soares (1998) aponta que as leis eram voltadas para a defesa da propriedade, majoritariamente controlada pela elite branca brasileira - e era fundamental para a manutenção do cenário social do meio urbano carioca: controlar as grandes massas negros trazidos à força do continente africano significava garantir os privilégios dos que tinham poder simplesmente por negar quaisquer direitos aos negros postos em condição escrava e por suprimi-los através da repressão física.

A segunda grande fase da modernidade veio com a Revolução Industrial, que durou dos fins do século XVIII até a II Guerra Mundial. Houve mudanças radicais nas relações de emprego, mudanças estas que eram justificadas pela total ressignificação social do capital e das mercadorias. Nesse momento, dois fatores foram de grande importância para a figura do ambulante como *vadio*²⁵ e da *quituteira*²⁶: as pressões externas para a criação de um mercado que consumisse os produtos europeus na América do Sul e as insurgências articuladas pela resistência negra afro-brasileira foram fundamentais para que o movimento abolicionista ganhasse força no cenário sociopolítico brasileiro, acarretando na Abolição da escravidão em maio de 1888. A partir daí, a questão do controle social tornou-se ainda mais importante para o poder público, visto que agora a massa pobre e negra oficialmente tinha direitos. Entretanto, as articulações políticas para combater as atividades e apropriações do espaço urbano por parte dessa classe pobre e legitimar tanto a própria concepção ideal de cidade e modo de vida quanto para marginalizar e criminalizar o modo de vida do negro carioca se mostraram efetivas, transformando esse período pós-Abolição em um momento chave para o entendimento de desigualdades sociais percebidas até os dias de hoje.

o caráter de “coisificação” e de descartabilidade projetado sobre os indivíduos escravizados, o que será mais aprofundado adiante neste trabalho.

²⁴ vendedoras que comercializavam seus produtos em barracas e quitandas (pequenos estabelecimentos comerciais) de caráter temporário.

²⁵ categoria que se refere aos desempregados da cidade do Rio de Janeiro, em sua maioria negros, e que comumente eram enquadrados pela Lei de Vadiagem de 1889 - que considerava vadio aquele que, segundo o Capítulo XIII do código penal de 1889, “deixar de exercer profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes”, sob pena de 15 dias.

²⁶ vendedora que, tal como as quitadeiras, comercializavam seus produtos (popularmente conhecidos como “quitutes”) pelas cidades tabuleiros dispostos pelas ruas da cidade.

A terceira e última revolução de modernidade foi a revolução tecnológica, ocorrida no período pós-II Guerra Mundial. Os modos de produção industrial passaram por mudanças para que as empresas atingissem taxas de produtividade cada vez maiores; juntamente a isso, a modernidade tecnológica entrou nas casas de países desenvolvidos e em desenvolvimento, mudando expressivamente os padrões de consumo de algumas camadas sociais – o que contribuiu para que houvesse um agravamento nas diferenças sociais. Nesse momento o ambulante é representado pela figura do camelô, que até já existia nas ruas do Rio de Janeiro desde a década de 1920 (era referenciado pela imprensa como “*camelot*”), e desde então já era combatido, mas encaixa-se perfeitamente nessa divisão periódica visto que a industrialização no Brasil só se consolida de fato a partir da década de 1930.

Importante pensar nos sentidos de apropriação do espaço. Pensar nisso é refletir sobre o uso, a exploração e a relação com o um fragmento espacial (com a Natureza, como colocado nas discussões iniciais sobre cosmovisão). Se uma cidade é feita de disputas, não se pode pensar que essas disputas são puramente objetivas, funcionais: há, nelas, para além da conquista e ocupação, a vontade e a necessidade de reprodução de um estilo de vida, de uma cultura (Santos, 2013). Quando uma determinada hegemonia se impõe no espaço, é para *imprimir* nele uma noção de ordem “moderna e civilizada” eurocêntrica - em contraposição à ideia que essas classes dirigentes tinham das noções de apropriação, sentido e ordem dos grupos sociais populares. Considerando as relações de verticalidades presentes no espaço (o uso dos poderes para tomar decisões), a simples existência desses grupos se torna muito vulnerável, tal como seus usos espaciais.

Um dado cultural (uma prática social a se materializar no espaço, por exemplo) se manifesta através de corpos que se apropriam do espaço; a presença e o movimento desses corpos no espaço constituem um tipo de paisagem determinada, passível de interpretações diversas. Temos, então, a corporificação da cultura, uma paisagem como semântica, que realiza visualmente uma determinada filosofia ou cosmovisão. Se a ação humana dá sentido à paisagem, a paisagem refigura o agir e o padecer do homem (FERRÃO NETO, 2012). Nesse sentido, Pellow (2007, p. 5) é categórico ao lembrar que o Estado atua na "manipulação do meio ambiente natural e na desvalorização das pessoas de cor, indígenas e dos pobres (...); as práticas de racismo e de dominação devem ser redefinidas como práticas de dominação de pessoas e de seus ambientes". E prossegue: "A exploração de humanos e de seus ambientes é uma prática unificada, tal

como base da fundação do racismo e das desigualdades sociais, a pedra basilar da construção da nação moderna".

Reformular a cidade (imprimir na realidade urbana uma forma ideal) a partir de razões filosóficas / ideológicas brancas e eurocêntricas almeja o que Ferrão Neto chama de assimilação moral da paisagem. E quando isso se projeta no espaço-tempo da cidade, permeia e se sedimenta no inconsciente social (se torna um dado cultural que se reproduz enquanto uma naturalidade pouco ou nada passível de questionamentos), cria-se uma falta de noção da simultaneidade de narrativas inúmeras e diversas sobre a experiência urbana (FIGUEIREDO, 2012, p. 197). É assim que uma hostilidade se torna natural, mesmo que constante. Por isso considero importante, e tenho como missão neste trabalho, recuperar a narrativa histórica dos ambulantes como figuras centrais nas disputas territoriais urbanas, fazendo isso através do prisma racial.

Pensar nesses dois circuitos culturais-morais, um hegemônico que hostiliza e um contra-hegemônico que é hostilizado, nos permite visualizar até melhor as relações sociais de horizontalidade e de verticalidade. As primeiras tendem a se manifestarem nos grupos hostilizados, mais vulneráveis e, portanto, mais necessitados de articulação social para a sobrevivência de seus modos de vida - e para ocasionais insurgências, quando estes grupos se mobilizam enquanto movimentos sociopolíticos. As segundas, por outro lado, são a essência da hostilidade urbana: ao estabelecerem que normas culturais devem ser seguidas e marginalizar as normas descartadas ou não contempladas nessa seleção, atacam sistematicamente estas últimas com o fim de desestruturá-las e extirpá-las da sociedade.

Decorre disso, por fim, uma hostilidade e, conseqüentemente, uma marginalização não apenas espacial, com o afastamento físico dos grupos que seguem normas culturais tidas como desviantes (ou informais) das áreas mais centrais e rentáveis da cidade, mas também dessas mesmas normas desviantes dentro do espectro estabelecido pelo circuito cultural-moral hegemônico. O resultado dessa marginalização é também uma disputa que não se limita à conquista do espaço, como já foi colocado, e chega a ser uma disputa de construção de narrativas urbanas, de direito à memória - e a busca pela legitimação delas. Nada disso foge do recorte racial: a hostilidade racial é cerne orientadora dos conflitos percebidos na vida social e no espaço urbano.

Antes de partir para o próximo capítulo, vale recuperar alguns dos termos já trabalhados neste texto, afim de amarrá-los teoricamente ao que será exposto posteriormente. O primeiro deles é “etnocídio”. A partir da ideia do domínio como estabelecimento de uma relação de poder “através do controle e da destruição do corpo, visando o extermínio de traços culturais responsáveis pela perpetuação de um grupo humano”, o advogado Gustavo Correia (2011, p. 39) assim define o que seria etnocídio: censura e destruição da língua, religião e outros códigos de determinada cultura, gerando um tipo de genocídio cultural; é a negação a um grupo de seus direitos sociais de “desfrutar, desenvolver e transmitir sua própria cultura e sua língua”, como consta na Declaração de San José de Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, de 1981.

Dessa forma, o autor amplia a aplicação do termo “genocídio” para além do campo físico e biológico. Pensar em etnocídio, em genocídio cultural, é observar uma série de hostilidades realizadas pelos atores sociais do circuito cultural-moral hegemônico que operam no campo subjetivo das violências simbólicas. As hostilidades se manifestam de forma sistemática com o intuito de desarticular os grupos socialmente vulneráveis. Isso naturalmente gera rupturas, no sentido de ressignificação de algumas dessas práticas, fazendo com que elas ocasionalmente sigam existindo, mas com outro propósito, outro sentido de ser.

O extermínio de uma cultura (inclusive de suas práticas e elementos culturais) não ocorre de uma hora para a outra. Desarticular grupos sociais através da já citada condição escrava mbembiana, por exemplo, significa controlar esses corpos com olhos atento para que eles não reproduzam sua cultura; impedir que esses grupos reproduzam suas culturas lhes amputa parte do ímpeto de vida. Mas não existe meio mais efetivo para “exterminar” uma cultura do que exterminando os corpos que a reproduzem. O genocídio *cultural* pode ser sujeito ou predicado na mesma sentença que também cita o genocídio *físico e biológico* - a chamada necropolítica (Mbembe, 2018).

A partir disso, podemos seguir para os próximos capítulos.

CAPÍTULO 2: A ambulragem como componente hereditário da dimensão sociocultural do comércio tradicional do continente africano

Neste capítulo farei uma discussão sobre o significado do mercado como espaço e do comércio como prática para alguns povos tradicionais do continente africano antes mesmos do processo de colonização.

Falarei sobre a dimensão sociocultural do comércio e como os mercados tinham uma importância muito maior para a sociabilidade e para a articulação social de alguns atores de algumas sociedades (e daí pensar o papel do mercado no cotidiano), o que servirá de base para o meu argumento no capítulo de seguinte de como as atividades comerciais nos centros urbanos brasileiros foram também uma forma de resistência diaspórica, uma ferramenta de combate ao poder colonial - uma amefricanidade, nos termos de Lélia Gonzáles.

Os seguintes povos serão estudados neste capítulo: os akan, que se localizavam onde hoje conhecemos como Gana; os iorubá, predominantes onde hoje é o norte da Nigéria; os hauçás, que participavam das rotas comerciais de longa distância no Sudão e que recebiam forte influência da cultura islâmica; por fim, o comércio das *kitandeiras* bantu da cidade de Luanda, na Angola.

2.1. A que mestre servem o mercado e o comércio?: agentes sociais e simbolismos dos comércios tradicionais do continente africano

Refletir racialmente sobre a nossa realidade não pode se limitar ao estudo estatístico dos dados. Há um aspecto cultural das coisas que é difícil, senão impossível, de quantificar.

Isso pede um esforço maior em fazer questões que desafiem o que nos é mais natural e cotidiano. Pintaudi (2013) reflete um pouco sobre o cotidiano, dizendo que ele “se desenvolve em tempo e espaço específicos, próprios, diferentes de outros. Ele se realiza através das múltiplas ações que empreendemos diariamente para nos reproduzirmos como sociedade” (p. 169). Quando a autora singulariza o processo de formação do cotidiano às especificidades do tempo e do espaço, ela atenta para a importância dos cuidados da Geografia e da História para o entendimento de tudo o que está inserido no cotidiano. Com isso, ela ressalta o quanto é fundamental não cair em armadilhas que homogeneizem os elementos constituintes do cotidiano – são muitas as ações que podem levar à formação de um desses elementos, o que significa dizer que o elemento em questão pode ter significados diferentes em diferentes culturas. O mesmo papel do cotidiano na formação cultural, na organização da vida social e no processo de ocupação do espaço é tratado por Campos (2014) quando ele diz que

o lugar é atravessado pelo tempo histórico de maior intensidade. (...) As pessoas reunidas (ou não) desenvolvem intensamente as suas ações no lugar, utilizando mais os fluxos horizontais que os verticais, as relações temporais são assentadas de forma estrutural na sucessão dos eventos, criando maior experiência com a cotidianidade do que com a simultaneidade dos eventos (p.59).

Ao falar da identidade, Haesbaert (1999) alega que ela implica na definição de um “objeto” ou “pessoa” que parta do estabelecimento de sentidos e significados localizados no senso comum. Por estarem definidos a partir de um senso comum, ou seja, algo cujo significado está implicitamente “combinado” por um determinado grupo social, a identidade tende a exercer um caráter naturalizador das coisas: “o poder da identidade social é tanto mais forte quanto maior for sua eficácia em ‘naturalizar’ esta identidade, tornando puramente ‘objetivo’ o que é permeado de subjetividade, transformando a complexidade da construção simbólica no simplismo de uma ‘construção natural’” (p. 177). Desse modo, uma identidade social que se materializa num determinado território (se tornando também uma identidade territorial, usando das relações com o espaço para o exercício do poder) cristalizará o significado “combinado” conforme a facilidade de determinados grupos poderem definir, através de influência e instrumentos de poder, qual significado será esse, até que ele seja visto como algo natural e inquestionável.

Numa sociedade ocidentalizada pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2003), em contextos de capitalismo e movida pelo objetivo de alcançar os parâmetros da modernidade de países centrais do sistema capitalismo, a tendência é que, com o tempo, prevaleçam significados alinhados com essa mentalidade em detrimento daqueles realizados por grupos com menor (ou nenhum) poder político e de decisão. Os caminhos entre sociedade imaginada e sociedade realizada, partindo de diferentes pontos de vista (culturas, cosmovisões), tendem a se cruzar e gerar conflitos de interesse no espaço e na representação de grupos sociais – conflitos, em última análise, que trazem diferentes forças e agentes sociais como protagonistas indispensáveis.

É o que ocorre com o comércio popular e com o mercado, aqui posto enquanto um espaço comercial. Também Pintaudi (2013, p. 169) comenta que esses espaços são

geralmente analisados muito mais na perspectiva economicista, sem levar em conta os aspectos socioespaciais presentes”, e que por isso “os resultados analíticos não revelam o que efetivamente deveria nos importar, ou seja, saber como a coletividade se reproduz no âmbito da troca de mercadorias.

Novamente ela reforça a questão do cotidiano para a reprodução social que naturaliza um determinado significado. E quando analisamos os significados desses espaços comerciais e dos comerciantes em diferentes sociedades e os colocamos no desenvolvimento social brasileiro, podemos notar alguns pontos conflitantes. Como diz Castells *apud* Haesbaert (1999),

quem quer compreender hoje a política deve começar por se inclinar não sobre a economia ou a geopolítica, mas sobre a identidade religiosa, nacional, regional e étnica de cada sociedade, (...) a construção da vida, das instituições e da política em torno de identidades culturais coletivas é historicamente a regra, e não a exceção (p. 170).

Isso garante a singularidade de cada significação do mundo a partir de cada identidade étnica, o que nos lembra as etapas de estabelecimento da relação entre Homem e Natureza a partir da cosmovisão exposta no capítulo anterior. Como nos lembra Sodré (2017), uma das coisas que moldaram a colonialidade, em suas mais diversas camadas, foi a centralidade epistêmica e filosófica concedida às civilizações europeias em oposição a uma inferiorização daquelas concedidas a outras civilizações (africanas e latino-americanas, principalmente). Há um certo estatuto intelectual que foi negado à cultura e aos indivíduos colonizados e/ou diaspóricos.

Por isso, é interessante observar os significados do comércio popular para as sociedades africanas justamente porque esses significados entram em conflito com aqueles dados pela branquitude escravocrata brasileira (uma concepção eurocêntrica de comércio e de mercado, portanto). Em Lima (2020a) busquei fazer uma análise desses espaços comerciais; a retomo e a completo neste texto.

Autores como Hymer (1970), Apter (2013), Nascimento (2016) e Waldman (2016) apontam a dimensão sociocultural dos mercados para as sociedades africanas, e como ela supera a noção europeia de espaço voltado para trocas preferencialmente econômicas. O comércio foi um dos principais elementos do urbanismo africano pré-colonial. Ele era comumente voltado para a venda de alimentos e tecidos. Como em muitas das sociedades eram autossuficientes, os mercados tinham como principal função a de servirem como espaços de sociabilidade, isto é, eram lugares voltados para o estabelecimento, realização e reprodução dos laços sociais e afetivos, deixando as trocas econômicas em segundo plano. Numa noção de Andreilino Campos (2014) a partir de Santos (2007), pode-se dizer que as relações entre os negros tanto em solo baiano quanto em solo carioca se davam *predominantemente* por horizontalidades, ou seja, numa circulação de informações e valores geralmente estabelecidas territorialmente e por grupos sociais muito semelhantes. As relações de horizontalidade contribuíram para que alguns traços do significado cultural dos mercados se mantivessem. Waldman lembra que, diferentemente do que para os europeus, para os africanos os mercados significavam mais do que um lugar de relações econômicas: “funcionalmente, o mercado africano foi uma contrapartida à autarquia da sociedade tradicional, fortalecendo laços e o sentimento de solidariedade e da consciência do coletivo numa periferia geográfica mais dilatada” (p. 10).

Nascimento (2016) é o autor que melhor explora essa diferenciação conceitual do mercado. Em seu artigo “Olojá: Entre encontros: Exu, o senhor do mercado”, ele faz uma abordagem onde é possível ver a relevância social e espacial da dos mercados africanos a partir da cosmovisão iorubá. O autor sugere que as relações humanas dos iorubás ajudam a revelar as facetas e características dos orixás que eles mesmos não dizem. De forma semelhante, as divindades nagôs, segundo Sodré (2017), devem ser entendidas como “princípios propriamente filosóficos”, um “pensamento cosmológico e de  tica”, com “roupagem religiosa (...) que afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem teologia” (p. 89), o que garante ao pensamento filosófico nagô numa forma o

tanto pelo seu caráter de ordem humana quanto pelo caráter divino (orixás e ancestralidade).

Esse pensamento nagô no Brasil é essencialmente diaspórico²⁷. Isto é: ele surge levando em conta a subjetividade da experiência diaspórica e os conflitos de ordens materiais e subjetivas entre escravizados negros e colonizadores, tal como o desenrolar das relações étnico-raciais até mesmo após a Abolição. É um pensamento que almeja “a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais ilustres (*egun*)”; é um pensamento reivindicatório, portanto, pois almeja a instituição da soberania existencial que garanta, social e politicamente, significando a “reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura”, numa experiência coletiva específica onde a “questão em jogo é a continuidade de outra forma coletiva de subjetivação, diante de um dilema histórico particular (o da diáspora escrava), para a qual o fenômeno do culto é a roupagem adequada” (SODRÉ, 2017, p. 90). Em resumo, a experiência nagô permite a reelaboração da subjetividade através da criação e da afetação de novos modos (inovadores e insolentes - subversivos) de organização social. Importante lembrar que “isso também ocorre na modernidade europeia, mas sob a centralidade do progresso econômico e da tecnologia” (p. 101). Por isso, o pensamento

²⁷ “Os grupos denominados alternativamente como ‘nagôs’ ou ‘iorubás’ foram os últimos a chegar, entre fins do século XVIII e início do século XIX. Do grupo originário do reino iorubano de Ketu, procede a maioria das instituições litúrgicas assentadas na Bahia (...)”. Há nessas instituições de “continuidade existencial do grupo ‘nagô’ um sistema simbólico complexo e coerente”, pensando na palavra *sistema* como “um todo coerente e organizado ou uma composição de partes coordenadas entre si, como quando se fala de um sistema de coisas, um sistema de planetas ou um sistema de símbolos, cuja decifração pode ser *etnologicamente reivindicada*” (grifou meu, p. 26), algo cujo entendimento pode ser elaborado para além da “iminência ritualística”. “Nagô era o nome que designava os falantes da língua iorubá, que em dado momento tinham maior circulação pelo continente africano. Não é uma simples busca para revelar a singularidade ou a autenticidade do pensar africano; é, também, um esforço reivindicatório pluripolítico (se dá nas instituições políticas, na academia e em outros meios de disputa e de formulação da realidade possíveis), algo que transcende a “revelação sociológica ou antropológica da realidade de um sistema simbólico” e chega à luta pela legitimação e validação dessa forma epistêmica de conceber teorias, filosofias - e, portanto, a própria realidade (SODRÉ, 2017, p. 27). O nome genérico *jeje* denominava indivíduos de nações diversas do que à época era conhecida como Costa da Mina (parte litorânea que compreende atualmente Benin, Nigéria e Togo). “A insistência na denominação ‘nagô’ - mas também ‘jeje-nagô’ - conota, para nós, a pouca familiaridade brasileira com a diversidade dos escravos, mas ao mesmo tempo a preponderância do comércio intenso entre a Bahia e a costa da África Ocidental” (p. 88-89).

nagô pode facilmente ser associado à categoria político-cultural da amefricanidade apresentada no capítulo anterior a partir da proposta de Lélia Gonzales.

Como não há uma divisão dualista do mundo e das experiências nas cosmologias iorubás, não há separação entre simbólico/espiritual e o material, o que, obviamente, transforma as trocas de mercadorias em algo diferente do que o estabelecido na lógica do mercado capitalista - não há uma hierarquização de valores (p. 34). É no 'mercado-ojá', como o autor denomina, que "circulamos o que temos/produzimos, para receber outras coisas em troca, já que o trabalho para produzir qualquer coisa não pode ser restituído, mas compensado com aquilo que eu não tenho, onde o que eu produzi adquire valor para troca" (p. 29-30). É um lugar de circulação, reprodução e complementação de axé²⁸, de experiências comunitárias cuidadosas; de troca de excedentes, mesmo que não necessariamente materiais.

A cosmovisão de uma sociedade interfere na vida social às vezes de formas hiperdimensionadas, ainda que igualmente sutis (pois naturalizadas). O autor comenta, por exemplo, que em sociedades com valores coletivistas, um problema gera efeito coletivo, sentido por toda a comunidade, enquanto em sociedades com valores individualistas os efeitos são sentidos de formas também individuais ou sobre grupos específicos. Numa estrutura capitalista e com *psiqué* social alinhada com os ideais liberais, observa-se o surgimento e a consolidação dos privilégios sociais, o que contribui, subjetiva e filosoficamente, para as desigualdades sociais (p. 37).

A forma como Cunha Junior define e esquematiza *ancestralidade* é bastante interessante para pensarmos a ligação entre as práticas comerciais em África pré-colonial com o que foi e ainda é praticado na ambulância carioca e brasileira. Pensando na vida de uma coletividade em ciclos, o autor esquematiza ancestralidade em quatro espaços-tempo:

O tempo-espaço distante, quando foram realizadas as transformações importantes para a base da humanidade, a domesticação dos animais, a agricultura, a tecnologia do ferro e o conhecimento da navegação marítima e fluvial. A ancestralidade dos Orixás e Inquices nas religiões de matriz africana como primeiro ciclo. O segundo ciclo da ancestralidade, o mais próximo a que precede as gerações do presente.

²⁸ Nascimento (2016) define o axé como princípio fundamental da realidade que mantém a realidade em constante movimento - nada é indefinidamente estático, fixo. É um princípio que ordena a vida, as práticas e os modos de ser do povo iorubá.

O terceiro ciclo, a ancestralidade presente, que se encontra em processamento; e o quarto tempo a ancestralidade futura, que se processará como decorrente das anteriores. Tanto a ancestralidade como as religiões definem os modos de vida e determinam a construção do espaço urbano (CUNHA JR., 2020, p. 377).

Para o autor, a ancestralidade deve ser pensada como um território, seja de uma família relativo à casa e o seu entorno, ou de uma comunidade ou do território habitado. Isso inclui, evidentemente, os seres humanos e os demais seres, animados e inanimados, em constante relação.

As trocas no *candomblé* e nos mercados-*ojá iorubás*, inclusive as comerciais, não seguem, necessariamente, a lógica filosófica capitalista. Como o autor aponta, "não há uma abordagem binária que pense o 'espiritual' (vinculado com o *axé*) peremptoriamente separado do material (vinculado aos objetos vertidos em mercadorias)" (NASCIMENTO, 2016, p. 33). Ele estabelece uma diferenciação entre o significado do mercado-*ojá* pro mercado capitalista: enquanto o primeiro permite um movimento de criação de laços de responsabilidade e de sociabilidade entre aqueles que nele circulam, onde acontecem trocas compensatórias daquilo que se produz por aquilo que não se pode produzir em determinado momento - algo fundamentalmente relacionado à figura de Exu²⁹ -, a centralidade do mercado capitalista está em suas características econômicas de acumulação, expropriação e exploração. O mercado-*ojá* é um local onde devem prevalecer a harmonia e o estabelecimento de laços, proximidade, e não a competitividade.

A acumulação de riquezas, portanto, não faz sentido a partir da cosmovisão *iorubá*, pois

Acumular implica em guardar o que se produz (ou o que se ganha ao produzir), gerando uma reserva indefinida para uma apenas potencial utilização em compras que, normalmente, visam mais acumulação e benefícios que comumente são particulares e não coletivos (NASCIMENTO, 2016, p. 32).

Nas palavras do autor, a acumulação e o não compartilhamento de *axé* é um *contra-axé*, isto é, algum contraditório e contra-intuitivo dentro da lógica *iorubá*, o que provocaria uma espécie de dano ontológico à estrutura coletiva prezada pelas cosmologias de povos tradicionais africanos (como os *iorubás*). Ora, se acumular para enriquecer, um dos

²⁹ Nascimento (2016) lembra Exu é o combustível da força dinâmica que é o *axé*; "ele é o eterno movimentador, sendo ele mesmo movimento e movimentando-se (...). Ele não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem" (p. 30)

pilares táticos e práticos do capitalismo, é visto como *contra-axé*, o mercado-*ojá* não pode ser visto como um lugar de enriquecimento, visto que riqueza, para as cosmologias iorubás, não pode ser pensada como um acúmulo de *axé* - e o *axé*, sendo e estando em movimento, não pode ser fixo (p. 32-33). E pensar na circularidade como um elemento importante da cosmovisão iorubá (e outras filosofias e cosmovisões africanas) aplicada ao urbanismo é concluir que ela “revela a hierarquia na estrutura urbana que não leva à alienação das massas, mas mantém um bom senso de controle do ambiente” (AMANKWAH-AYEH, 1996, p. 63). Por exemplo: ainda segundo o mesmo autor e Blier (2012), em Ifé, um dos grandes povoados iorubás, haviam quatro setores (não especificados pelo autor) no entorno de um palácio onde residia um chefe religioso localizado numa colina, o que representaria tanto a crença na circularidade do mundo quanto o desenho urbano cruzado por estradas orientadas de Norte a Sul e de Leste a Oeste.

A chamada economia do *axé* mobiliza, portanto, ações e forças em prol do fortalecimento coletivo de laços sociais que compõem determinado grupo social. Nos mercados capitalistas, o fortalecimento dos laços afetivos e sociais mal entra como característica, privilegiando-se a acumulação e a continuação da exploração do trabalho em detrimento dos compromissos com as relações de reciprocidade e circulação do *axé*. Não há nada “de graça” no mercado-*ojá* e nas relações iorubás. Isso não pode ser entendido pela lógica capitalista: as trocas estabelecidas demandam esforços individuais em prol comunitário, coletivo: há a valorização de uma variedade de atividades, afetos e produtos, prezando sempre a circulação do *axé*. A contrapartida da troca comercial não é individualizada, mas coletivizada. Não é sobre ter ou não dinheiro inserido na troca comercial, mas sim sua significação nas relações de comércio. Para as culturas tradicionais, deve prevalecer a economia do *axé* sobre a economia capitalista acumulativa, isto é, os mercados deveriam servir aos laços sociais e afetivos, e não a valores puramente financeiros. Ao impor a competitividade individual acima das colaborações solidárias coletivas, as dinâmicas capitalistas de troca se mostram nocivas, por comprometimento ou impedimento, à reprodução às lógicas de relações de troca africanas (às heranças africanas). (NASCIMENTO, 2016, p. 36)

2.2. As dinâmicas socioculturais dos mercados africanos pré-coloniais

Há alguns exemplos dos quais podemos nos debruçar para entender um pouco mais sobre as especificidades cosmológicas atribuídas aos mercados a partir de algumas povos étno-linguísticos tradicionais do continente africano. Nos interessa investiga-las, para termos noção do que antecede a prática da ambulante em terras brasileiras (e na América Latina como um todo), isto é, antes que ele se tornasse uma prática amefricanizada.

Trarei aqui rapidamente alguns casos específicos de sociedades africanas das quais foram saqueadas pelo comércio de escravizados para o Brasil e em muitos casos também para outras colônias da América Latina: pensando nas características do urbanismo africano (a partir de Amankwah-Ayeh, 1996; Blier, 2012; Chirikure, 2020; e Cunha Jr, 2020), e nas concepções de mercado e comércio nas sociedades pré-coloniais akan de Gana (a partir de Hymer, 1970; e Daaku, 1972), das sociedades iorubá (a partir de Wheatley, 1970; Apter, 2013; Raji, Olumoh e Abejide; 2013; e Nascimento, 2016), das sociedades banto (a partir de Freitas, 2015; e Oliveira, 2019) e dos hauçás islâmicos (a partir de Lovejoy, 2000).

Uma das coisas mais importantes ao refletir sobre a manifestação da vida e da cosmovisão dos povos africanos é ter mente que é necessário “ter outros olhos para olhar para as Áfricas”. Cunha Jr. lembra que “a ciência monodisciplinar, com base no paradigma cartesiano, sobre os métodos científicos e sobre a racionalidade ocidental, (...) se encontra em profunda mudança devido às abordagens interdisciplinares, transdisciplinares e relativa às complexidades sistêmicas” e, por isso, “a abordagem do conhecimento pela via da filosofia africana é transdisciplinar e complexa sistêmica. Portanto, a visão do urbanismo africano, com base na filosofia africana é uma proposta transdisciplinar inserida na visão da complexidade sistêmica” (p. 373)³⁰. De forma semelhante, Chirikure (2020) afirma que uma abordagem afrocêntrica para pensar urbanismo e urbanidades na produção dos espaços urbanos no continente africano é necessária justamente porque a visão eurocêntrica não contempla (ou não é

³⁰ Um exemplo claro da noção corrompida de o progresso de autores europeus está nas palavras de Wheatley (1970), que diz que “o caráter assimétrico processo evolutivo do campo cultural iorubá não poderia ser melhor exemplificado do que na falha dessas sociedades relativamente complexas de nutrir o desenvolvimento ciências exatas e de um sistema de escrita (esta última podendo ser observada também nas sociedades pré-colombianas” (p. 422).

contemplada) a diversidade cultural e comportamental das características observadas na construção do fazer social e espacial dos povos tradicionais do continente.

Isso quer dizer que pensar a lógica de produção e organização dos espaços africanos pré-coloniais a partir das epistemologias (filosóficas e técnicas) eurocêntricas nos levaria a conclusões equivocadas e/ou incompletas, como observado na leitura de alguns dos autores mencionados. Na literatura clássica ocidental sobre urbanismo, são poucos os casos estudados no continente africano e muitos elementos importantes costumam ser desconsiderados - como a própria existência de mercados e de rotas comerciais. Um dos caminhos que Cunha Junior nos dá é justamente de que as crenças religiosas africanas influenciam no urbanismo das cidades africanas - símbolos que são incorporados, de certa forma, às formas urbanas africanas, indo do patrimônio imaterial ao material.

O comércio dos povos akan

Os povos akan são um subgrupo étnico do Reino de Gana, que ocupava as regiões florestais do que hoje é conhecido como Mali e Mauritânia, e que controlava boa parte das minas de ouro da região. Viviam num sistema político monárquico, com estados bem divididos (DAAKU, 1972).

Hymer (1970) divide a história econômica do Reino de Gana pré-colonial em três partes, das quais as duas primeiras nos interessam. A primeira diz respeito à economia de subsistência das cidades. A natureza igualitária da distribuição de terras preveniu por muito tempo a emergência de classes de grandes proprietários e de uma subsequente apropriação econômica do que era produzido. Isso, por sua vez, teria levado, na concepção (eurocêntrica) do autor, ao “baixo grau” de especialização e de trocas comerciais e ao baixo volume de material produzido nos diversos setores³¹.

O segundo momento, último que nos importa neste trabalho, estaria mais relacionado com a presença dos europeus no continente africano. Por parte dos europeus, essas interações comerciais trariam a lógica mercantilista de mercado para a região africana e traria também as tecnologias de transporte, o que aumentaria o campo de alcance dos mercados locais, propiciando redes comerciais entre as cidades e ampliando as possibilidades de consumo das populações e induzindo à criação de novas classes sociais - o que foi o passo inicial para o surgimento das desigualdades sociais locais.

³¹ A terceira fase trata da relevância das formas econômicas pré-coloniais presentes no Reino de Gana para o desenvolvimento econômico regional a partir do século XIX. Para mais, ver Hymer (1970).

No Reino de Gana, as terras eram distribuídas igualmente. A maioria das famílias tinha todos os direitos sobre o uso da terra, pagando pouco ou nada, apenas como forma de imposto ou de aluguel da terra. O que era produzido pelas famílias a elas pertenciam; nenhuma elite social surgia a partir dessa dinâmica socioeconômica - as elites surgiram com a mineração aurífera e com o comércio de longa-distância. Ao contrário do que se pode supor, a política de distribuição de terras não era de porções ilimitadas e gratuitas; além disso, cada porção tinha seu dono e cada dono tinha seus direitos garantidos. Essas políticas eram horizontais: as terras não poderiam se acumular nas mãos de poucos e cada membro da sociedade tinha direito inquestionável de participar do uso da terra. Poucos cidadãos ficavam de fora da partilha.

A ideia da partição mais igualitária de terras era para que as comunidades fossem compostas por pequenos fazendeiros e proprietários de mais ou menos o mesmo estrato social e econômico. O “dono de terras” do oeste africano era muito diferente do “senhor feudal” europeu, portanto.

Hymer sugere também que essa estrutura igualitária da lei e da distribuição de terras inibiu o desenvolvimento econômico regional justamente por evitar a concentração de poder e de riquezas nas mãos de poucos. Ele estabelece uma hipótese de caminhos que poderiam ter sido seguidos para que, no fim, “os visitantes europeus teriam ficado mais impressionados com a África do que eles jamais ficaram” (p. 36). É interessante perceber como visão de o autor mobiliza a ideia hegeliana comentada no capítulo anterior de que os europeus seriam a ponta de lança do desenvolvimento moderno da humanidade, pois além da limitação de caminhos para se desenvolver, a própria noção do que é progresso, isto é, para onde se deve almejar chegar, também é enviesada pela cosmovisão europeia. Com essa fala do autor, é fácil notar que a introdução forçada do capitalismo em África, não apenas como um sistema econômico, mas principalmente como uma cosmovisão, uma filosofia, uma forma lógica de orientar as relações interpessoais, sociais, com o trabalho e com os símbolos sociais, é o guarda-chuva que carrega todos os males acometidos no continente – escravidão e etnocídio, inclusive.

O que aconteceu, de fato, foi que um grupo militar surgiu, se apropriou de alguns lucros e criou uma extensa rede de comércio e produção, o que trilhou o caminho para o surgimento de um amplo império político. Esse momento criou uma diferença fundamental entre o comércio interno e o comércio com os europeus. Neste primeiro, o

que era produzido nas posses familiares era comercializado com outras famílias apenas voluntariamente, enquanto o segundo era mais orientado pela lógica de mercado europeia mercantilista que se consolidava cada vez mais na região, muitas vezes se sobrepondo à lógica local.

Daaku (1972) nos diz que os comerciantes Akan não eram controlados pelos governantes - não havia monopólio, muito menos intervenção governamental nas trocas comerciais. O sistema igualitário de posses de terra permitia que qualquer indivíduo pudesse participar das trocas comerciais, cabendo aos reguladores apenas prover uma estrutura pacífica para que o comércio pudesse se realizar. Apesar das vontades dos europeus (e de presentes que eles dessem aos povos tradicionais akan), os chefes africanos não interferiam muito nas decisões comerciais e logísticas dos comerciantes africanos, chegando no máximo ao ponto de sugerir que os comerciantes akan conduzissem seus negócios priorizando estabelecimentos europeus – o que não acontecia com frequência.

Apesar do volume de produtos comercializados ser relativamente pequeno (em relação ao total produzido), era grande a quantidade de mercados. Para Hymer (1970), isso refletia, em parte, a importância da função social dos mercados como um lugar para troca de ideias e de informações e, em outra parte, sua função econômica, de fato. As cidades e as posses eram, em maioria, autossuficientes. Portanto, as conexões se realizavam por motivos muito mais políticos e socioculturais do que por razões econômicas.

O autor ainda credita a “baixa produtividade” das sociedades do oeste africano à estrutura de demanda e à falta de divisão do trabalho e de especialização – partindo, evidentemente, de sua visão eurocêntrica e produtivista (capitalista) da economia. Ainda assim, o autor ressalta que, em contrapartida, os bens e riquezas eram muito bem distribuídos pela população; muito mais que nas civilizações europeias. O padrão de vida dos menos favorecidos nas sociedades ganesas estava longe de ser considerado miserável. Ainda a partir de seu ponto de vista eurocêntrico, o autor afirma que “escravidão e miséria sempre eram a *contrapartida da civilização*” (p. 38, grifo meu).

Daaku (1972) aponta que o aumento da participação dos europeus nas dinâmicas de trabalho dos africanos ocidentais gerou a necessidade de mais trabalhadores voltados pra mineração e a captura de negros de Benin para serem vendidos para o povo Akan

como escravos, principalmente para a cidade de Elmina. Muitos dos escravizados trazidos para lá foram totalmente integrados pela sociedade Akan posteriormente. A maioria era composta por mulheres.

O comércio das mulheres iorubás

O que Wheatley (1970) nos diz é que é difícil aceitar uma teoria geral sobre as origens das cidades iorubás, mas que existe um senso comum sobre o fato de que as primeiras manifestações urbanas se relacionavam com expressões de cerimônias religiosas. Com um cotidiano social marcado por atividades religiosas, essas cidades começaram sendo algo "pouco maior que santuários tribais" e evoluíram para "complexos de estruturas cerimoniais" que era "instrumentos para a geração de espaços políticos, sociais, econômicos e sagrados, ao mesmo tempo em que era símbolos de ordem cósmica, social e moral" (p. 376).

Segundo o mesmo autor, os exploradores europeus ficaram impressionados com o tamanho e com a diversidade dos mercados encontrados nas cidades iorubás. Ele e Amankwah-Ayeh (1996) e Blier (2012) dizem que na praça central dessas cidades, havia o *afin* do *oba* (palácio central do chefe do reino) oposto ao *oja-oba* (ou mercado-ojá, como chama Nascimento, 2016). Na mesma lógica, haviam mercados menores próximos às residências de outros chefes locais. Amankwah-Ayeh afirma que dessa praça, também cercada por pequenos santuários religiosos (confirmando as teorias analisadas por Wheatley sobre as origens das cidades iorubás), irradiavam estradas para outras partes da cidade e até para cidades vizinhas (seguindo uma lógica urbanística de circularidade). Blier (2012) destaca a localização estratégica de Ifé: proximidade a áreas pantanosas, savana fértil e áreas acidentadas, o que contribuiu para a relação e comércio com outras áreas, desenvolvendo, posteriormente, um único centro urbano.

Tanto Wheatley quanto Apter (2013) e Raji, Olumoh e Abejide (2013) atestam o protagonismo feminino nos mercados populares iorubás. Pela perspectiva analítica das relações sociais de gênero, Apter explora esse protagonismo a partir do chamado "sangue das mães", algo que lhes conferia grande relevância na vida pública, privada e na própria

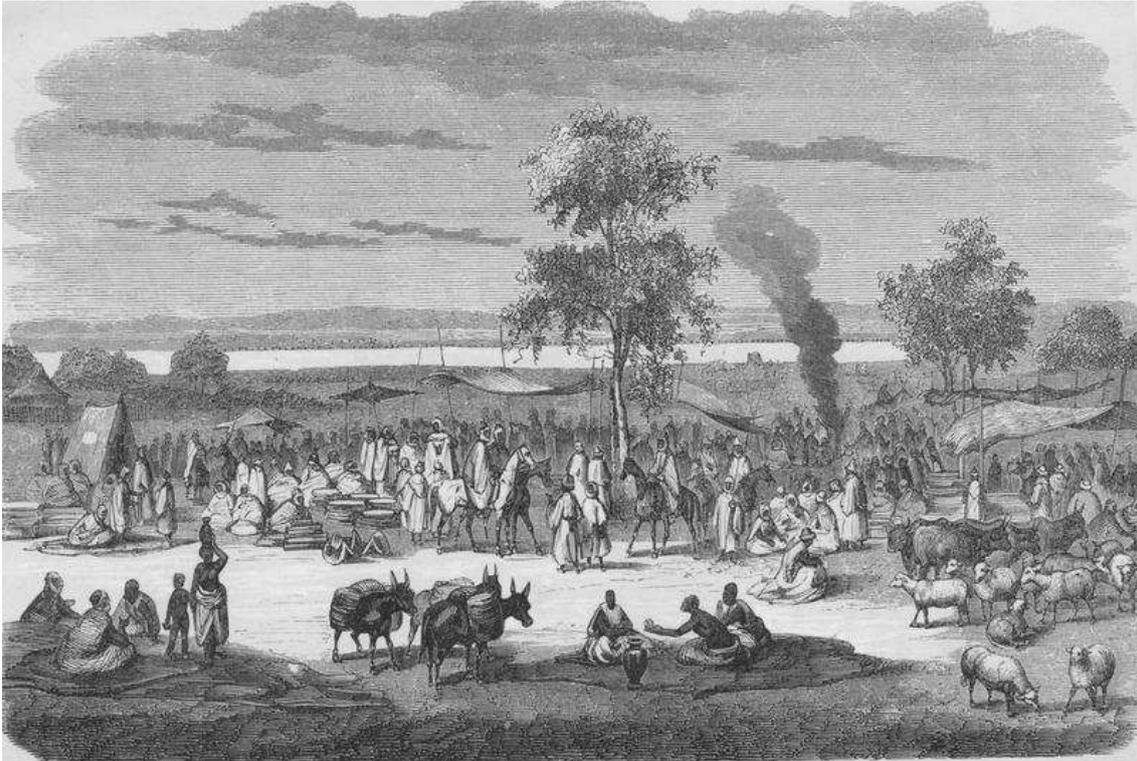


Figura 2 - Mercado, Sokoto, noroeste da Nigéria (autor desconhecido; c.1860). Fonte: slaveryimages.com (acesso: 25/10/2021).

vida social iorubá, estando em lugares de prestígio e de liderança social (ainda que o machismo fosse algo vigente). O “sangue das mães” representava o poder espiritual das mulheres e suas capacidades biológicas procriativas. Isso significa dizer que, pela perspectiva espiritual, antes de atingirem a menopausa elas periodicamente deixavam esse sangue sair, o que diminuía a quantidade de energia (axé) para realizarem seus feitiços e, quando passada a menopausa, esse sangue ficava “preso” dentro delas, aumentando o poder de seus feitiços, o que as tornavam mais temidas até mesmo por seus companheiros, afetando tanto sua vida doméstica (o medo que eles tinham das mulheres dava a elas mais poder de decisões financeiras da casa) quanto seu papel de liderança nos mercados. Nascimento (2016) nos informa que quem tivesse mais axé deveria fazê-lo circular até quem menos o tem, seja pela palavra, pelo gesto, pela comida ou pelas trocas econômicas; esse é o movimento de circulação e expansão do axé.

A idade das comerciantes também estava relacionada à habilidade delas dentro da própria arte de comerciar. Quanto mais velhas elas fossem, menos submetidas aos afazeres domésticos elas estariam pois também dariam mais foco às atividades comerciais (APTER, 2013). Se organizavam em pequenas associações *egbé*, que

ajudavam a consolidar sua influência e seu poder frente às autoridades masculinas e quanto mais velha fosse a mulher, mais prestígio entre as próprias mercadoras ela tinha, se tornando uma possível liderança social; dentro de casa, o acúmulo econômico interferia na sua participação nas economias domésticas e, portanto, nas decisões financeiras, o que reduzia o poder masculino no ambiente doméstico.

Segundo Raji, Olumoh e Abejide (2013), dentro do comércio, elas eram responsáveis pelo comércio a curta e a longa distância, pelo comércio doméstico, vendas a atacado e a varejo e pela venda ambulante nas ruas. Seus produtos envolviam bens domésticos, produtos importados, joias, óleo, peixes, vegetais e outros (p. 46). Além disso, elas eram encarregadas também da operacionalização dos mercados de diversas regularidades (periódicos, os de 5 dias, os de 9 dias e os mercados noturnos). Aquelas que não tinham recursos financeiros o suficiente para terem seus próprios negócios atuavam como atendentes, carregadoras, artesãs aprendizes e vendedoras ambulantes de produtos que vinham das fazendas (p. 48). Havia também que, também por não terem recursos o suficiente para investir em negócios próprios ou por saberem falar mais de um idioma, atuavam como intermediadoras entre vendedores e compradores, recebendo uma comissão por cada transação realizada, algo muito semelhante aos ganhadores e negros de ganho no Brasil. Nos mercados de Ilorin, por exemplo, se envolviam com o "pechinchamento" aqueles que não tinham capital financeiro para comprar lojas e aqueles que falavam mais de um idioma, o que lhes conferia a função de intermediários entre compradores e vendedores, tal como de intérpretes entre vendedores mercados iorubás e não-iorubás. As comerciantes especializadas na venda de alimentos costumavam vender um tipo específico de comida e começaram, historicamente, com a venda ambulante, mas começaram a estabelecer pontos permanentes (chamados de "centros de comida") conforme a população aumentava (p. 49).

Tudo isso reforça a tradição e a autoridade que as mulheres iorubas tinham no comércio e no mercado de suas sociedades. É curioso notar, como demonstrarei adiante neste trabalho, como muitas dessas práticas foram observadas nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro durante o período imperial.

O comércio das quitadeiras bantu de Luanda

Segundo Oliveira (2018), durante o século XIX, em uma Luanda já colonizada, as mulheres em Luanda eram classificadas em três grupos distintos: donas (geralmente

brancas filhas da elite luandense), pretas livres e pretas escravizadas. O que distinguia as três experiências de vida dessas mulheres, além do status de liberdade, eram fatores como descendência luso-africana, posse de bens e filiação à cultura portuguesa (esta última pode ser entendida como a reprodução dos códigos sociais coloniais e eurocêntricos). As três eram importantes agentes no comércio (ou no intermédio comercial) do cotidiano da cidade, em curta ou longa distância.

À época, o domínio português na Angola se limitava a poucas regiões. O maior polo era em Luanda, onde ficava a maior concentração de brancos portugueses no país, ainda que pouco numeroso. Considerando a grande quantidade de estabelecimentos comerciais (lojas, de maioria secos e molhados), compreende-se porque a Câmara da cidade era composta por comerciantes (PANTOJA, 1999)

As donas luandenses, inseridas numa sociedade patriarcal, eram educadas para seguirem papéis artísticos, do lar, e preparadas para se casarem preferencialmente com comerciantes de origem portuguesa - "homens de bem". Os homens, ao contrário, eram incentivados a participarem do tráfico de escravizados. O título "dona" era pra referenciar a filiação das mulheres brancas, filhas de portugueses da elite luandense, que estivesse filiadas à cultura portuguesa. Muitas dessas donas se tornaram comerciantes e, com isso, enriqueceram bastante. Muitas delas enriqueciam com o trabalho ou então aproveitavam de heranças de pais e/ou maridos estrangeiros para entravam no mundo do comércio, vendendo produtos produzidos em propriedades agrícolas chamadas de "arimos". Em algumas exceções, chegavam a serem relevantes até mesmo no tráfico de escravizados (OLIVEIRA, 2018).

Já as mulheres pretas representavam a maior parte da população luandense. Elas vinham de diversas cidades e regiões da Angola e, ao contrário do observado nas sociedades iorubás, as mulheres pretas eram excluídas de profissões artesanais. A maioria da população preta de Luanda habitava cubatas³² simples e tentava, através do seu trabalho, arrecadar o suficiente para sobreviver com suas famílias. Em Angola, a afiliação à cultura portuguesa, principalmente à fala do idioma português e a prática do Cristianismo, poderia garantir proteção de indivíduos negros à predação escravocrata – o batismo de uma criança poderia significar se ela seria submetida à escravidão ou não.

³² choupanas cobertas de folhas que serviam de moradia

A autora aponta que a decadência e as construções em ruínas davam a Luanda um cenário de constante "corrupção do ar": "um mercado ou a quitanda, no centro da cidade, vendia quinquilharias, fubás, frutas, verduras, peixes etc. ajudando ainda mais a 'desordenar' os estômagos mais robustos e sadios' com os cheiros que exalavam principalmente à noite" (PANTOJA, 1999, p. 102). Participavam dessa dinâmica os muitos escravizados por lojistas – a partir do momento em que principalmente funcionários da administração e soldados lusitanos acumulavam qualquer capital, já lhes era favorável comprar negros escravizados.

Freitas (2015) diz que tanto pretas livres quanto escravizadas trabalhavam como *kitandeiras*, fosse no comércio ambulante ou nas próprias *kitandas* (como eram conhecidos os mercados em Luanda), muitas vezes administradas pelo poder colonial português. O autor ainda nos diz que as *kitandas* já estavam presentes na paisagem luandense desde o século XVII. O termo de origem quimbundo definia os mercados dominados pelas mulheres - as *kitandeiras*, que eram de origem banto do grupo *mbundu*. Elas se dividiam em dois grupos: as *mubadi*, que eram as funcionárias, e as *mukwa*, que eram as donas do negócio, e eram responsáveis pela circulação de produtos de diversas categorias pela cidade, principalmente de alimentos. O mesmo autor faz a leitura de que as *kitandas* eram uma expressão política exercida pelas *kitandeiras* de se apropriarem do espaço público.

As vendedoras se dividiam nos mercados de acordo com suas etnias, parentescos e com os tipos de produtos que vendiam - artigos alimentícios, comida pronta, amuletos, peças de indumentária etc.. Freitas dá destaque ao papel das vendedoras de peixe, uma das mais antigas e organizadas classes de *kitandeiras* de Luanda. Seu grau de associativismo chegava ao ponto de criação de laços de solidariedade que auxiliavam colegas grávidas durante o período mais delicado da gravidez, dando até auxílio financeiro para as mulheres que haviam se tornado mães recentemente.

Quanto ao papel social fora do ambiente dos mercados, ele diz que as normas sociais baseadas no patriarcalismo reduziam a importância da mulher aos afazeres domésticos. Muitas vezes a participação financeira doméstica de uma *mukwa* era maior que a do homem (pois sua renda era maior), mas mesmo com a superioridade econômica, seu papel social era hierarquicamente inferior.

O comércio das caravanas hauçás do Sudão Central

Lovejoy (2006) nos mostra que o comércio de longa distância no Sudão Central tinha suas próprias características e agentes muito peculiares a essa região da África. Os comerciantes mais articulados eram de origem hauçás, que tinham um vasto vocabulário comercial referentes a compra, venda e revenda de mercadorias, ao pequeno comércio e a outras modalidades de compra.

Dentre os agentes envolvidos no comércio de longa distância incluíam-se grandes investidores até pequenos comerciantes, cujas práticas podiam ou não estarem relacionadas umas com as outras.

Uma das figuras mais fundamentais para esse comércio era a do estalajadeiro (*fatomai*), que eram proprietários de estabelecimentos que hospedavam caravanas de comerciantes, que atuavam também como mediadores entre comerciantes e população e que em determinados casos davam recursos financeiros a essas caravanas. Devido às estruturas e às demandas dos estabelecimentos, os *fatomai* também eram geradores de empregos para a população local (cozinheiros, atendentes, cuidadores de animais das caravanas etc.).

Os comerciantes caravaneiros ou viajavam acompanhados apenas dos animais que carregavam suas mercadorias, ou “operavam em ambiente familiar, acompanhados de ‘esposa’, filhos, irmão mais novo ou agregados da família” (LOVEJOY, 2006, p. 52). Quando acompanhados da família, agregados e escravizados, não lhes eram necessários os serviços de transportadores profissionais ou de condutores, o que barateava alguns de seus custos.

É importante mencionar que a noção de escravidão nas sociedades tradicionais do continente africano era diferente daquela observada nas américas. A relevância disso é justamente pelo fato de ainda hoje muitos acreditarem que são a mesma coisa e usarem dessa crença para. O próprio Lovejoy (2006) nos diz isso: “Escravos fiéis eram geralmente tratados como jovens familiares e podiam supervisionar operações comerciais e servir como guardiões legais dos filhos de seu senhor, em caso de morte. Cada comerciante levava seus próprios escravos e trabalhadores, porém muitas tarefas eram realizadas por serviçais contratados” (p. 56).

Alguns comerciantes ricos também participavam do comércio de longa distância e viajavam regularmente. Os mais ricos (comerciantes sedentários, chamados *attajirai*)

contavam com agentes ou sócios que eram responsáveis pelos contatos e pela viagem a mercados mais distantes, enquanto eles próprios atuavam localmente como banqueiros, intermediários, importadores, distribuidores ou atacadistas. O autor afirma que muitos comerciantes, inclusive os ricos, almejavam pertencer a esse grupo de “sedentários”, mas que o risco era muito alto, visto que havia agentes desonestos e governantes desconfiáveis; fora os riscos de segurança das viagens mais longas.

Para muitos jovens da cultura hauçá, o comércio de longa distância era visto como único meio de adquirir fortuna e prestígio - e evitar a pobreza e a desonra que acometia muitos dos cidadãos. Eles começavam como carregadores ou condutores de animais e aproveitavam as oportunidades que lhes surgiam para enriquecer ascender nas ocupações.

Quanto à divisão do trabalho nas caravanas e o recorte de gênero, Lovejoy (2006) diz que

quando as caravanas paravam para pernoite, os condutores, os carregadores, os serviçais e as mulheres ficavam encarregados de preparar o acampamento, em que - com exceção dos comerciantes abastados, que descansavam sob suas mantas de pele de carneiro - todos desempenhavam uma função específica (...). As mulheres cozinhavam. Os comerciantes que transportavam mais de sessenta animais de carga empregavam aproximadamente vinte condutores e traziam com ele um séquito de serviçais, incluindo mulheres e carregadores (...). Apenas os *attajirai* se alojavam em abrigos melhores, construídos com galhos e cobertos por couro de boi (...) (p. 56).

Aprendizes e assistentes, que eram tratados como membros da família dos mercadores, tinham acomodação, vestuário e alimentação garantidos, adquiriam experiência com as viagens, tinham acesso a créditos e aproveitavam também para fazer contatos. Eles tinham uma relação de trabalho com os comerciantes que era diferente da dos escravizados. Uma das principais diferenças era que os escravizados estariam ao lado dos senhores por toda a viagem, enquanto os primeiros poderiam ser negociados de acordo com as demandas (ou a falta delas).

No momento de contratação, os carregadores hauçás “mantinham uma característica atitude corporativa, permitindo dizer que a emergência de uma consciência coletiva, da parte deles, era um fator importante na organização e na condução do comércio” (p 59), mesmo que esse coletivismo se observasse em momentos específicos. As mulheres

também atuavam como carregadoras - carregando suas mercadorias em cestos que iam às suas cabeças.

O que se depreende deste capítulo é o quanto mercados e comércio ambulante foram fundamentais para organismo social e econômico de povos tradicionais do continente africano. O significado destes componentes sociais dentro da cultura e, conseqüentemente, da vida social desses grupos se mostra muito além da dimensão econômica, e isto não é algo que se perde com facilidade mesmo com o sequestro de grandes parcelas para as colônias europeias nas Américas.

Iremos observar no próximo capítulo o quanto alguns dos aspectos culturais dessa prática foram mantidos por indivíduos raptados de África e restituído no Brasil (em outros lugares das Américas) como forma de resistência contra o poder colonial.

CAPÍTULO 3: Trilogia do Ambulante: a ambulragem como amefricanidade

Neste capítulo adentraremos, finalmente, nos personagens que constituem a história dos ambulantes na cidade do Rio de Janeiro: quitadeiras e negros de ganho; vadios e quituteiras; *camelots/camelôs*. É aqui que apresentarei como cada uma dessas figuras era lida em seus contextos históricos, quais os conflitos e outros atores sociais envolvidos, quais as dinâmicas espaciais e relações em prol da articulação social de resistência política eram (e são) mobilizadas. Há, de fato, uma relação de causa e consequência em que contextos políticos e econômicos influenciam diretamente no grau de liberdade e de opressão aos ambulantes, onde autoridades policiais, classe política e imprensa atuam conjuntamente para aniquilar e criminalizar estas atividades - uma tentativa de promoção da eliminação deste caractere cultural tradicional do continente africano. isto é, um conjunto sistêmico de práticas etnocidas.

O biopoder foucaultiano se baseia na ideia de que há quem *deva* viver e quem *deva* morrer³³. Mbembe (2018) se apoia biopoder foucaultiano ao falar sobre necropolítica que é, por sua vez, é um dos fundamentos do capitalismo racial e da colonialidade do poder. Acredito que o termo mais adequado não seja *deva*, e sim *possa*, que traz uma noção de descartabilidade de corpos negros que engloba outros estigmas que não só o de ameaça. A descartabilidade é, antes, um esvaziamento de dignidade, uma desumanização e exploração dos corpos negros, da construção de uma negritude não pela potência, mas exclusivamente por estigmas; ela, quando atribuída a esses corpos, encontra na morte apenas seu fim. A morte é o fim para o corpo que morre. Para quem fica, até mesmo para aqueles não relacionados ao morto, restam apenas, psiquicamente falando, as relações sociais, estas que tanto se alimentam dos fatos, casos e eventos do cotidiano da vida social. Quando a descartabilidade se coloca nas relações sociais, de poder e de trabalho do indivíduo negro, é um tipo de morte social que se instala muito antes dele morrer, e isso carrega também a tentativa de anulação de sua negritude

³³ “Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer (...). Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (FOUCAULT *apud* MBEMBE, 2018, p. 17) - o que o filósofo francês define como “racismo”.

enquanto potência. E é dessa histórica tentativa que observamos a formação de um estado psíquico social de hostilidade urbana com a população negra: sua ausência induzida (ou participação cerceada) na vida sociopolítica, na construção de narrativas históricas, de valorização de símbolos foi contribuindo para o reforço de sua subcidadania. Sua descartabilidade, portanto, antecede seu tom ameaçador. Num discurso racista aprimorado, antes de dever morrer, o negro o pode, posto que, de forma geral, é descartável.

Nascimento (2016) observa que a historiografia brasileira sobre o mundo do trabalho não inclui o componente cor dos indivíduos em seus trabalhos. Essa ausência contribui para a compreensão limitada sobre o assunto e, conseqüentemente, contribui também para a reprodução do racismo na academia e nas políticas elaboradas a partir dessa cultura acadêmica e para a perpetuação dessa morte prematura do negro e da negritude como potência. Para que o negro possa viver plenamente ainda em vida, julgo necessário reconectá-lo com a história social de sua ancestralidade, e, para isso, há diversos caminhos possíveis. O caminho que proponho neste texto é fazer isso através da figura dos ambulantes, analisando como essa prática pode ser percebida como um saber ancestral, conectado diretamente com os saberes e filosofias africanos.

Das características da arte do comércio nas sociedades africanas tradicionais apresentadas no capítulo anterior, há algumas que nos são bem relevantes. Em primeiro lugar, com exceção das dinâmicas observadas com os hauçás e os akan, há um fortíssimo protagonismo feminino na prática comercial. Fossem as *quitandeiras* luandenses ou as *iyalodés* iorubás, as mulheres eram as figuras mais importantes na ambulante, sendo inclusive elevadas a um grau de relevância social bastante elevado. Eram verdadeiras líderes e articuladoras sociais, atuando fortemente no cooperativismo e proteção entre elas mesmas.

Em segundo lugar, o fato de que a dinâmica da ambulante se dava em pequenas e longas distâncias também chama atenção. Certamente os hauçás tinham uma estrutura mais complexa, marcada pela tradição comercial islâmica. Mas isso não significa que grandes distâncias eram vencidas por comerciantes de outras regiões e reinos, sempre influenciando não só na economia regional, como também na formação dos espaços urbanos africanos.

O que Hymer (1970) chama de “baixa produtividade” da economia e do comércio akan nada mais é que uma não necessidade de complexificação do sistema econômico nos moldes iluministas e capitalistas. A questão da circulação do axé reflete, como já dito anteriormente, que o princípio dinâmico das sociedades tradicionais de África tinha motivações mais sociais e socio-relacionais do que econômicas. A própria análise feita pelo autor é muito mais produtivista do que cultural, simbólica, quando comparada a outras trazidas para este trabalho.

O que se pode extrair disso é que a ambulantes é feita por e para a classe popular, sem demandar necessariamente grandes especializações técnicas integradas ao capitalismo. E, vejam, isso não era um problema: comerciar era uma arte, onde os intuits financeiros estavam sempre em segundo plano. O dinheiro e a dimensão econômica faziam sim parte da dinâmica, mas não era o que a regia. E também não era algo puramente místico. O mestre regente aqui está na dimensão da sociabilidade. Comércio, comerciantes e mercados eram elementos importantíssimos para a vida social das sociedades tradicionais africanas no sentido orgânico e vital delas.

O problema começa justamente quando observamos, seja em Angola ou nas Américas (e, para este trabalho, o foco está na cidade do Rio de Janeiro) a inversão dessas dimensões em decorrência da entrada dos europeus na dinâmica comercial desses povos. Isso decorre, em primeiro lugar, da introdução da mentalidade comercial e de relações sociais da lógica capitalista. E aqui devemos pensar o capitalismo não só como um sistema econômico, mas também, e principalmente, enquanto uma filosofia ou uma cosmovisão que estrutura a lógica relacional entre indivíduos, outros sujeitos e outras coisas. Uma das principais características do modelo de capitalismo que se mundializou como hegemônico (ainda enquanto princípio filosófico ordenador da vida) é a modernidade, o avanço tecnológico, que é sempre posto como prioritário e necessário, até civilizatório, em oposição às práticas tradicionais africanas onde os avanços tecnológicos são alcançados em prol da melhoria da qualidade de vida social coletiva, e não da maximização de lucros pessoais e empresarias.

Ora, se o cerne do mercado e do comércio para os povos africanos era a sociabilidade e o cooperativismo, e com a entrada dos europeus no jogo eles impõem, através do poder colonial, as trocas comerciais financeiras como cerne dessa prática, o que acontece é uma mudança profunda no significado da prática do comércio para os africanos.

Importante frisar que é uma *mudança*, e não uma *substituição*; o significado dos mercados e dos comerciantes segue existindo para os africanos, mas agora em conflito com aquele dado e realizado pelos europeus, o que interfere também a intencionalidade do comércio para os primeiros. Como dito em Lima (2020a), há continuidades e rupturas quanto à prática comercial e à importância dos comerciantes para algumas culturas africanas antes do período de colonização no continente. Nas Américas, portanto, a ambulância se torna um exemplo claro de amefricanidade: o uso de práticas e saberes ancestrais, em contexto diaspórico, de articulação, resistência e luta contra a o poder colonial e a colonialidade do poder, inclusive com a aliança aos povos originários - o que Nego Bispo costuma chamar de dinâmica afro-pindorâmica.

Prova disso pode ser vista em Beckles (1999). Ela aponta que a predominância de mulheres negras africanas no comércio urbano colonial não era uma peculiaridade observada nas cidades brasileiras. Pelo contrário: há registros dessa predominância em diversas partes da América Central, para onde milhões de africanos foram levados para regimes escravocratas (advindos principalmente da África Ocidental - negros minas). A eles eram permitidas pequenas “terras de provisão” - que Barickman (1994) afirma que eram chamadas de “roça” no recôncavo baiano setecentista, e que possivelmente eram semelhantes aos “arimos” de mulheres em Luanda comentados por Oliveira (2018) -, onde eles poderiam cultivar seus próprios alimentos. Essas terras eram a fonte dos alimentos que as mulheres negras vendiam nas ruas, o que as levou a conquistarem a dominação do sistema de mercado interno na Jamaica, por exemplo. Segundo Beckles (1999, p. 142), como as classes dominantes dependiam da produção dos escravizados, “não houve tentativas legislativas para prender ou erradicar as atividades comerciais de escravizados e, à metade do século XVIII, o domínio do mercado de gêneros alimentícios por escravizados estava institucionalizado”. A autora comenta que as mulheres em Barbados, por exemplo, também se davam a essas atividades, mas numa outra dinâmica econômica, visto que lá os escravizados não tinham as terras de provisão.

As semelhanças iam para além do simples estar envolvido com o comércio de rua. As mulheres comerciantes do Atlântico caribenho escravocrata dominavam não só o comércio de gênero alimentício, mas também vendiam outros tipos de produtos a

varejo³⁴ a mando de seus “senhores” (em maioria brancos menos afortunados), numa relação de trabalho e serventia, se não igual, muito similar ao sistema de ganho. Tal como as ganhadeiras³⁵/negras de ganho no Brasil, elas também carregavam seus produtos em cestas e bandejas, trajadas com indumentária e joias específicas (BECKLES, 1999, p. 144). A autora diz que escravizados em Barbados (exemplo ilustrado na figura a seguir), principalmente mulheres, lutaram pelo direito de serem agentes econômicos autônomos e legítimos, como uma forma de sobreviver e resistir ao poder colonial e de preservar aspectos da herança comercial que eles trouxeram para o novo mundo. Apter (2013) trata como inquestionável a importância dessas práticas de troca e produção no empoderamento de escravizados nas Américas, principalmente para a população de mulheres negras, que basicamente “se reapropriaram de sua força de trabalho para trabalhar e venderem por elas mesmas, acumulando dinheiro e lucro que poderiam levar à alforria” (2013; p. 91). Entretanto, a resistência foi forte, principalmente no Caribe Negro. Nas Antilhas Francesas, os mercadores negros deviam carregar bilhetes assinados pelos seus donos, o que gerou um forte movimento de falsificação de bilhetes e dificultou muito o controle realizado pelas autoridades brancas; em Barbados, os mercados dos negros foi criminalizado três vezes em menos de 50 anos (1688, 1708 e 1733, neste último no chamado “Ato Para Melhor Governar os Negros, e para o Melhor Efeito Preventivo dos Habitantes da Ilha de Empregar seus Negros e Outros Escravos no Comércio” (tradução livre, p. 91).

³⁴ No site slaveryimages.org é possível encontrar registros visuais de viajantes europeus para as colônias americanas que mostram a similaridade visual entre os comerciantes trazidos de África para o trabalho comercial colonial.

³⁵ Ganhadeiras era como eram chamadas as mulheres que trabalhavam pelo sistema de ganho em Salvador durante a escravidão.



Figura 3 - Woman carrying goods, Barbados (John Money Carter, c 1835). Fonte: slaveryimages.org

É relevante a colocação de Sodré (2018) ao falar sobre esse poder subversivo da popula o negra afrodiaspórica nas Américas frente ao poder colonial escravista. Ele afirma que a desigualdade do poder sobre a vida afirmada durante a escravidão

assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo   propriedade de seu senhor (...). Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve pontos de vista diferentes sobre o tempo, o trabalho e sobre si mesmo. (...) Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produ o, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representa o, e estiliz -la (...); é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das rela oes humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro (p. 29 - 30).

É a inser o do sentido de práticas sociais e culturais de origem não-hegemônica (e não somente das práticas em si) em um contexto hegemônico que o vulnerabiliza. Para realizar uma dada prática sobreviver, muitas vezes   necessário subverter seu significado, sentido e motiva o, ou até mesmo abdicar de parte deles, o que diminui a

distância filosófica entre ambas as visões. Isso é, de certa forma, uma espécie de coerção simbólica de determinados dados e práticas culturais, caminhando de mãos dadas com o etnocídio. Nesse sentido, a categoria da amefricanidade nos permite pensar não só numa nova visão sobre o passado, como também, e talvez principalmente, numa reinterpretação do presente, reivindicando o poder da memória na reconstrução da narrativa histórica.

Como abordado em Lima (2020a), os fluxos de escravizados no tráfico atlântico variava de acordo com os ciclos econômicos e com outros eventos históricos. Havia alguns fluxos cujas direções eram mais regulares. Da Costa da Mina africana partiram muitos escravizados para o Nordeste brasileiro, principalmente em Salvador; dos portos de Angola saíam navios e navios que desembarcaram no porto do Rio de Janeiro. E pensando no deslocamento de pessoas e de seus dados socioculturais, podemos dizer que iorubás, akans e hauçás tiveram forte presença no Nordeste, enquanto o Rio de Janeiro viu uma grande chegada de bantos centro-africanos, principalmente após a chegada da Coroa Portuguesa no Rio de Janeiro, o que deu início ao processo de urbanização da cidade.

Quando Hall (2016; p. 48) fala de “sociedades diaspóricas”, “sociedades de deslocamento e disjunção, separadas temporal e espacialmente de qualquer coisa que pudesse ser colocada ou ser construída, de forma decisiva, como seus locais de origem”, ele se refere a essa dificuldade por parte dos grupos esvaziados de seu estatuto político não só de terem êxito na insurgência, visto que algumas revoltas de escravizados foram controladas antes mesmo de começarem (perda do estatuto político), mas também, e antes mesmo, de estabelecerem um sentimento de pertencimento à terra (perda do lar), de se organizarem social e territorialmente devido ao excessivo exercício do controle social dos grupos sociais que pretendem manter e reproduzir socialmente seus privilégios (perda do controle sobre o corpo) - grupos esses que vivem no dilema prático, pois ao passo que querem isso, também dependem economicamente dos grupos oprimidos.

Nas palavras do próprio Hall,

em nossa parte do Atlântico Negro, os nativos foram dizimados pelo trabalho pesado e pela doença nos primeiros cem anos de colonização. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi violentada: não ficou vazia, foi esvaziada. Todos ali pertenciam a outro lugar em determinado momento. Longe de ser a

continuidade de nossos passados, nossas histórias são marcadas por rupturas violentas e abruptas. Em vez de evolução gradativa da associação civil, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental e da nação, nossa “associação civil” foi inaugurada por um ato brutal de vontade imperial (HALL, 2016, p. 49-50)

Bom pontuar que esses não foram os únicos movimentos diaspóricos envolvendo africanos no Brasil. Movimentos internos também ocorreram. Além da chegada da Corte no Rio de Janeiro, a Revolta dos Malês, dada em 1835 na cidade de Salvador também influenciou no fluxo de escravizados africanos para o Rio de Janeiro, fosse pelo tráfico interprovinciano ou, em alguns casos, por vias marítimas (SAMPAIO, 2009). A perseguição religiosa às mães de santo em Salvador e a hostilidade imposta a africanos (reação ao medo de novas articulações dos escravizados que pudessem surgir da “índole rebelde dos negros minas, ainda mais após as notícias da *jihad* de Usman dan Fodio e do surgimento do Califado de Sokoto³⁶) impulsionaram esse fluxo. Com isso, muitos negros minas³⁷ chegaram às terras cariocas e trouxeram suas próprias peculiaridades, saberes, sentidos e experiências comerciais para o Rio de Janeiro³⁸.

Após 1835, a chegada de africanos de origem ocidental no Rio de Janeiro foi acompanhada pelos olhos atentos das autoridades. Os negros minas, como passaram a ser chamados todos aqueles de origem dos povos sudaneses (ou seja, os que não eram negros angolas, bantos) representavam ameaça à ordem urbana. Portanto, surgia uma maior necessidade de exercer o controle social sobre eles. A maior parte dos negros vindos da Bahia a partir de 1850 tinha problemas legais com a Corte; entre 1860 e 1888,

³⁶ Um evento que marcou as sociedades iorubá foi a declaração de guerra santa (*jihad*) contra governantes hauçás por um homem chamado Usman dan Fodio. Depois de ter sofrido atentado de assassinato em Gobir, sua cidade natal, devido à sua popularidade e espalhamento das palavras do islão (uma mistura de islamismo com paganismo) ele levou seus ensinamentos para comunidades rurais, onde também ensinou a população a ler e escrever. A *jihad*, que durou de 1803 a 1815, teve como símbolo maior o nascimento do Califado de Sokoto, em 1804. O Califado reuniu, a partir de 1812 sob uma única lei islâmica, todos os estados e emirados hauçás, e se tornou o mais populoso e bem sucedido sistema político da África Ocidental durante o século XIX (AL-AMIN, 2020). Por mais popular que tenha sido essa revolução, ela não acometeu igualmente todos os setores da sociedade. A reorganização política limitava um pouco da atuação das mulheres, que antes estavam envolvidas em diversas atividades na sociedade para além do comércio, tais como agricultura, funilaria, produção de vestimentas etc., enquanto os homens ficavam envolvidos com as atividades militares (RAJI, OLUMOH, ABEJIDE; 2013).

³⁷ “Negro mina” era a terminologia dada aos africanos ocidentais e seus descendentes pelos traficantes europeus. Isso envolvia todos os africanos que fossem embarcados nos portos da Costa da Mina. Como forma de defesa e de resistência, essa denominação foi usada pelos próprios sequestrados, mesmo quando pertenciam a diferentes grupos etno-linguísticos.

³⁸ Para mais sobre as experiências de articulação social e resistência contra a o poder colonial de negros minas em Salvador, ver Lima (2020a).

386 negros que tiveram passagem pela Bahia chegaram a ser presos na Casa de Detenção da Corte (Sampaio, 2009).

Privilegiar as análises economicistas da escravidão, sem trazer para pauta as relações de dominação com base na cor dos indivíduos, na moral que lhes era atribuída no rechaçamento feito às culturas africanas e afrobrasileiras, contribui para o que Batista (2005) define como um obstáculo para a conciliação entre a coexistência do sistema escravocrata e a implementação do liberalismo no Brasil: não existia uma ideia de unidade e de invisibilidade no Império, pois não havia uma noção (subjéctiva ou intersubjéctiva) de “associação de todos os brasileiros” - a própria reprodução da hierarquia colonial (euro e etnocêntrica) não permitia que esta se criasse. “O ‘direito de propriedade em toda a sua plenitude’ instituiria a grande cilada da cidadania no Brasil: o escravo seria coisa diante do ordenamento jurídico como um todo, mas era pessoa perante o direito penal” (Batista, 2005, p. 48).

Batista (2005, p. 48) lembra que as primeiras faculdades de direito surgem no Rio de Janeiro ao mesmo tempo em que começa a convergência de forças policiais, militares e paramilitares. A partir de novembro de 1825, os comissários tinham a liberdade para “impedir ajuntamentos, reprimir a vadiagem, cadastrar os capitães-do-mato, erradicar os quilombos e açoitar em locais públicos”. Nesse contexto, se iniciava uma “centralização conservadora do exercício do poder policial”, tendo sempre como alvo indivíduos e territórios populares - a “ralé”.

Especula-se que os africanos iorubás vinham para o Centro-Sul brasileiro por diferentes motivações. Dentre algumas que Soares levanta hipótese (2001), estão o grau de urbanização do Rio de Janeiro da década de 1830, que estaria próximo ao observado nas vilas e cidades iorubás no continente africano, a fuga da perseguição pós-Revolta dos Malês (o que é diferente da negociação de escravizados entre os senhores das duas cidades) e a busca por condições urbanas de vida semelhantes para aqueles que já eram bem-sucedidos no ganho. Sampaio (2009) argumenta outros dois motivos que podem ter influenciado nessa migração voluntária para o Rio de Janeiro: a busca por familiares que pudessem ter vindo diretamente da África ou que pudessem ter sido negociados anteriormente com o Rio e a escravidão como negócio, visto que muitos baianos vinham para o Sudeste na intenção de investir nesse mercado para sobreviver da cobrança de aluguel de negros escravizados.

Quando negros africanos começaram a ser sequestrados em prol do sistema escravagista brasileiro, muitos deles encontraram no comércio uma forma de independência econômica e de articulação para a liberdade negra coletiva. O comércio não era mais apenas um meio de afirmação sociopolítica e de resistência de gênero, mas uma forma de re-existir, isto é, criar novas maneiras de existir no mundo, e de se articular contra as forças coloniais escravistas no espaço urbano.

3.1. “Chora, menina, chora! Chora porque não tem vintém!”: negros de ganho e quitadeiras no Brasil escravista (1808-1888)

Sobre o sistema de ganho e a ambulância dos negros de ganho e quitadeiras

Uma outra característica observada no comércio de algumas sociedades tradicionais africanas é fundamental nesse sentido. Como dito anteriormente, Raji, Olumoh e Abejide (2013) e Oliveira (2018) dizem, respectivamente, ter ocorrido com mulheres iorubás e negras escravizadas um esquema onde elas trabalhavam para outras pessoas (no caso das mulheres luandenses, o senhor) prestando serviços (geralmente a venda ambulante) e, ao final de certo período, como comentado anteriormente, uma cota era paga para essas pessoas e o resto ficava com elas. Essa prática também era observada no Brasil e recebia o nome de ganho, um sistema que englobava tanto homens quanto mulheres de cor. Em Salvador, esses trabalhadores ficaram conhecidos como ganhadeiros; no Rio de Janeiro ficaram conhecidos como negros de ganho. Os produtos vendidos eram principalmente do gênero alimentício, podendo ser também objetos que tivessem feito, comprado ou roubado.

Inicialmente, quem ia às ruas eram os senhores proprietários de escravizados (GORBERG; FRIDMAN, 2003); com o passar dos anos, esses proprietários passaram a treinar os que não eram dados ao comércio, e os que eram, graças ao domínio dessa prática ainda em África (tradição já reconhecida pela elite brasileira), já recebiam esse dever logo que comprados ou anunciados em jornais. Ao final de uma semana, os comerciantes deveriam pagar uma cota (chamada de “jornal”; SOARES, 2002) para os senhores e ficava com o que sobrava. Era com o acúmulo dessa quantia que ele sobrevivia na cidade e, eventualmente, poderia comprar a sua liberdade.

Não era à toa que o ganho era visto como a melhor forma de se alcançar a alforria e de obter independência nos espaços urbanos brasileiros durante o período de escravidão.

Esse sistema se baseava na prática do comércio de alimentos e outros produtos de uso cotidiano (tecidos, pratarias etc.) anunciados pelas ruas ou em barracas (quitandas e às vezes zungús), ou domiciliar, porta-em-porta (MAESTRI, 1988; MARTINS, 2006). Era algo fundamental para a vida econômica urbana colonial, além de ser a principal forma de circulação e distribuição de alimentos para os moradores – algo extremamente importante para o Rio de Janeiro, por exemplo, que acabara de ver a chegada de uma Corte Portuguesa que visava urbanizar a cidade o mais rápido possível. Tanto que foi em 1810 que o Príncipe Regente promulgou uma resolução tornando o comércio de alimentos uma atividade fundamental para o desenvolvimento da cidade, garantindo constitucionalmente a presença dos ambulantes na paisagem urbana (MARTINS, 2006). Essa atividade se mostrou de grande relevância para a população negra por pelo menos três motivos: alguns deles já apresentados anteriormente neste trabalho: *i*) o ganho como fonte de renda, que, tal como em Salvador, era o melhor caminho para *ii*) conquistar a alforria e alcançar certo prestígio social e *iii*) era um dos melhores ambientes para participar de redes de articulação social entre negros em solo carioca (SOARES, 1988; VELLOSO, 1990; SAMPAIO, 2009).

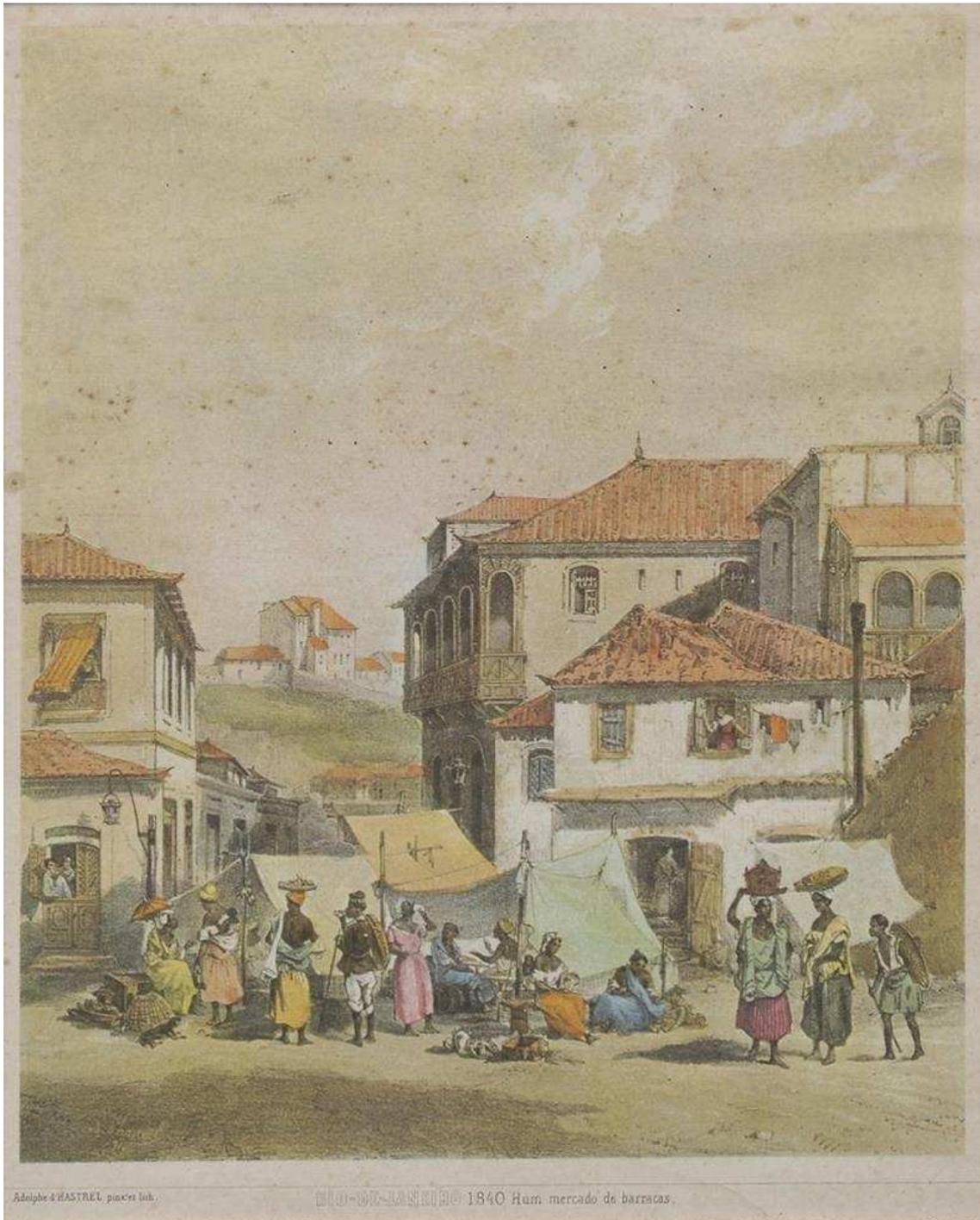


Figura 4 - Um mercado de barracas (Adolphe d'Hastrel, 1840). Interessante notar as similaridades com a imagem do mercado de Sokoto apresentada no capítulo anterior. Fonte: <https://www.toquedeclasseleiloes.com.br/peca.asp?ID=8239238> (acesso em: 26/10/2021).

Martins (2006) comenta que no Rio de Janeiro imperial o abastecimento de gêneros alimentícios e de produtos em geral dependia basicamente do comércio popular. Tal abastecimento precisava de agentes sociais que os vendessem para os consumidores. Uma parte das vendas se dava em pequenos estabelecimentos que em maioria pertenciam a comerciantes e produtores portugueses ou, em menor número, às

quitadeiras e aos *donos dos zungús*; a outra parte das vendas (a maior parte) era exercida por *negros de ganho*, que obtinham seus produtos (livros, frutas, doces, sedas, pratarias e pão – os dois últimos com ressalvas, pois o negro não poderia tocá-los e eles só eram vendidos com o acompanhamento de seus proprietários) com os comerciantes ou produtores e os vendiam porta à porta (CUNHA, 1988), ou se fixavam em pontos estrategicamente localizados (pequenas feiras ou quitandas), em que era sabido que a potencial clientela passaria ocasionalmente – estabelecendo seu ponto, prática realizada até os dias de hoje.



Figura 5 - imagens de negras de ganho com seus produtos. Christiano Jr., c. 1864-1866). Fonte: Brasileira Fotográfica.

A exploração dos negros de ganho por parte dos senhores era comum. Gorberg e Fridman (2003) comentam que alguns desses senhores que queriam viver do rendimento de seus escravizados de ganho e, por isso, os impunha um trabalho penoso. Segundo os autores,

esse padrão cresceu evidentemente ao longo da primeira metade do século XIX, a ponto de estrangeiros se queixarem do grande número

de vendedores de rua ansiosos que os cercavam tentando vender seus produtos, pois se não conseguissem ganhar a quantia estipulada por seus donos para aquele dia seriam espancados (p. 8).

Quase 100% das mulheres minas no Rio de Janeiro eram quitadeiras (SOARES, 2002). Elas se deslocavam mais pela cidade, o que ajudou a interiorizar o mercado e a desenvolverem táticas de se defender dos perigos (repressão, assédio, ladrões etc.). Debret diz que

as vendedoras de angú são encontradas nas praças ou em suas quitandas que também vendem legumes e frutas. A venda começa de manhã, lá pelas 6 horas e vai até as dez, continuando do meio dia às duas, horas em que se reúnem em torno delas os operários escravos [os negros de ganho] que não são alimentados por seus senhores. Vê-se também o escravo mais ou menos mal vestido de uma família numerosa e pobre levar consigo numa sopeira uma porção de 4 vinténs, recoberta por uma folha de couve ou mamona. Acrescentando a este prato suculento algumas bananas tem-se no Rio de Janeiro alimento para cinco ou seis pessoas (In: Soares, 1998, p. 32).

Como eram as mulheres que tinham mais prática com o comércio no continente africano e que muitos homens eram ganhadeiros/negros de ganho aqui no Brasil, podemos supor que os treinados para tal foram os homens³⁹ – ainda que as mulheres fossem as mais representadas nas artes e relatos de estrangeiros. Participavam do ganho negros libertos ou aqueles que ainda estavam (constitucionalmente) sob regime escravocrata. Inicialmente, eles apenas carregavam os produtos para os senhores. Carvalho afirma, inclusive, que “carregar qualquer coisa era atividade escrava; na cultura senhorial urbana, quem era livre só levava nas mãos objetos de estrito uso pessoal, como um lenço ou uma bengala” (2018, p. 158), o que sublinha o ato de “carregar algo publicamente” como um marcador social de condição de escravizado. No Rio, os homens tinham maior presença nas atividades de ganho do que em Salvador. Ainda assim, as representações do cotidiano urbano carioca costumam dar destaque à presença feminina na ambulante, como nas pinturas de Debret ilustradas logo a seguir. Elas percorriam as ruas e becos da área central da cidade, ocupavam praças com seus produtos, tabuleiros e caldeirões e os mercados com suas barracas.

³⁹ Por muito tempo, os negros de ganho serviram apenas de carregadores de produtos e até de pessoas, enquanto os senhores negociavam a venda dos produtos. Isso veio a mudar pouco depois de 1830, com o treinamento de negros para que deixassem de ser apenas carregadores e se tornassem vendedores (MARTINS, 2006).



Figura 6 - "Refrescos da tarde no Largo do Palácio". Ao fundo, é possível observar o famoso chafariz do Mestre Valentim, localizado na Praça XV de Novembro. Fonte: <https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/edicoes/63/cozinha-a-ceu-aberto/> (Acesso em: 25/10/2021)

Da mesma forma que a musicalidade fazia parte da cultura laboral de negros escravizados nos Estados Unidos desde o século XVII, com rítmicas africanas expressa em suas *spiritual songs* (STEPHENS, 2018), os trabalhadores ambulantes no Rio de Janeiro também a reproduziam pelas ruas da cidade, algo registrado tanto por viajantes estrangeiros quanto por autores brasileiros. Um exemplo disso está no clássico *Dom Casmurro*, do escritor Machado de Assis. Em determinado momento da história, que se passava pela década de 1850, Bentinho nos narra sobre uma tarde como outras em que ele e Capitu interagem com um vendedor de cocada:

Fiquei tão satisfeito de ver que assim espontaneamente reparava as injúrias que lhe saíram do peito, pouco antes, que peguei da mão dela e apertei-a muito. Capitu deixou-se ir, rindo; depois a conversa entrou a cochilar e dormir. Tínhamos chegado à janela; um preto, que, desde algum tempo, vinha apregoando cocadas, parou em frente e perguntou:

-Sinhazinha, qué cocada hoje?

--Não, respondeu Capitu.

--Cocadinha tá boa.

--Vá-se embora, replicou ela sem rispidez.

--Dê cá! disse eu descendo o braço para receber duas.

Comprei-as, mas tive de as comer sozinho; Capitu recusou. Vi que em meio da crise, eu conservava um canto para as cocadas, o que tanto pode ser perfeição. como imperfeição, mas o momento não é para definições tais; fiquemos em que a minha amiga, apesar de equilibrada e lúcida, não quis saber de doce, e gostava muito de doce. Ao contrário, o pregão que o preto foi cantando, o pregão das velhas tardes, tão sabido do bairro e da nossa infância:

Chora, menina, chora

Chora, porque não tem vintém,

a modo que lhe deixara uma impressão aborrecida. Da toada não era; ela a sabia de cor e de longe, usava repeti-la nos nossos jogos da puerícia, rindo, saltando, trocando os papéis comigo, ora vendendo, ora comprando um doce ausente. Creio que a letra, destinada a picar a vaidade das crianças, foi que a enojou agora (...)

O que se observa desse trecho é o fato de que já àquela época os vendedores ambulantes e sua presença, seja na paisagem urbana, humana ou sonora nas ruas do Rio de Janeiro, era algo bem consolidado no imaginário social, quisessem as classes dominantes ou não. Afinal, Capitu “sabia de cor e de longe” aquelas palavras, “usava repeti-la” nas brincadeiras entre os dois.

Outro exemplo está nos relatos do pintor e desenhista inglês Henry Chamberlain que, ao descrever a cena ilustrada por intitulada “Barraca de Mercado” (imagem abaixo) descreve um

negro, que carrega uma cesta à cabeça, apesar de interromper a sua marcha para saber o que se passa, não para por isso de tocar sua “madimba lungungo” predileta, instrumento musical africano em forma de arco, com um arame ao invés de corda. Na extremidade em que segura o arco está presa uma cabaça vazia ou uma tigela de madeira, a qual, encostada ao estômago nu, permite ao executante sentir tão bem quanto ouvir a música que produz.

O modo de tocar é muito simples. Estando o arame bem esticado, toca-se-lhe de leve, produzindo um som, modulado pelos dedos da outra mão, que vai apertando o arame em vários lugares, de acordo com o capricho do músico. *São reduzidos os recursos musicais e muito poucas as melodias que se tocam, acompanhadas quase sempre pelo canto do executante. São canções de sua terra natal, cantadas na própria língua materna*” (In: GORBERG; FRIDMAN, 2003, p. 3-4).



Figura 7 - Uma barraca de mercado (Henry Chamberlain, 1821). Fonte: Brasiliana Iconográfica.

A musicalidade era uma das formas de subversão da condição escrava encontrada pelos negros no espaço urbano para driblar o poder colonial. Ao analisar o livro “Blues e Hip Hop: uma perspectiva folkcomunicacional” (2011), da comunicadora Thífani Postali, Mendes (2012) apresenta a visão da autora sobre como a musicalidade era algo primordial na comunicação entre africanos diaspóricos nas Américas: “mais que manifestações culturais, o Blues e o Hip Hop são compreendidos como meios para disseminar ideias, valores, ideologias e sentimentos”, ela nos diz, o que também é atribuível à comunicação musicada da população africana e afrobrasileira desde os tempos da escravidão (inclusive ao pregão dos negros de ganho). E completa dizendo que, como a maior parte desses africanos eram impedidos do acesso à educação letrada (o que poderia facilitar insurgências), a música acabava por se tornar uma forma prática e eficaz de se comunicar, proporcionando trocas não apenas orais, mas também expressivas, gestuais e imagéticas – compondo uma estética comunicacional de resistência afro-brasileira, o que nos remete novamente à categoria da amefricanidade. Como nos diz Stephens (ainda que relacionado ao contexto estadunidense),

para os africanos escravizados, a música — e o ritmo, em particular — ajudou a forjar uma consciência musical comum. Entendendo que o

som organizado poderia ser uma ferramenta eficaz para a comunicação, eles criaram um mundo de som e ritmo para entoar, cantar e gritar sobre suas condições. A música não era uma ação singular, mas permeava cada aspecto da vida diária (2018, s/p.).

Dessa forma, a música fazia parte da sociabilidade dos negros escravizados de uma forma geral, não se limitando apenas ao contexto do trabalho, e significava algo além mais profundo do que apenas um produto a ser consumido. Nas casas de angu, nos terreiros, nas rodas de capoeira e em outros tipos de espaços de sociabilidade negra, tambores, berimbaus e o próprio corpo estavam em confluência a serviço de e para a contínua reprodução das manifestações das culturas tradicionais do continente africano. africanas.

Isso se constitui como uma herança desse mundo americano (GONZALEZ, 1988) que se traduz o processo de reterritorialização dos povos das diferentes partes da África. Com diz Corrêa (2016),

As formas criadas no passado apresentaram dinâmicas distintas. Algumas desaparecem por [projetos de destruição deliberada, por] terem se tornado obsoletas ou inadequadas em gerar retornos considerados aceitáveis pelos seus proprietários. Estas formas não fazem parte da paisagem poligenética.

As formas do passado que permaneceram o foram em razão de três processos que sobre elas atuaram. O primeiro diz respeito à ação da inércia que possibilita a continuidade da função na mesma estrutura física construída. Trata-se de uma eficiência continuada. O segundo reporta-se à ressignificação das formas antigas cujas funções permanecem, mas tendo novos significados simbólicos em muitos casos, tratando-se de uma herança viva, cujas formas desempenharam funções com significados inseridos na complexidade do presente. O terceiro processo é o da refuncionalização, isto é, as antigas formas ganharam novas funções, valorizadas cronologicamente ou simbolicamente no presente” (p. 03-04).

E isso vinha em grande volume. No Rio de Janeiro, então capital do Brasil, os ambulantes eram de presença tamanha que o artista francês Jean Baptiste Debret chegou a afirmar que no ano de 1816 eles representavam cerca de 3/5 da população carioca (MARTINS, 2006). O ganho era um negócio próspero para os brancos proprietários de escravizados, mas utilizado de forma mais subversiva pelos negros africanos e afro-brasileiros. A aptidão comercial das negras minas e bantas poderia ser mais do que uma herança africana, mas também uma opção política forjada para resistir politicamente numa sociedade escravocrata (SOARES, 2002). O associativismo e a solidariedade

tradicionais não só se mantiveram como se ampliaram: se antes as mulheres se organizavam para ajudarem umas às outras, no Brasil o auxílio passou a não ser apenas entre elas e se ampliou para a população negra como u todo, independentemente do gênero, além da formação de redes de informações e de redes auxílio àqueles que quisessem fugir, participação em levantes de escravizados, refúgio a negros fugidos etc. Além da própria alforria, a liberdade de outros negros também era negociada.

A questão das vestimentas é algo ressaltado tanto por Cunha (1988), falando sobre as fotos de Christiano Jr, quanto por Debret nas suas descrições de cenas urbanas. Em seus escritos, o artista francês não deixava de comentar sobre a origem de alguns dos negros que ele observou. Características como vestimentas, marcas nos rostos e cabelos raspados permitiam associar a pessoa à uma nação africana. Isso facilitava a reprodução de sociabilidades pré-estabelecidas no continente africano e a criação de laços em solo brasileiro para além da cor da pele. Os primeiros destacam os calçados como um elemento diferenciador relevante, também de Debret, onde apenas o negro de ganho está descalço, acompanhado de outras negras livres devidamente calçadas e com vestimentas europeias ou tradicionais africanas:

“O sinal da escravidão são os pés descalços. No século XIX, quem se alforria trata logo de comprar sapatos. As barcas Rio-Niterói têm até duas tarifas: uma para pessoas calçadas, outra, reduzida, para as descalças. Sem que se alterem substancialmente as ocupações dos negros de ganho alforriados, que seguem em seu comércio ambulante, os sapatos atestam-lhe a condição de libertos: o americano Ewbank vê passar, certo dia, no Rio, umas cento e cinquenta vendedoras de galinhas. Todas escravas, menos uma, que ostenta sapatos” (Cunha, 1988, p. 23)

Ainda nos relatos de Debret, o francês fala sobre o sucesso das missões cristãs no Brasil e de como isso influenciou na mudança de algumas leis em relação à escravidão. Ignorando qualquer laço entre negros e sua cultura de raiz africana, todo senhor de escravos era obrigado a catequizar e batizar os negros em sua posse em prazo determinado, com pena prevista de expropriação; aqueles que não fossem batizados, seriam vendidos ao governo. Apenas um artigo era “verdadeiramente filantrópico”, nas palavras de Debret. Tal artigo determinava o tempo de servidão no qual o negro seria liberto. E veja bem: este último artigo, ao contrário dos primeiros (de cunhos religiosos e fiscais), pouco foi lembrado na aplicação da lei, principalmente por ser muito pouco favorável à elite escravocrata:

“O terceiro artigo (...) caiu de tal forma no esquecimento que hoje, não somente há uma multidão de escravos servindo há mais de 20 ou 30 anos, como também se encontra, nas grandes propriedades rurais, uma quarta geração negra, que se anula muito catolicamente na situação de cativo!” (Debret In: Bandeira; Lago, 2007, p. 203)

Reside aí, além do não cumprimento da Lei, uma anulação da dignidade humana do negro africano (simbolicamente legitimada). Além de não ter seus poucos direitos aplicados, sua relevância era estritamente econômica, objetificada. Em fins da década de 1820, o inglês Alexander Caldcleugh externou seus pensamentos racistas ao descrever a chegada de um navio negro:

“Assim que o navio chega, a *carga* é desembarcada e preparada para a venda. Os machos e as fêmeas (uma grande parte) são colocados em seus aposentos e esperam a escolha do comprador. Quando *alguém bem vestido e com feição amena* entra no armazém, os escravos mostram seus músculos e tentam agradar, e se obtiverem sucesso deixam esse local ignóbil” (CALDCLEUGH *apud* ERMAKOFF, 2004, p. 57; grifos meus).

É com olhar astuto que, ao falar especificamente dos retratos de Christiano Jr., Cunha faz um apontamento fundamental para a compreensão do valor que os negros (não apenas os de ganho) tinham na sociedade carioca imperial:

“Quem encomenda uma fotografia mostra-se, dá-se a conhecer, esparrama-se pelo papel, a si e a seus atributos e propriedades, como gostaria de ser visto, como vê a si mesmo no espelho. É o sujeito do retrato. Aqui, o escravo é visto, não se dá a ver. É visto sob formas que o despersonalizam de duas maneiras, mostrando-se seja como tipo, seja como uma função (...). A vendedora de frutas, o carregador, o barbeiro tampouco eram pessoas: a cena cotidiana, recriada no estúdio do fotógrafo, quer mostrar atividades, não designar indivíduos.

(...)

Se o retrato do senhor é uma forma de cartão de visita, o retrato do escravo é uma forma de cartão postal: uma quer descrever a pessoa, digna e singular; outro descrever o personagem, pitoresco e genérico” (CUNHA, 1988, p. 23-24).

Existe aí uma clara diferenciação de significado sociocultural das duas figuras dentro da sociedade carioca imperial. A relação interpessoal observada não era de *patrão e empregado*, como numa relação trabalhista formal observada nos dias atuais, e sim de *dono e posse* ou *objeto possuído*. A despersonalização do negro africano e a

estigmatização de todos os seus costumes culturais de matriz africana reforçam a desumanização do indivíduo e a descartabilidade de seu corpo biológico, como comentado anteriormente, dentro de um dado sistema econômico que girava em torno de um sistema social escravocrata, a exemplo da reportagem abaixo:

Vende-se dois escravos de Nação, muito novos, tanto de idade, como de terra: adverte-se que é homem e mulher; cujos são livres de Ciza, não se vendem por maus costumes nem moléstias até agora conhecidas, é por se não precisar deles, e não querer por ao ganho na rua; quem os pretender dirija-se à rua dos Pescadores n. 54, que lá achará com quem tratar⁴⁰.

Sobre identidades e territórios: a ambulância como herança ancestral e ferramenta de articulação social

Sodré (2017) diz, resgatando um pouco da característica do presenteísmo do pensamento nagô, um tipo de presentificação da tradição: para que a organização e a restauração da vida social de matriz africana se realizem, é necessário torná-las cotidianas, adaptando das melhores formas possíveis os “poderes míticos e as representações nas linguagens de terreiro e nos modos afetivos de articulação das experiências” (p. 94). Nesse contexto, os aforismos ganham força, justamente por serem abertos a conexões associativas. Evidentemente que não se submetem à lógica do senso comum, “que apenas reproduz o visível das representações cotidianas”, posto que colocam essa lógica num local de reflexão sobre o visível e o invisível que constituem o “comum fundamental e inerente ao grupo” (p. 95), isto é, aquilo que dá coesão ao grupo.

A identidade social se difere da identidade individual. Ainda assim, ambas são carregadas de subjetividade e objetividade. *Identificar* é, por si só, um processo reflexivo, em que o indivíduo se identifica *com* algo, de maneira relacional, dialógica; é um processo que se dá dentro de um campo de diversas relações sociais possíveis. "Toda identidade só se define em relação a outras identidades, numa relação complexa de escalas territoriais e valorações negativas e positivas" (HAESBAERTH, 1999, p. 175).

⁴⁰ Jornal do Commercio, 15 de janeiro de 1928, p. XX



Figura 8 - The Quitadeira, de Daniel Kidder (c. 1850). Fonte: slaveryimages.org

O processo de afirmação da própria identidade se faz, portanto, numa busca tanto de reconhecimento (ou seja, reconhecer-se) quanto de combate à alteridade. A identidade, portanto, é fruto de um processo de diálogo e conflito das ideias de Um com Outro. Parte daí uma complicada questão que é a de reconhecer o Outro como "simplesmente Outro", ou seja, de reconhecer que o Outro é apenas diferente, e não desigual. Posto que "a identificação social legitima um *existir social onde a percepção das diferenças é fundamental para a afirmação do grupo cultural*" (HAESBAERTH, 1999 p. 175, grifos meus), a tendência é sempre que se forme uma classificação ou uma padronização, baseada sempre em parâmetros dados por um grupo social dominante, que hierarquiza as identidades alheias (escolhidas pelos Outros) como mais ou menos aceitáveis socialmente; cria-se um rebaixamento, uma depreciação de identidades diferentes que a própria.

Sodré estabelece que o início do processo (acontecimento originário) que desencadeia o pensamento nagô é a desterritorialização exercida pelos colonizadores contra a

população africana, o que provocou a desestruturação social e econômica e a dessacralização de formas de vida, o que culminou na diáspora escrava. Esse acontecimento contempla o trauma e a restauração, mas não a organização - é esta que, visto que a escravização tira sua força inicial, aproveita o vazio subjetivo da organização coletiva dos negros africanos no Brasil e adapta uma memória grupal que tem três características: “o coletivismo (...), o presenteísmo (a representação da origem depende do aqui e agora), e [a] espacialidade (as representações são suscitadas pela construção de um território específico)”. Nesse sentido, tanto a memória quanto o modo de ser são afetados pela territorialidade, o que dá margem, no caso dos nagôs, “a vínculos comunitários particulares”, como, por exemplo, o

egbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, (...) mas ritualístico (p. 92)

e até mesmo os *zungús* urbanos. Nesse mesmo raciocínio, O sentido que o autor atribui ao termo “cosmologia” é de ordenamento do invisível, diferentemente do atribuído ao termo “natureza”, visto como a filosofia tornada manifesta, visível. É, portanto, uma forma de se organizar e ordenar a vida social, pública e privada. Desse ponto de vista, Sodré (2017) argumenta que “o ordenamento social hegemônico atribui ‘intensidades de existência’ aos indivíduos, mas as distribui de maneira diferente, o que leva um grupo determinado à intensificação de seu modo próprio de viver, de sua singularidade” (p. 100). Daí a importância da espacialidade, da localização - da formação de “lugares seguros” que permitam a representação visível de símbolos (cosmológicos ou naturais, pensando nos sentidos trazidos pelo autor) e sua livre reprodução, o que potencializaria a capacidade das pessoas de se sentirem pertencidas a um grupo, a um lugar e a ter mais autonomia sobre seu próprio destino - um tipo de autoestima social.

Na comunidade litúrgica nagô (o *egbé*), o ‘terreiro de candomblé’ é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial”, permitindo “um tipo novo de subjetivação (SODRÉ, 2017, p. 100),

uma forma alternativa (à imposta pelos colonizadores) de experienciar o mundo, de estabelecer relação com as pessoas e com a natureza, de afetar e ser afetado - de estabelecer um paradigma comunitário, com um repertório de referências mais

condizente com aquelas experiências. Relaciona-se a isso a forma como Silva (2021) fala de uma noção de liberdade atrelada à alforria ou às leis, e não a uma universalização da humanidade; ser livre estava subordinado ao direito de propriedade, nunca autônomo ou disposto aos escravizados - reforçando uma noção de autonomia negra significando perigo e ameaça às ordens. Partindo disso, a autora define a amefricanidade ladina como manifestações expressas na elaboração de revoltas e estratégias de resistência (organização e articulação social) por parte dos africanos e negros brasileiros frente à colonialidade do poder, “movimentos e formações sociais que são o fundamento histórico e a potência dinâmica das lutas antirracistas contemporâneas no interior da racionalidade capitalista” (p. 54), isto é, a ideologia do branqueamento. Toda a articulação social entre quitandeiras, negros de ganho, escravizados, libertos e livres – toda a população negra, enfim – no espaço urbano carioca, passando principalmente pelos *zungús* (tipo de estabelecimento ser ou uma ocupação temporária do espaço público, ou um imóvel, que era posse de negros ou negras libertos e que era frequentado por escravizados negros rurais e urbanos, libertos, livres e brancos pobres), representa exatamente essa potência de resistência e luta antirracista contra a ideologia do branqueamento que não seria somente uma questão de cor de pele, mas também das formas de organizar a vida do povo negro. “As resistências são entendidas em seu conjunto como a práxis que nega o estatuto que desumaniza (...). Uma rebeldia negra, uma práxis forjada por mais de quinhentos anos de violência e opressão” (p. 57).

Nesse sentido, podemos observar dois fluxos diferentes de identificação no período considerado neste momento do texto. A primeira é que as “nações” e “nacionalidades” dos escravizados eram registradas a partir do ponto de vista de marinheiros, traficantes e burocratas coloniais, como no lembra Soares (2002). Eram menos identidades reais e mais construções sociais. Parte das identidades observadas no Brasil foram forjadas durante as travessias atlânticas. Houve uma mudança no significado do termo que identificava a etnia dos escravizados: na Bahia, os africanos ocidentais eram de várias “nacionalidades” (80% das mulheres eram nagôs), mas no Rio eles eram chamados de “minas”, termo que teria sido apropriado por mulheres que vinham do Oeste africano. A “nacionalidade” pôde ser articulada de acordo com os interesses dos africanos - ou seja, algo que vai além das atribuições de traficantes. “Esta nova identidade mina tem que ser pensada no contexto dinâmico, e não estético, das identidades ‘africanas’ no Novo Mundo” (p. 65). Muitos escravizados abdicavam de suas raízes étnico culturais ainda no

navio negreiro, como forma de fortalecer a resistência no mundo colonial do lado de cá do Atlântico. Isso ocorreu inclusive entre supostos inimigos após a *jihad* e o surgimento do Califado de Sokoto.

Batista (2005) nos lembra que “o início da década de 1830 era fértil no imaginário do medo: medo dos pântanos, medo da cólera, medo do cometa, medo da desordem e do crime” (p. 51). Se no pensamento foucaultiano foi a emergência do biopoder o catalisador da inserção do racismo nos mecanismos do Estado, o surgimento da medicina brasileira, durante o século XIX, torna-se também um capítulo importante dessa história. Nesse contexto, os discursos sobre os populares era de que a população miscigenada representava o atraso do país por serem degenerados, perigosos e até agentes patológicos. O discurso científico hegemônico passa a vilanizar os saberes científicos ancestrais africanos (como nas medicações de cura), contribuindo para a centralização do saber nos pilares iluministas; há, aí, o discurso de patologização do afro-brasileiro, onde ele é visto sempre como vetor de contaminação, seja por envenenamento, seja pela “transmissão de maus hábitos pela amamentação” (p. 50). Os mundos jurídico e médico se unem na criminologia, mas também seguem seus caminhos paralelos, expandindo cada vez mais seus dogmas e postulações racistas sobre os indivíduos negros e suas práticas socioculturais.

Sobre as casas de angu

Quando os negros minas e baianos chegaram ao Rio de Janeiro, eles conseguiram ampliar e fortalecer uma grande rede de afetividade, sociabilidade, resistência e de troca de informações da população negra, ancorada principalmente na Praça Onze e na região portuária – se não comerciantes, muitos negros tinham trabalhos associados às atividades do porto, como carregadores, estivadores etc. É o que hoje conhecemos como Pequena África. As casas de angu (ou *zungús*⁴¹) tinham enorme importância nesse momento, como nós dessa rede de sociabilidade. Esses estabelecimentos fixos ou temporários dirigidos por negros livres ou libertos, tinham grande relevância para a sociabilidade negra e popular durante o período escravocrata, além de serem locais de encontro e abrigo entre negros escravizados, libertos ou livres, urbanos ou rurais, muito

⁴¹ Soares (1998) supõe que a origem etimológica da palavra “zungú” vem da associação entre os termos *nzo* (palavra de origem quimbundo - língua de raiz bantu falada no noroeste angolano - que designa *casa*) e *angu*, significando literalmente *casa de angu*. Torna-se interessante, então, trazer à luz a palavra *nizunga*, substantivo que, segundo o Dicionário Kimbundo-Português de Assis Junior, significa “rua, via pública; ambulante; artigo de venda ambulante” (In: SOARES, p. 42).

frequentados pelos negros de ganho. Desses encontros surgiam algumas consequências sociais, culturais e econômicas de grande valor simbólico para a população negra carioca, para a construção da cultura urbana carioca e que gerava preocupação para o Estado e para as elites sociais.

As negras de ganho tinham uma capacidade de articulação muito bem desenvolvida, o que contribuiu para a formação de redes de escravizados (livres, libertos ou ainda escravizados, urbanos e do campo) que eram muito úteis para a população negra - e isso pode ter sido impulsionado pela interiorização do comércio. Nessas *casas de angu* se davam encontros onde negros de todas as “nacionalidades” e condições sociais sociabilizavam (como indica a imagem abaixo), trocavam informações e produtos e praticavam rituais de religiões de matriz africana. Os conflitos com os senhores geravam “pequenas fugas” no espaço urbano. Nesses momentos, o refúgio era encontrado principalmente nesses estabelecimentos. A maioria desses *zungús* eram administradas por negros mina. Essa rede era interessante até mesmo para a troca de informações para aqueles que buscam encontrar familiares conterrâneos na nova cidade, como aponta Sampaio (2009). Há casos, inclusive, em que as redes de quitandeiras eram eficientes a ponto de facilitar a fuga de negros para fora do país. Soares (2001) dá o exemplo de Paula, negra mina de 35 anos, que na década de 1860 chefiava um esquema de fuga de negros por navios para os Estados Unidos após sua abolição da escravidão em 1863.

Ao contrário do relatado por muitos viajantes, os *zungús* não eram apenas um local de passagem para os negros escravizados fugidos e negros libertos; não eram apenas um “refeitório” para africanos desfrutarem de pratos típicos de suas terras natais. Eles eram, principalmente, “pontos de abastecimento cultural da população negra, escrava ou livre, africana ou crioula, no meio urbano” (p. 30). Importavam também, claro, por serem pontos de encontro entre negros que viviam no meio urbano com aqueles que viviam no meio rural, permitindo a criação de uma ampla rede de negros escravizados ou não.

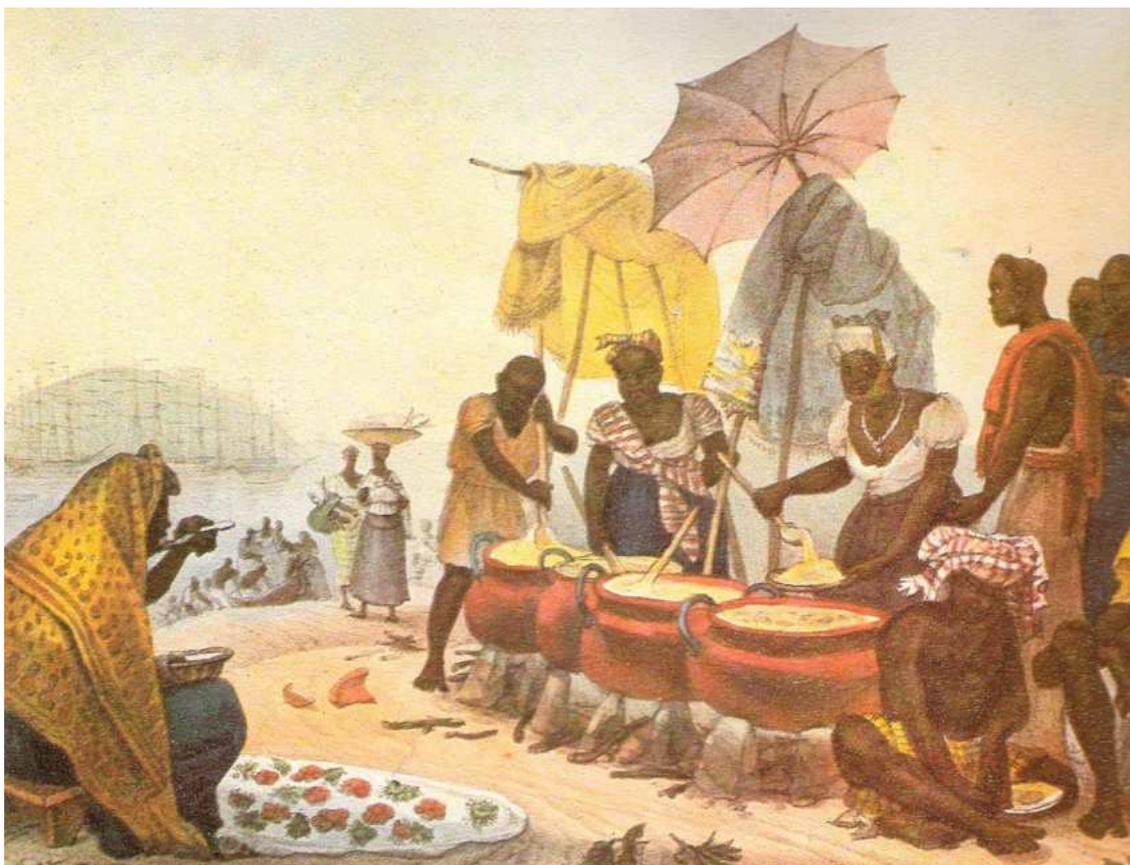


Figura 9 - Quitadeiras vendedoras de angu (J.B. Debret, c. 1816). Fonte: <http://gangamacota.blogspot.com/2012/09/negras-cozinheiras-vendedoras-de-angu.html> (acesso em: 26/03/2021).

Soares (1998) faz uma análise sobre a origem etimológica dos termos *casas de angu* e *zungú* e suas variações nos escritos históricos. Para isso, ele recorre principalmente a dicionários da época, que já deixavam evidentes alguns dos estigmas associados a esses lugares - e, conseqüentemente, às pessoas que ali frequentavam e às atividades ali estabelecidas. Um dos exemplos é o dicionário de termos populares de Beaurepaire-Rohan, de 1889, onde se vê definições como:

ZUNGÚ: “casa dividida em pequenos compartimentos, que se alugam, mediante paga, não só para dormida da *gente de mais baixa ralé*, como para a *prática de imoralidades*, e serve de coito a vagabundos, capoeiras, desordeiros e ébrios de ambos os sexos” (grifo meu).

O mesmo dicionário trazia uma definição para o termo *anguzada*, explicado como:

ANGUZADA: “qualquer *fenômeno moral* em que se observa a maior confusão” (grifo meu)

Na interpretação de Soares, havia um pessimismo geral por parte da classe artística e abastada que punham em dúvida a capacidade de organização e articulação coerente dos negros no espaço urbano. Essa interpretação é bastante simétrica com as definições dadas por Beurepaire-Rohan para os atermos acima: a presunção da falta de moral por parte dessa “gente da mais baixa ralé” não lhes permitiria organização suficiente para criar redes sociais no urbano.

Em 1889, Antonio Joaquim Macedo Soares, rival intelectual de Beurepaire-Rohan, também falou sobre *angu* e *zungú* em seu dicionário da língua portuguesa. Macedo Soares vai além ao determinar relações entre à africanidade e o alimento e também por demarcar de maneira mais aberta a importância da presença da mulher negra nas atividades do zungú. Para ele:

ANGU: “angu de negra mina, de quitandeira (...)”

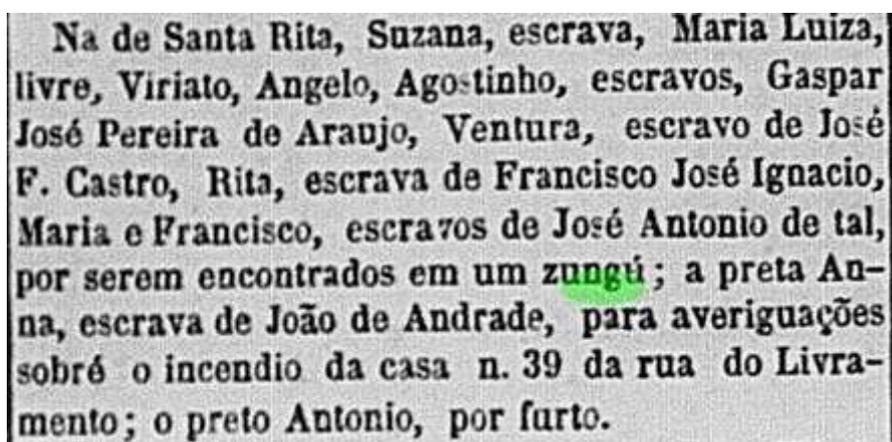
ZUNGÚS: “barulho, falatório, rixa de negros. (...) Também se usa para desordem, conflito mais barulhento do que grave (...)” (p. 35).⁴²

Na mesma definição, Macedo Soares recorre a reportagens e trechos de livros para reforçar alguns estigmas negativos: do *Jornal do Commercio* de abril de 1884, ele traz um trecho que fala da não-ocupação dos frequentadores de zungú, dizendo que “existe na rua Marquês de Pombal nº 34 um zungú onde se reúnem vagabundos que se entregam à prática de atos imorais”; d’*O Fluminense* de dezembro de 1883, ele destaca que “Um zungú composto de pretas e pardas, onde se recebem pretos livres e se acoitam escravos fugidos, para cometerem atos reprovados, e reúnem-se a alta noite vagabundos que fazem um alarido infernal”, reforçando o caráter desviante atribuído aos negros pelos intelectuais da época e pela elite escravocrata; de “*Macunaíma*”, obra clássica de Mário de Andrade, Macedo Soares cita trecho que falam da religiosidade: “A macumba se rezava lá no Mangue, no zungú da tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe-de-santo afamada e cantadeira ao violão” (p. 35)⁴³. Semelhante a esses excertos, o *Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal* do dia 27 de outubro de 1851 cobrava do inspector local o fim do zungú da rua de São Joaquim, onde “constantemente entram

⁴² Em brevíssima pesquisa na hemeroteca digital sobre o termo “zungú”, pude reconhecer esse sentido sendo atribuído em uma série de reclamações encaminhadas ao *Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal* (publicado entre 1848 e 1868).

⁴³ Segundo Soares (1998), as autoridades temiam o contato com os frequentadores das casas de angú por medo da influência e dos poderes das feiticeiras em toda a classe negra e do perigo da divulgação do uso de drogas e venenos utilizadas contra os senhores de escravos, o que, segundo as autoridades, despertava a natureza violenta dos negros africanos.

pretos e pretas para praticarem atos que ferem a decência e moralidade das famílias que ficam próximas a essa casa” (p. 2). Como consequência dessa leitura moral racista sobre esses lugares, eram recorrentes batidas policiais e apreensões a eles, como reporta a notícia reproduzida abaixo:



Na de Santa Rita, Suzana, escrava, Maria Luiza, livre, Viriato, Angelo, Agostinho, escravos, Gaspar José Pereira de Araujo, Ventura, escravo de José F. Castro, Rita, escrava de Francisco José Ignacio, Maria e Francisco, escravos de José Antonio de tal, por serem encontrados em um zungú; a preta Anna, escrava de João de Andrade, para averiguações sobré o incendio da casa n. 39 da rua do Livramento; o preto Antonio, por furto.

Figura 10 - prisões realizadas em uma casa de angú na freguesia de Santa Rita. Jornal Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal, 27 de fevereiro de 1866. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Digital.

De fato, o angú foi elemento central para a criação desses estabelecimentos, servindo de justificativa para o encontro de negros africanos ou brasileiros na cidade num lugar que lhes era internamente seguro, ou seja, as pessoas que ali frequentassem não lhes fariam mal e ainda trocariam experiências e praticariam suas culturas e lembranças da África. O autor também chama atenção para o horário onde há maior movimentação em torno dos *zungús* e quitandas. Era entre 12h e 14h (período mais quente do dia) que os senhores de escravos se recolhiam para a sesta após o almoço, o que dava aos negros maior liberdade para circular pela cidade. “Alimento e sociabilidade estavam perfeitamente articulados” (SOARES, 1998, p. 33).

Devido à grande mistura de alimentos, o angú torna-se uma metáfora da cultura popular de origem negra-africana: “heterogênea, confusa, díspare, com vários significados - como várias receitas - e que se amolda com qualquer elemento, por mais diferente que seja” (SOARES, 1998, p. 37)⁴⁴. Essa heterogeneidade se refere à diversidade de origem dos negros presentes em um zungú, que ora são negros provenientes de uma ou outra nação africana, ora são negros nascidos em solo brasileiro, e que se reúnem nos zungús transformando-os num tipo de lugar seguro, num instrumento de resistência negra na

⁴⁴ Para o pernambucano Pereira da Costa, o verbete “angu” se refere a uma “refeição originariamente africana, a sua denominação, consoante é uma voz de origem angolense, segundo Martius, e como escreve o Padre Ettiéne Brasil é um dos Ogés, iguarias ou visctos sagrados dos africanos” (In: SOARES, p. 36)

vida social urbana, principalmente no Rio de Janeiro e em Recife (uma das primeiras cidades a receberem população negra proveniente da África e onde se observavam lugares semelhantes aos zungús cariocas, mas lá chamados de *calogis*).

Os *zungús* foram perseguidos pelas autoridades sob a justificativa de serem refúgios de escravos cativos, locais de feitiçaria etc. Uma série de decisões do governo viraram ação no intuito de enfraquecer a articulação social dos negros escravizados e sua participação nas trocas comerciais e em outros tipos de estabelecimento. Em 1833, hospedarias, estalagens e “casas públicas” ficaram proibidas de receber negros escravizados; mais tarde foram proibidas os próprios zungús, com pena prevista para os chefes dessas casas de 30\$000 a 60\$000 e prisão de 8 a 30 dias. Por atraírem esse tipo de frequentadores e devido também às práticas sociais exercidas em seu interior, os zungús viraram alvo da perseguição e repressão por parte de todo o aparelho repressor do governo e seus frequentadores eram constantemente perseguidos, ameaçados e injustiçados.

Por outro lado, havia também vantagem econômica para os senhores na existência dos zungús, o que faz com que Luís Carlos Soares (1988) e Carlos Eugênio Soares (1998) discordem quanto à definição dos termos *zungús* e *angus*: para o primeiro existe uma diferença essencialmente econômica, enquanto para o segundo não existe diferença alguma. O autor utiliza de dois argumentos para fazer a diferenciação entre *angus* e *zungús*: o primeiro seria de cunho mais econômico e também serviria de refúgio na fuga de negros escravizados; o segundo seria mais um lugar de manutenção e reprodução de práticas culturais, principalmente religiosas. Para endossar essa diferença, o autor comenta que alguns senhores permitiam que os negros tivessem seus próprios negócios pois assim a cota que os negros lhes pagariam poderiam ser ainda maiores.

Em segundo lugar, se nas áreas rurais havia a possibilidade de manter os negros em cativeiro (nas senzalas), o teto para os escravizados em ambiente urbano era algo mais complicado e custoso para os senhores. Por este motivo, muitos deles permitiam que os negros que eram legalmente suas posses pudessem alugar quartos em casas de pouso e zungús espalhados pela cidade, ou até nos cortiços que se espalharam pela cidade a partir da década de 1850, principalmente os negros em regime de ganho. Também por essa aceitação (tendo a economia como principal fator motivador) que Luís Carlos Soares considerava *angús* e *zungús* instituições diferentes.

Entretanto, para além desses dois argumentos que se apoiam mais em fatores econômicos, há outros fatores que dão mais valor à motivação simbólica: enquanto os argumentos econômicos de Luís Carlos Soares consideram a economia por parte dos senhores (de economia com o abrigo dos negros e pelo maior lucro com o maior recolhimento da cota semanal ou mensal que os negros de ganho deveriam lhes pagar), Carlos Eugênio Soares parte do princípio de que angús e zungús se institucionalizaram mais por pressão da população negra do que por pressão de quaisquer outros atores sociais (poder público, senhores, autoridades policiais etc.), que na verdade teriam cedido à uma forma autônoma de organização dos cativos no meio urbano.

Na verdade, as mulheres minas tiveram relevância muito grande na ocupação da chamada Pequena África. Primeiro porque, segundo Soares (2001), quase 100% delas atuaram como quitandeiras na cidade, o que refletia no número absoluto dos praticantes dessa ocupação. Segundo porque, ainda pelo mesmo autor, o próprio termo “mina” foi introjetado pelas mulheres com a intenção de organizar uma articulação territorializada entre os negros do Rio de Janeiro, nos levando a entender a Pequena África como uma identidade mina ‘que “tem que ser pensada no contexto dinâmico, e não estático, das identidades ‘africanas’ no Novo Mundo” (p. 65). Por último, essas mulheres se deslocavam mais pelas ruas da cidade por serem mais combativas e resistentes nos momentos de disputa de ponto e de confronto com autoridades e com ladrões, e esse deslocamento contribuiu para a interiorização do comércio. Quanto à espacialidade da apreensão das negras minas quitandeiras, o autor nota uma distinção: as libertas foram presas nas franjas urbanas, enquanto as escravizadas foram apreendidas na área central. Isso pode revelar que a condição de liberdade pode estar relacionada com o grau de mobilidade pelo espaço urbano.

Havia conflito interno entre as negras mina devido à territorialidade de seus pontos. No geral, havia uma grande quantidade de minas detidas pelas autoridades por “perturbarem a ordem urbana”, isso graças aos conflitos contra adversários e autoridades policiais (47% das minas libertas apreendidas entre 1835 e 1900 foram presas por esses motivos), ou por “vagabundagem”, o que pode estar relacionado à venda de produtos nas horas mais tardes da noite. Souza (2009) relata conflitos de interesses territoriais entre locatários regulares de estabelecimentos comerciais, donos de quiosques e vendedores ambulantes e como essas classes mobilizavam argumentos frente às autoridades políticas da Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro à época.

Além disso, os povos minas tinham grande diversidade linguística, mas certa homogeneidade no universo místico-religioso, o que rendeu grande influência no prestígio social dos minas em solo carioca de ordem espiritual. A maneira como elas eram vistas por outros negros, principalmente por mulheres africanas e crioulas, gerava impacto social. Principalmente as mulheres eram vistas como "depositárias de uma já longínqua tradição religiosa" que reconectava os negros africanos às práticas sociais de sua terra natal, principalmente através das crenças, da fé - reforça-se aqui o poder dos *zungús* (SOARES, 2001; p.68). Esse papel espiritual das mulheres pode ser parcialmente atribuído às mulheres iorubás e o "sangue das mães" citado no capítulo anterior. Já as religiões dos povos sudaneses reverberavam nas articulações de relações sociais de maneira muito mais efetiva do que as de dos povos bantu. Isso garantiu às negras minas prestígio social. Mas era esse mesmo caráter religioso que fazia com que negros minas (mulheres e homens) fossem perseguidos, mesmo que em alguns casos os seus senhores os protegessem (SAMPAIO, 2009).

Podemos observar como uma importante ruptura causada pelas verticalidades a participação dos homens no âmbito comercial e na vida espiritual / religiosa da comunidade negra, o que fez com que se reduzisse a importância da mulher do comércio nessa esfera, ao menos pelo aspecto financeiro. Enquanto no continente africano a presença da mulher tinha um forte significado social (e espiritual, como no caso das mulheres iorubás e o "sangue das mães"), onde a prática do comércio era feita quase que exclusivamente pelas mulheres, no Brasil os homens passaram a ter mais relevância na prática do ganho de rua. Em Salvador, eles chegavam a ter um retorno financeiro muito maior do que as mulheres; no Rio de Janeiro, até mesmo na esfera religiosa-espiritual eles passaram a atuar - Sampaio (2009) cita os casos do pai de santo Pereira Sodré⁴⁵ em Salvador, preso em 1862, e de Juca Rosa, o Pai Quilombo, e Antão Teixeira, importantes líderes religiosos para os negros na cidade do Rio de Janeiro. O primeiro foi preso em 1875 e logo depois o segundo foi deportado para o continente africano. Não se sabe, entretanto, e é questionável, se a entrada dos homens na vida espiritual da população negra se deu, a priori, pela perda imposta da importância social da figura da mulher negra, ou se isso também foi uma estratégia de articulação das redes

⁴⁵ Segundo a autora, Pereira Sodré foi um importante pai de santo baiano, de origem nagô, que viveu a Revolta dos Malês e que tinha, na Bahia, ligações próximas com duas ganhadeiras.

de africanos e crioulos; apreende-se apenas essa mudança nas relações sociais de gênero.

Haviam outros lugares de forte comércio e circulação de negros de ganho. A Rua da Vala (nome anterior da Rua Uruguaiana, que veio apenas na segunda metade do século XIX), era um local associado aos negros (libertos, livres e de ganho) por diversos motivos. Um deles é que a santa da igreja que ali fica, Nossa Senhora do Rosário, era muito bem quista pelos escravos. Ali, eram realizadas festas católicas, mas com elementos festivos africanos, que contribuíram para que houvesse a sociabilidade negra. A rua também abrigava a *Gazeta*, jornal do importante abolicionista José do Patrocínio. Daí surge um significado especial e estabelece-se uma relação histórica com a comunidade negra. Uma das cenas que Brasil Gerson (2015) usa para contar a história da Uruguaiana conta um lugar onde

os vendedores de hortaliças e legumes, tudo num alvoroço constante, numa mistura de brancos e pretos de todos os feitios, num apregoar sem fim das boas condições de seus produtos das hortas ou das ‘babas de moça’ que as ‘sinhas’ mandavam vender pelas suas ‘negras de ganho’ para o melhoramento das finanças caseiras ou dos negros barbeiros e aplicadores de chifres, a chamar clientes para as suas habilidades de artistas e curadores de volantes... (P. ????)

ou seja, onde a algazarra e os vozerios intensos e excessivos eram quase imperativos fundamentais para o sucesso comercial e, talvez por isso, acabaram a se tornar um tipo de marca identitária tanto do trabalhador quanto do local (e do comércio informal de rua em geral). A Igreja da Nossa Senhora do Rosário, importante local para socialização dos negros de origem africana no período colonial e que servia também como importante instituição para a alforria dos trabalhadores, também se localizava na Rua da Vala – e está lá até os dias de hoje.

Da quarta década do século XVII até 1823, a Câmara estabeleceu que os negros escravizados deveriam usar de algumas casas construídas pelo Conselho para vender suas frutas e hortaliças, o que limitava o raio de ação dos vendedores. A área ficou conhecida como Praia do Peixe, que compreendia o que havia entre a Praça XV de Novembro e a Rua da Alfândega. Foi na década de 1840 que, devido à “algazarra” dos frequentadores, a Secretaria de Estado dos Negócios do Império oficiou ao Senado da

Câmera que o mercado fosse removido para outro lugar (GORBERG; FRIDMAN, 2003).

Além disso, o fato de legalmente o negro escravizado ser tratado como mercadoria negociável ao mesmo tempo que não tem os mesmos direitos que um indivíduo branco interfere diretamente na maneira como esse mesmo negro será tratado quando ele for liberto ou comprar sua alforria – daí o apontamento de Barros (2010) levantado no capítulo anterior: não é a condição de sua liberdade que define seu grau de dignidade enquanto cidadão, e sim a seu irreversível estado de ser negro. Ainda que livre ou alforriado, os estigmas de sua condição anterior (a condição escrava) lhe perseguirão pois a ele estão atrelados estigmas de imoralidade, desconfiança, desordeiro, tornando-o uma presença constantemente indesejada nos fragmentos do espaço urbano carioca.

No campo do significado social de negros escravizados, é interessante a análise que Cunha (1988) faz sobre as fotografias de Christiano Jr, registros feitos à segunda metade do século XIX. A autora faz um apontamento fundamental para a compreensão do valor que os negros (não apenas os de ganho) tinham na sociedade carioca imperial:

“Quem encomenda uma fotografia mostra-se, dá-se a conhecer, esparrama-se pelo papel, a si e a seus atributos e propriedades, como gostaria de ser visto, como vê a si mesmo no espelho. É o sujeito do retrato. Aqui, o escravo é visto, não se dá a ver. É visto sob formas que o despersonalizam de duas maneiras, mostrando-se seja como tipo, seja como uma função (...). A vendedora de frutas, o carregador, o barbeiro tampouco eram pessoas: a cena cotidiana, recriada no estúdio do fotógrafo, quer mostrar atividades, não designar indivíduos.

(...)

Se o retrato do senhor é uma forma de cartão de visita, o retrato do escravo é uma forma de cartão postal: uma quer descrever a pessoa, digna e singular; outro descrever o personagem, pitoresco e genérico” (p. 23-24).

Existe aí uma evidente diferenciação de significado sociocultural das duas figuras dentro da sociedade carioca imperial. A relação interpessoal observada não era de *patrão e empregado*, como numa relação trabalhista formal observada nos dias atuais, e sim de *dono e posse* ou *objeto possuído*. Essa despersonalização do negro africano (e de

todos os seus costumes culturais de matriz africana) reforça a desumanização do indivíduo e sua descartabilidade dentro de um dado sistema econômico que girava em torno de um sistema social escravocrata. O fato de legalmente o negro escravizado ser tratado como mercadoria negociável e não ter os mesmos direitos que um indivíduo branco interfere diretamente na maneira como esse mesmo negro será tratado quando ele for liberto ou comprar sua alforria. Ainda que livre ou alforriado, os estigmas de sua condição anterior (a condição escrava) lhe perseguirão pois a ele estão atrelados estigmas de imoralidade, desconfiança, desordeiro, tornando-o uma presença constantemente indesejada nos fragmentos do espaço urbano carioca.

3.2. Um *boureau* de informações: vadiagem, tias quituteiras e o espraiamento da cultura do comércio de rua (1888 – década de 1930)

“[...] Um dia, o instrumento, o boi, o arado, pelo sopro do legislador levantou-se: tomou as formas de homem; pôs-se em pé, e disse ao poder público, armado desde a cabeça aos pés: - Eu sou livre; fostes vós que reconhecestes o meu direito; eu sou livre; não me rendo, prefiro a morte (sensação).” – Ferreira Viana, ministro da Justiça, 20 de julho de 1888 (In: CHALLHOUB, 1989, p. ???)

Essa fala do ministro Ferreira Viana nos prova como a análise estritamente economicista do trabalho é uma análise que contribui para o embranquecimento do debate sobre o tema. A diminuição e estigmatização da ambulância como uma prática sociocultural e como atividade digna econômica de sustento e sobrevivência, algo que persiste até os dias de hoje, é, sim, um dos males provocados pelo racismo no período pós-Abolição. É importante que os próprios acadêmicos reconheçam que sua cultura de seletividade biográfica e bibliográfica que privilegia trajetórias não-negras também contribuiu para a compreensão incompleta (racista) da história do trabalho e da luta dos trabalhadores no pós-Abolição. Nascimento (2016) critica como a sociologia que acreditava na herança degenerativa do escravizado influenciou no fazer historiográfico sobre trajetórias negras no proletariado brasileiro - sem considerar qualquer poder do racismo como estruturante das relações sociais e de trabalho. É o que se pode atribuir, por exemplo, à leitura de Kowarick sobre o trabalho cativo durante o período colonial. [?] Houve mesmo uma substituição do trabalho cativo pelo trabalho livre? Trabalhadores negros realmente foram deixados de lado do trabalho industrial pós-Abolição? O quanto eles são levados em conta nas pesquisas acadêmicas sobre o tema nesse período em questão?

Costa (2004) volta à Marshall (????) e sua cadeia de direitos e obrigações que levam um cidadão a ter, de fato, sua cidadania garantida. São três esferas de direitos: os direitos civis, que dão ao cidadão o direito à vida, à liberdade, à propriedade e a igualdade perante a lei e que estão baseados na ideia de liberdade individual; os direitos políticos, que estão associados ao poder de tomada de decisões da polis através do voto ou do acesso a cargos decisórios do campo político; e os direitos sociais, que dão ao cidadão o direito de ter acesso às estruturas básicas de sobrevivência, significando "a participação de todos na riqueza produzida numa dada sociedade" (COSTA, 2004, p. 24), como saúde, educação, trabalho, moradia, aposentadoria etc. Ainda para Marshall, haveria uma ordem na aquisição de poderes: primeiro viriam os direitos civis, depois os políticos e, enfim, os sociais.

O autor critica esse modelo pois há neste um forte otimismo quanto ao aspecto expansivo da cidadania, ou seja, garantir que um cidadão tenha a plenitude de uma determinada categoria de direitos não lhe garante que os outros lhe serão dados. Costa também discorda que exista uma ordem de aquisição de direitos, podendo, inclusive, haver uma inversão total desse ordenamento proposto por Marshall. Isso dialoga diretamente com o tripé da condição escrava de Mbembe (2018) e com a *diferença* entre brancos e negros de Barros (2010): não existe atribuição de moral, dignidade ou cidadania garantida a indivíduos negros numa sociedade que carrega para si os valores escravocratas intrínsecos à burguesia social e politicamente dominante.

O caráter republicano da Abolição brasileira comentado no capítulo 1 gerou diversos impactos, muitos deles comentados no referido capítulo. O racismo que impregnava essa ideologia não marcava apenas os corpos negros, mas também as formas de apropriação e uso do espaço público e de suas presenças na paisagem em diversas dimensões. Muito se discute sobre a questão da moradia, que se manifestou principalmente na perseguição aos cortiços e favelas, que se tornou justificada pelo discurso higienista. A transformação do trabalho num agente moralizador também foi central para isso. Se observamos no capítulo 2 e até então no capítulo 3 a ambulância como uma prática social que pode ser entendida como uma marca que expressa a africanidade no Brasil e nas Américas (isto é, uma amefricanidade), o que se segue neste momento da História brasileira é uma reformulação da tentativa de embranquecer o país: políticas imigrantistas, negligência às demandas da população negra e pobre, valorização do estilo de vida da branquitude em detrimento daquele expresso pelas

camadas populares e a atualização das formas de contenção destas. É o embranquecimento não só da população, mas também da lógica de organização social, dos símbolos culturais e da qualidade atribuída às práticas sociais e ocupações no mercado de trabalho.

Seigel e Gomes (2002) comentam sobre ressignificação do trabalho após 1888: antes, o trabalho era degradante e, por isso mesmo, próprio aos negros; depois da libertação do escravizados, principalmente após a chegada dos imigrantes europeus, o trabalho passou a ser “dignificador”. Para eles, o trabalho, nesse novo período, estava associado a uma pobreza honesta e que poderia ser exibida desenvergonhadamente. O embranquecimento do proletariado brasileiro representa, também, o novo discurso que flerta com o liberalismo e com a onda de “progresso econômico” do país.

Nesse contexto, cabe lembrar a poesia “Trabalho”, de Olavo Bilac (1904, p. 107-108):

“Tal como a chuva caída
Fecunda a terra, no estio,
Para fecundar a vida
O trabalho se inventou.

Feliz quem pode, orgulhoso,
Dizer: “*Nunca fui vadio:
E, se hoje sou venturoso,
Devo ao trabalho o que sou!*”

É preciso, desde a infância,
Ir preparando o futuro;
Para chegar à abundância,
É preciso trabalhar.

Não nasce a planta perfeita,
Não nasce o fruto maduro;

E, para ter a colheita,

É preciso semear...”

O que o poeta membro-fundador da Liga de Defesa Nacional⁴⁶ argumenta já em 1904 é que o trabalho moralizador é algo que se aprende desde a infância, desde o princípio da sociabilização do indivíduo. O trabalho é agente moralizador, que traz dignidade ao indivíduo, o qual é o maior responsável pela construção e garantia da própria estabilidade no futuro. É o discurso meritocrata em seu mais romantizado estado. O oposto do trabalho, neste caso, é a vadiagem, e o vadio é aquele sem uma ocupação que, no ponto de vista burguês, não contribua para o progresso do país, quanto menos andassem dentro do que a normatividade eurocêntrica das relações sociais, de trabalho e financeiras.

Embranquecer o trabalho significa também qualificar hierarquicamente as ocupações dispostas no mercado de trabalho: há aquelas dignas e que agregam moral a quem as ocupa e outras que contribuiriam apenas para o atraso e desordem sociais, segundo o ponto de vista da burguesia. A ambulante entraria no segundo grupo. O grande detalhe é que, como já foi discutido, esse tipo de trabalho estava muito relacionado às práticas culturais tradicionais dos povos do continente africano, e aqui era algo mais associado aos corpos negros do que a outros. Extirpar a vida negra das áreas centrais da cidade, portanto, não demandava apenas afastar a população negra para as franjas urbanas e subúrbios, mas também eliminar as atividades culturalmente associadas a ela.

O que se observa, entretanto, é que esse embranquecimento não se mostrou bem sucedido. Isso se deu muito em conta do apelo popular das expressões de vida que não faziam parte do repertório da branquitude – afinal, eram expressões populares e majoritariamente negras. E aqui é de se trazer novamente para o centro da discussão a importância da comida e da música para a sociabilidade negra, sem esquecer o protagonismo das mulheres negras na articulação de resistência social e reprodução cultural das expressões africanas e afro-brasileiras.

⁴⁶ A Liga de Defesa Nacional (LDN), fundada no Rio de Janeiro em 1916, defendia a ideia do “cidadão-soldado”, pautada na obrigatoriedade do alistamento militar (algo alcançado em 1918) e no uso da educação como ferramenta ideológica civilizatória, e não como um direito social. Félix Pacheco, deputado e jurista que também foi membro-fundador da LDN, disse certa vez que “O nosso homem do interior, fisicamente depauperado e, além do mais, sem ensino de nenhuma espécie, refará a sua saúde na passagem pelo quartel, que lhe há de ministrar também, com educação corporal conveniente, as primeiras letras, tão necessárias à vida dos que não nasceram brutos ou irracionais” (In: ENGELS, 2021, p. 7).

De Sabina das Laranjas a Tia Ciata: os quitutes do matriarcado negro (o que é que a baiana tem?)

Quando em 1889 a quituteira Sabina das Laranjas foi impedida pelas autoridades de vender suas frutas no seu ponto usual, estudantes da Faculdade de Medicina organizaram um protesto manifestando insatisfação com a proibição (SEIGEL, GOMES; 2002). Entretanto, esse protesto não poderia parecer ter motivação política e, por fim, chamou atenção por seus traços cômicos e assim foi retratado pela imprensa. O jornal *O Paiz* satirizou o ocorrido, em 23 de julho de 1889, em tom de crítica, com alguns versos que se fecham da seguinte maneira:

*O golpe era necessário
assim completo e certo:
salvou-se a paz da cidade
removendo um tabuleiro.*

O caso também virou música pelas mãos do escritor Artur Azevedo. “As Laranjas da Sabina” figurou entre os primeiros fonogramas gravados no Brasil e já trazia, também em tom irônico, uma crítica às desigualdades sociais no que tange tratamento das autoridades e direito de trabalho e alimentação:

*“Sou a Sabina / Sou encontrada / Todos os dias/ Lá na carçada / Da
academia / De medicina

Um senhor subdelegado / Homem muito restingueiro / Me mandou
por dois sordado / Retirá meu tabuleiro, ai!

Sem banana macaco se arranja / E bem passa mulata sem canja / Mas
estudante de medicina / Nunca pode / Passar sem laranja da Sabina!”*

A manifestação acabou por revelar a balança de privilégios sociais do grupo envolvido, visto que eles expressaram insatisfação contra uma medida arbitrária das autoridades e não foram reprimidos - o tratamento pelas autoridades não seriam os mesmos caso os manifestantes fossem de classes mais populares.



Figura 11 - Laranjas da Sabina (Revista Ilustrada, 27 de julho de 1889, p. 05.).
Fonte: <https://riomemorias.com.br/memoria/as-laranjas-da-sabina/> (acesso em: 25/06/2020).

Sabina, a comerciante em questão, era de origem africana e tinha certo prestígio social no Rio de Janeiro. Era vista como espertalhona e por estar naquele ponto há muitos anos, havia conquistado o prestígio de uma fiel clientela, o que contribuía para a dificuldade de tirá-la de seu ponto. O que passou por despercebido, e aí é interessante notar como uma figura negra estava colocada no imaginário coletivo e cotidiano da branquitude à época, é que a mulher que perdera a permissão de uso do ponto era na verdade outra pessoa que havia tomado o lugar de Sabina, morta há alguns meses. Sabina foi, portanto, não exatamente um símbolo, mas um instrumento usado por ambos os lados para afirmação ou demonstração de voz política – nunca ela por ela mesma, e sim ela pelo e para os outros.

Sua figura tinha força o suficiente para reverberar até mesmo após sua morte. Foi seu prestígio o elemento que não só precedeu e motivou a manifestação, mas também garantia o ponto de venda para Geralda, a vendedora que o assumiu após sua morte. Ainda não é claro, inclusive, se a manifestação se deu quando Sabina ainda era viva ou se já era Geralda que estava no ponto; fato é que, de uma forma ou de outra, o evento marcou a consagração e consolidação da figura de Sabina na cultura urbana carioca como “um símbolo social e topocultural” (SEIGEL; GOMES, 2002; p. 178).

Posteriormente, a figura de Sabina foi reapropriada pela branquitude. Segundo historiadores, essa seria a primeira personagem do tipo “baiana” a ser retratada numa peça teatral, o que reforça sua importância histórica tanto como figura social quanto como chave para a compreensão de suas representações nas artes (não só sua, mas também de outras baianas na cultura de massa). O que ocorreu depois do alcance desse status da figura de Sabina foi o embranquecimento de sua imagem. Isso ocorreu para

torna-la mais “palatável” para o público: “sem a mediação da atriz branca, a representação no palco desta figura de excessiva marginalidade (muito gorda, muito negra) seria provavelmente ‘impensável’” (p. 179).

Ela sempre foi representada de formas pejorativas – de forma muito sensual, ou então de formas exageradamente engraçadas e desajeitadas, de modo a torna-la mais palatável ao público. Duas atrizes (brancas) a interpretaram nos teatros: a grega Ana Menarezzi, em 1889, e a espanhola Pepa Ruiz, em 1892. Nesta segunda, frisava-se a associação da figura da baiana aos gêneros alimentícios. Sabina foi o começo da exploração da figura da mulher afro-brasileira enquanto símbolo de sexualidade a ser consumido pelas massas através das peças teatrais, o que ajudou a popularizar esses estigmas a outras mulheres semelhantes a ela.

A personagem ganhava cada vez mais o gosto do público. Isso era proposital: para agradar a todos, os autores (irmãos Azevedo) não era apenas uma vítima da arbitrariedade política e da exclusão social, mas também uma figura cômica devido a sua fala informal, distante das normas linguísticas. O fato de ter sido representada de forma maliciosa contribuiu para que Sabina (e, conseqüentemente, as baianas) passasse a ser vista de maneira sexualizada - é de se notar, obviamente, que a maior parte do público da peça era formada por homens. A constante associação da figura feminina afro-brasileira aos gêneros alimentícios (principalmente a baiana) e sua constante erotização foram potencializadas graças a essa representação num ambiente de massificação cultural, ainda mais pela mediação de atrizes tidas como “mais agradáveis” para a plateia - tudo isso muito contribuiu para reforçar a hiperssexualização da mulher negra brasileira na cultura nacional. Como nos dizem Gomes e Seigel (2002, p. 182),

isto se torna um fenômeno tanto mais importante quando se nota que este processo frequentemente se cruzava com o debate sobre o que seriam os constituintes do caráter nacional. Neste processo, tanto baianas como mulatas, versões altamente sexualizadas da mulher afro-brasileira, seriam retratadas um sem-número de vezes no ambiente da cultura das massas (palcos teatrais, carnavais, canções, picadeiros etc.) como símbolos nacionais.

Nesse sentido, é perfeitamente possível que a importância das mulheres negras para o comércio tenha sido reduzida devido à caricaturação de suas imagens. Se no Caribe,

como Apter (2013) aborda, surgiram as imagens da dócil e servil *mammy* e da hiperssexualizada Jezebel, no Brasil tivemos as amas de leite e a figura da mulata, respectivamente. Ou seja, além de esvaziar as mulheres negras de humanidade e dignidade, a elas foram atribuídos estigmas que as submetiam ao controle de seus corpos e de sua força de trabalho. Por mais que esses estigmas estivessem mais relacionados às escravizadas em ambiente doméstico, alguns deles também recaíram sobre as quitandeiras.

Não era incomum que quituteiros fossem hostilizados, fosse pela imprensa (cada vez mais), pelas autoridades policiais ou até por civis, como nos mostra a reportagem a seguir, de 22 de janeiro de 1900, a matéria veiculada no *Jornal do Brasil*, intitulada “Os Larápios”:

“O dr. Castro Peixoto, morador à rua Haddock Lobo, n. 56, queixou-se ao delegado da 11ª circunscrição que fora roubado pela madrugada em uma mala contendo roupas e joias.

Foi aberto inquérito.

- Ao inspetor Machado, de serviço ontem na 6ª delegacia urbana, queixou-se às 4 horas da tarde, Miguel Netto, italiano, vendedor de verduras, de que ao passar pelo lugar denominado Lagoinha, em Santa Tereza, foi inesperadamente agredido por um indivíduo que se achava oculto no mato no qual vibrou-lhe uma cacetada na cabeça, produzindo um ferimento e tentando roubar-lhe o dinheiro que levava.”

A 08 de dezembro de 1900, na sessão de “agressões e ferimentos” do mesmo jornal, noticiava-se que

José Marcolino dos Santos foi ontem recolhido ao xadrez da 8ª circunscrição urbana por ser acusado do furto da quantia de 17\$ pertencente a José dos Santos, vendedor de doces.

O fato deu-se na estação de Estrada de Ferro Central do Brasil.

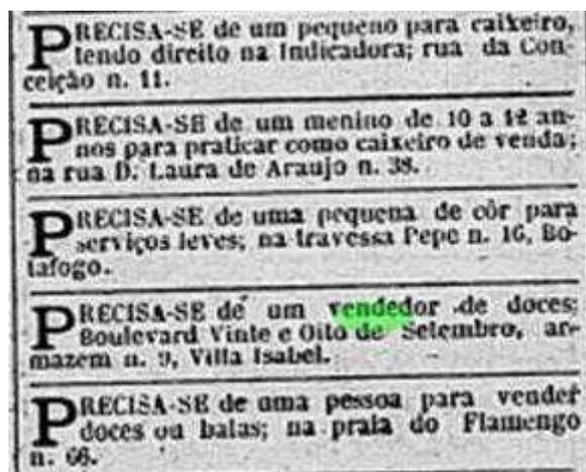
O mesmo jornal veiculou, em 03 de dezembro de 1901, a seguinte matéria:

“Acusado de ter virado na estação do Engenho de Dentro, no domingo, pela manhã, um tabuleiro de angu de um preto que ali fazia seu comércio, foi preso hoje, às 8 horas da manhã, José Ferreira Cachoeira Junior, que se achava à porta de uma taverna à rua José dos Reis, no Engenho de Dentro.

E vai agora o Cachoeira, purgar no xadrez da delegacia da 1ª circunscrição suburbana, um ato *heroico* de virar um tabuleiro de tão apetitoso quitute” (grifo do autor).

Essas matérias nos levam a refletir sobre a vulnerabilidade dos vendedores de quitutes, doces e outros tipos de alimentos nas ruas do Rio de Janeiro à época. Expostos a esses tipos de violência, ao mesmo tempo que as ruas são lugares primordiais para o exercício da ambulragem, elas também representam perigos e riscos por eles (os ambulantes) serem considerados cada vez mais uma ameaça à ordem urbana e à boa moral e bons costumes a serem construídos pela sociedade pós-escravidão.

Nesse contexto, é curioso notar ainda um grande número de anúncios de necessidade de vendedores. Ao dia 19 de abril de 1900, o *Jornal do Brasil* trazia uma sequência de peculiares “convocações” para vendedores, como vemos na imagem a seguir.



Duas coisas chamam atenção. Em primeiro lugar, uma certa necessidade de crianças nos três primeiros anúncios. É passível de questionamento quais os interesses desses empregadores em crianças para esses cargos. Dado que o acesso à educação letrada para famílias negras ainda era bastante limitado, obviamente esses cargos eram ocupados, em maioria por elas ou por brancos europeus pobres. Em segundo lugar, vale ressaltar a questão de gênero. Mulheres foram sendo cada vez mais associadas ao trabalho doméstico, enquanto homens iam tomando aos poucos a maior parte do volume da ambulragem.

Entretanto, ainda que homens fossem se tornando a maioria dessa atividade, mulheres ainda tinham protagonismo e, com raras exceções, relevantes forças de articulação e liderança sociais. É o que Velloso (1990) nos traz no ótimo artigo “As tias baianas

tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro”. Ao nos apresentar uma outra noção filosófica da casa, do espaço e das relações interpessoais a partir de filosofias e cosmovisões africanas – inclusive sobre o que Sampaio (2009) chama de senso de “família estendida de santo” (p. 79) –, a autora destaca o papel central das tias baianas no fazer urbano e na resistência da população negra, o que teve impactos de grande relevância na cultura carioca num geral, indo das formas de sociabilidade à fundação de escolas de samba.

Das características mais interessantes e fortes carregadas desde o continente africano e devidamente amefricanizado no Brasil estão a centralidade da comida e da música na sociabilidade negra. A comida estava presente não só no trabalho ambulante, mas também na vida espiritual da população negra e era elemento central das reuniões de pessoas negras:

“Desde o início do século, as tias baianas com os seus famosos tabuleiros estavam presentes nos mais diversos pontos da cidade. Nas esquinas, praças, largos, becos, estação de trem, porta das gafieiras, elas eram presença obrigatória, já fazendo parte do cotidiano carioca. Nas festas tradicionais das igrejas, como as da Penha e Glória, também compareciam com as suas barracas de comida típica” (VELLOSO, 1990, p. 217).

Fato é que essa forma de se colocar no mundo e lutar pela sobrevivência estava intimamente ligada às mudanças da própria forma de pensar, processar, viver e repassar uma visão de cidade. A maior circulação pela cidade, um maior despojo no trato social como pré-requisito para a própria atividade profissional, maior iniciativa e a lógica de ocupação dos interstícios espaciais já faziam parte antes das quitandeiras e negros de ganho e seguiram sendo reproduzidos pelos vendedores ambulantes no pós-Abolição em cada vez mais lugares da cidade, acompanhando seu intenso processo de urbanização (desacompanhado da intensidade de industrialização esperada).

Não havia como, portanto, apagar impressões de africanidade da Pequena África na sonhada Europa Possível de Pereira Passos. A luta das classes dominantes, portanto, seria para confinar essas expressões o máximo possível, limitando-as a territórios bem específicos – aqueles que não gerassem interesse a elas –, o que reforçava a marginalização subjetiva das ocupações do espaço realizada por ambulantes. Velloso lembra que uma das características mais fortes da ideologia da modernidade à época era a de que as ruas deveriam ser voltadas para a circulação de pessoas e de mercadorias,

isto é, nunca para ocupações ou intervenções nem mesmo temporariamente estáticas. O que era exatamente o contrário do que ocorria com as tias baianas e seus tabuleiros: elas nunca estavam de passagem, afinal, “seu destino era precisamente estar ali, deitar raízes, ganhar terreno, conhecer e fazer-se conhecida no pedaço” (1990, p. 217).

Elas também geravam pequenas aglomerações espontâneas:

“era em torno das barracas e tabuleiros que trocavam confidências, receitas, conselhos, marcando encontros e programando atividades. Também era nesse local onde estabeleciam seus contatos com pessoas de outros grupos sociais, ampliando as possibilidades de trabalho” (p. 217).

A autora nos conta sobre a tia Tereza, uma quituteira que tinha seu ponto estabelecido no Largo de São Francisco, local de encontro de políticos e jornalistas da época. Seu ponto era um “verdadeiro restaurante”, segundo relatos do célebre jornalista e frequentador Vagalume, que também diz que foi graças a seus outros influentes frequentadores que a polícia não a impediu de seguir seu trabalho. Segundo ele, “quer no tabuleiro, quer na residência da tia Tereza, é que os sambistas sabiam das novidades. Qualquer brincadeira que houvesse, tinha que ir ali - ao *bureau* de informações” (p. 218). Isso significa que os tabuleiros das tias baianas faziam parte das vezes dos *zungús*: sociabilidade e troca de informações no entorno da comida, com a diferença de que agora outros figurões da sociedade também faziam parte do movimento.

Talvez a mais famosa das tias – mas longe de ser a única – seja a sambista Hilária Batista de Almeida, mais conhecida como Tia Ciata, soteropolitana nascida em 1854 veio morar no Rio de Janeiro em 1876 fugindo da chamada Diáspora Baiana⁴⁷, que fez com que diversas mães-de-santo de Salvador migrassem para o Rio de Janeiro para fugir da perseguição religiosa na cidade baiana.

Ao chegar aqui, teve um breve relacionamento com Norberto da Rocha Guimarães, com quem teve uma filha, Isabel. Para sustentar sua filha, Tia Ciata, já bastante habilidosa na cozinha, tornou-se quituteira (tal como a maioria das baianas que vieram à cidade) e vendia seus alimentos sempre vestida com roupas e acessórios de baianas, munida de seu tabuleiro repleto de delícias que agradavam a todos que passavam pela Rua Sete de

⁴⁷ Movimento diaspórico provocado pela hostilidade imposta aos negros africanos em Salvador após a Revolta dos Malês e intensificada pela perseguição religiosa às mães de santo baianas. Também contribuíram para a migração a grande crise agrícola no Nordeste e as grandes secas de 1897 e 1879 (SAMPAIO, 2009).

Setembro, seu ponto certo. Em sua casa, na Praça XI, músicos se reuniam com frequência. Lá foi feita a primeira gravação de um samba na história da música brasileira: o clássico “Pelo Telefone”, de Donga e Manuel de Almeida.

As reuniões eram sempre regadas a muita música e comida feitas pelas tias baianas. Tanto a comida desses encontros quanto seus quitutes eram carregados de significado para Tia Ciata: era nelas que ela materializava suas convicções religiosas, sua fé no candomblé, cujas práticas eram proibidas por Lei e perseguidas. Os versos em cordel de Jarrid Arraes revelam a importância dessa personagem para a resistência da cultura negra no Rio de Janeiro:

*Na rua Sete de Setembro
Foi ralar de quituteira
Sempre muito bem-vestida
De baiana por inteira
Tia Ciata foi peitar
E romper com outras barreiras.*

*Apesar da repressão
Que o candomblé sofria
No seu rico tabuleiro
Ela fez como queria
E honrou seus orixás
Nos quitutes que vendia.*

*Sempre com saia rodada
Na cabeça o seu turbante
Ela usava seus colares
Suas contas importantes
Como filha de Oxum
Fez-se muito exuberante. (ARRAES, 2017)*

A musicalidade seguia sendo central nas reuniões de integrantes das classes populares, e era sempre entoada por pessoas negras. Isto é, elas sempre carregavam características sonoras e performáticas que reverenciavam ou invocavam, de alguma forma, as culturas africanas. Na edição do dia 27 de outubro de 1901, o *Jornal do Brasil* publicou uma modinha lundu⁴⁸ chamada “Do Brasil a Mulatinha”, e a modinha “Paixão Escura”, de Catulo Cearense, apresentadas na imagem a seguir. Em ambas as canções se nota com facilidade como a figura da mulata brasileira estava associada à sua relação com a comida, afetividade unilateral e sexualidade, nos remetendo ao exposto por Apter (2013):



Figura 13 - Paixão Escura, de Catulo Cearense. *Jornal do Brasil*, 18 de janeiro de 1903. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

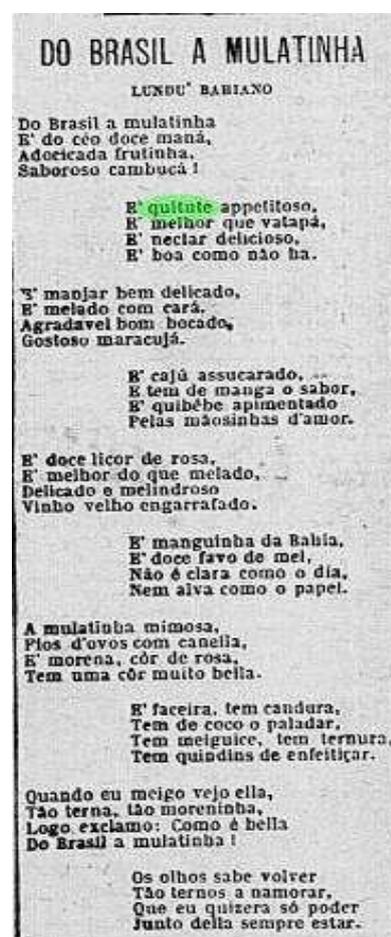


Figura 12 - lundu baiano "Do Brasil a Mulatinha". *Jornal do Brasil*, 27 de outubro de 1901. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁸ Dança e canto de origem africana introduzida no Brasil por escravizados de Angola.

Tia Ciata é considerada a matriarca do samba e é uma personagem fundamental para o estabelecimento da Praça XI e do bairro da Saúde como bairros de grande importância dentro da chamada Pequena África. E aqui faço o questionamento: considerando que a casa de Tia Ciata se tornou um importante ponto de sociabilidade entre negros, principalmente depois da Abolição da Escravidão, e também para a prática de rituais de religiões de matriz africana, seria a casa de Tia Ciata um tipo de *zungú*?

(...) Pois essa família unida

Fez inteira afirmação

E foi na Pequena África

Duma grande emblemação

Dando força na presença

E fazendo exaltação.

Chamada Pequena África

Era essa região

Que no Rio de Janeiro

Tinha uma concentração

De pessoas negras livres

Fortes contra a escravidão. (ARRAES, 2017)

Um dos capítulos mais interessantes (e relevantes para este trabalho) da história de Tia Ciata envolve o então presidente do Brasil, Wenceslau Brás. Durante seu mandato (1914 – 1918), o político teve um ferimento em sua perna que médico algum conseguia curar. Seu motorista o aconselhou que procurasse uma curandeira que resolveria seu problema, e sem muita resistência o conselho foi seguido. Tia Ciata o atendeu e o presidente, em troca, lhe concedeu favores. E assim ficou estabelecido: que o marido dela, João Batista, fosse transferido para a chefia de gabinete do chefe da Polícia, o que garantiu que as regulares festas em sua casa não fossem mais repreendidas pelas autoridades policiais (tendo sempre, inclusive, dois soldados fazendo a segurança dos eventos).

Tia Ciata pode ter sido a de maior expressividade devido à sua importância política e social, mas isso definitivamente não significa que foi a única a ter realizado grandes feitos. Outras tantas foram fundamentais para pensar no espraiamento da cultura e das formas de viver de famílias negras na cidade, e isso em profundidades importantíssimas para pensarmos o quanto ainda reproduzimos ancestralidade atualmente, mesmo que de forma inconsciente.

Da Praça XI para os subúrbios: a profusão das formas de vida amefricanas e a inflexão espacial da centralidade da comida, da sociabilidade e do comércio de rua

O trabalho de Silveira (2012) é um ótimo registro de como se deu a ocupação de alguns territórios fora da área central da cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX e de como esse processo levou ou ajudou a consolidar certos símbolos e manifestações amefricanos neles – e de como isso está intimamente ligado ao processo de urbanização carioca. O que o autor fez foi tentar localizar os principais terreiros da nação Ketu⁴⁹ na cidade do Rio de Janeiro entre 1905 e 1950. Segundo ele,

em torno da área portuária foi possível localizar as atividades de algumas lideranças sócio religiosas que no início do século XX, junto com seus filhos de santo, vivam e trabalhavam na cidade do Rio de Janeiro. João Alabá^[50], Tia Ciata, Mãe Aninha, Cipriano de Abedê, Guaiaku Rozena, Pai Assumano Mina Brasil, entre outros, construíram em suas casas e terreiros diversas práticas sociais e religiosas, criando redes de sociabilidades que iam desde as questões espirituais, passando por formas alternativas de lazer até *possibilidades informais de trabalho e sobrevivência material para os filhos de santo e agregados* (p. 64; grifo meu).

Além das relações extrafamiliares expressas nas formas como se referir às lideranças religiosas e sociais, o que reflete a coletividade da construção vida social que faz parte da cultura de existência e resistência negra, destaca-se também como os terreiros funcionam também no lazer e no campo de trabalho e sobrevivência de seus frequentadores. Eram também pontos de encontro entre lideranças religiosas, principalmente aquelas que vinham da Bahia, como Tio Joaquim, Tia Pequena.

⁴⁹ A mais popular “nação” do candomblé, isto é, mais popular conjunto de práticas ritualísticas do candomblé que já eram reproduzidas principalmente pelos iorubás que vieram da Bahia (depois de serem raptados em África, na região que hoje conhecemos como Benim) para o Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX (SILVEIRA, 2012).

⁵⁰ João Alabá foi uma das mais importantes lideranças religiosas do período. Ele foi o responsável pela iniciação de diversas mulheres de santo que, depois de prontas, abriram suas casas, como Amélia do Aragão (mãe do sambista Donga), Perciliana (mãe do músico João da Baiana) e da própria Tia Ciata (SILVEIRA, 2012).

O Morro da Mangueira, por exemplo, já era ocupado desde o início da década de 1850 e viu gradativamente seu número de moradores aumentar. Um evento que aumentou a taxa de ocupação da Mangueira foi o incêndio do Morro de Santo Antônio, no Centro da Cidade, em 1908. Muitos de seus moradores migraram para lá. Os casebres no morro da Mangueira já na década de 1910 já serviam como templos para os adeptos das religiões afro. Entre os principais, estavam as casas de Tia Tomásia e de Tia Fé. Esta última, cujo nome era Benedita de Oliveira, nasceu provavelmente em agosto de 1850 ainda no continente africano. Chegou no Brasil ainda por Salvador, vindo para o bairro carioca da Saúde no fim do século XIX. Após viubar, morou com o fundador de vários ranchos carnavalescos chamado Hilário Jovino, onde moraram numa casa muito grande "onde ela abrigava aqueles que necessitavam de alimento e repouso, processo parecido com os que ocorriam nas casas de Ciata e Carmem". Tia Fé estaria sempre trajada com sua vestimenta de baiana. Além disso, muitas festas eram realizadas em sua residência.

O autor nos conta que foram essas tias (Fé e Tomásia) que fundaram alguns ranchos, cordões e blocos carnavalescos do Morro – o mais antigo é o *Pérolas do Egito*, fundado por Tia Fé. Outros foram fundados pelos antigos moradores do Santo Antônio, o que permitia um intercâmbio entre comunidades, visto que moradores de outras também iam para as festas realizadas na Mangueira. Ele também nos diz que os terreiros, agremiações e ranchos carnavalescos da Mangueira serviam não só para a recreação e fazer religioso, "mas também eram lugares para 'matar a fome' quando não se tinha o que comer, assim como era neles que se forjavam as contrapartidas para disputarem o direito de praticarem os seus lazeres e fé na cidade" (p. 97). Eram lugares importantíssimos para a sociabilidade negra: eles propiciavam a possibilidade da reprodução dos afazeres religiosos e de lazer. Não se separava o sagrado do profano, pois tão separação não fazia sentido pois tudo fazia parte do mesmo processo. Além disso, quem frequentava os ranchos dividiam da mesma experiência urbana: de perseguição e estigmatização das pequenas profissões que desempenhavam, e terem nos terreiros e ranchos lugares seguros.

De modo similar ao observado nas casas das tias Ciata, Amélia, Perciliana e Carmem, as comunidades e terreiros que surgiam nos morros eram lugares de cooperação e de confecção de quitutes, doces, comidas e vestimentas feitas, usados e comercializados pelo matriarcado local. Chama a atenção o comentário de que havia um grande número

de pequenos armazéns e vendas, muito associados à forma de trabalho e de sustento dos próprios moradores:

“No conjunto de morros que compõe Mangueira, o número de tendas, biroschas, pequenos armazéns e vendinhas é muito grande e está ligado a uma forma de seus moradores ganharem a vida, trabalharem e tirarem o sustento dentro da própria comunidade. Marília Trindade e Arthur Oliveira, em fins da década de 1970, relacionaram cerca de quarenta tendinhas no Morro, entre elas a tendinha de Nair Grande, que também foi mãe de santo e batuqueira por voltas das décadas de 1910 e 1920, quando somente homens tocavam. Clovis Scarpino, um morador antigo e dono de um comércio desse tipo, descreve as tendinhas como "uma porta aberta com dois litros de cachaça, balas e cocadas para crianças. E lingüiça e álcool” (In: SILVEIRA, 2012, p. 98).

Algo semelhante podia ser observado nos terreiros que se fincaram em outras centralidades suburbanas, como no bairro de Madureira. Aqui, a maior parte da população negra é advinda de culturas bantu, mais adeptas à umbanda, vindos principalmente do Vale da Paraíba; uma considerável parte de portugueses pobres também migraram para o bairro, vindos do Centro da cidade. A expressão da vida e da sociabilidade era majoritariamente rural – como o jongo, o caxambu e o culto aos orixás. Eram corriqueiras festas religiosas com muita música e dança, botando em contato todas as influências, prevalecendo as de origem afro-brasileiras.

À época, Madureira se tornava uma centralidade comercial cada vez mais relevante. Por isso, empresários já tinham vontade de investir no bairro com bares e lojas diversas, o que se alinhava e encontrava eco com a imprensa alternativa suburbana e seus anúncios e reclames do comércio, além de campanhas pelo "melhoramento" do bairro, sobretudo com o intuito de afastar as expressões mais tradicionais ligadas à vida social banto e que se tornava uma característica cada vez mais firme da vida suburbana. O autor lembra que além mesmo das práticas religiosas, das festas e da intensa vida carnavalesca, as rezadeiras também tinham um papel central na vida social do bairro, atuando tanto para a cura espiritual quanto para a cura do corpo físico: muitas das festas realizadas, principalmente na casa de Dona Maria Rezadeira e Seu Alfredo, eram festas oferecidas ao santo regadas a feijoadas e outros comes e bebes. Dentre essas festividades, estava a Festa dos Cachorros, uma tradição de origem maranhense iniciada no Morro da Serrinha. em Madureira, onde os donos de cachorros levavam seus animais para o

evento e confraternizavam entre si enquanto os bichanos se alimentavam do banquete oferecido. Era um momento de encontro, confraternização e de renovação das energias promovido dentro da cosmovisão negra.

A reverência às matriarcas e lideranças não se findam às visitas aos terreiros. A ala das baianas, tão características das escolas de samba do carnaval carioca, são referências diretas a elas: foi introduzida ainda na década de 1930, mas apenas no biênio 1960/62 ganhou o visual o qual lembramos tão facilmente – remetendo às quituteiras cariocas do final do século XIX e início do século XX, com suas *correntes de ouro, pano da costa, bata rendada, pulseira de ouro, saia engomada e sandália enfeitada (tem, tem!)*⁵¹.

Soma-se a tudo isso a ascensão dos blocos carnavalescos e das próprias escolas de samba, não coincidentemente localizadas em muitos dos lugares que viram uma forte ocupação negra no pós-Abolição. Fosse na Mangueira, em Madureira e Oswaldo Cruz ou em outros bairros suburbanos, o que essas comunidades e territórios realizaram em torno das reuniões que contemplavam concomitantemente o sagrado e o profano foi uma verdadeira amostra da resistência popular e tradicional negra frente às investidas epistemicidas da branquitude – afinal, até mesmo as celebrações do carnaval estavam sendo alvo do embranquecimento sistemático do capitalismo racial que subvertia e alterava a estética carnavalesca negra e suburbana. Essa investida, entretanto, foi apenas parcialmente bem-sucedida. Isto é, se deu apenas no âmbito do espaço público e ainda assim em territórios específicos. Comida, música e cooperativismo deixaram de tomar majoritariamente as ruas e foram se deslocando quase definitivamente para o espaço dos terreiros, dos quintais e das escolas de samba. Isso diz muito sobre as formas e a estética da sociabilidade de famílias suburbanas, inclusive. O filme “Fartura”, da diretora Yasmin Thainá, ilustra isso muito bem ao nos mostrar como as festas familiares suburbanas são sempre regadas a comida, e como ela é sempre um assunto importante dos registros fotográficos. A presença das mulheres nas cozinhas revela e reforça a relação íntima de gênero e comida, não como um sinal de opressão patriarcal, e sim como símbolo de pertencimento, domínio, liderança e circulação de afeto – a mulher negra não está fadada ao trabalho culinário gastronômico, e sim se dá a este trabalho de forma voluntária e com função social que nada está relacionada a hierarquia.

⁵¹ Descrição das baianas segundo o compositor Dorival Caymmi na canção “O que é que a baiana tem?”, mundialmente conhecida na voz da cantora portuguesa Carmem Miranda.

Com o passar dos anos, com a gradativa imposição dos modos de produção e reprodução social capitalistas (que, como já abordado, persegue e marginaliza pequenas profissões e práticas e estratégias de sobrevivência mais comuns das camadas populares) e com esses espaços antirracistas se consolidando na vida social de alguns territórios, foi natural que acontecesse essa inflexão do lugar da sociabilidade negra. Anteriormente, as festas ocorriam, nos fundos das casas das tias baianas, sempre regadas a música e a comida. Somam-se aos fatores relatados no parágrafo anterior as recorrentes hostilidades praticadas com os vendedores ambulantes e quituteiras, como no caso de Sabina das Laranjas, Miguel Netto, José dos Santos e o vendedor que sofreu o “ato heroico” de Cachoeira, a ambulante nas ruas se via ameaçada, ainda mais quando em relação às tias baianas. Ambulantes foram ocupando outros bairros da cidade e as festas domésticas de fundo de quintal passaram a serem menos perseguidas pelos policiais. Com esse quadro, entendo que as festas se tornaram lugares mais seguros, menos suscetível às hostilidades de autoridades e civis, deslocando a centralidade da comida e da música como elementos coletivos do espaço da rua para o ambiente doméstico. Essa inflexão representou o começo de uma mudança importante: os produtos comercializados nas ruas, salvo algumas exceções, eram menos ligados à alimentação e mais ligados ao dia-a-dia urbano.

3.3. “Tudo isso tu encontra numa rua logo ali”: os camelôs cariocas (década de 1930 – 2016)

Aqui chegamos, finalmente, à última parte da Trilogia dos Ambulantes. É neste momento que começamos a observar nas ruas os camelôs como os conhecemos atualmente. Obviamente, houve muito o que tenha contribuído para o surgimento dessa figura específica, como visto anteriormente. Não foi uma transição simples. Foram muitas as tensões e atores envolvidos. Das baianas quituteiras e seus tabuleiros nas ruas até a ascensão das escolas de samba, variáveis importantíssimas quando se pensa em sociabilidade popular, o processo de consolidação dos camelôs esteve cada vez mais atrelado a questões de sobrevivência econômica numa sociedade que se projetava internacionalmente como moderna, industrializada e capitalista, tal como promotora da (falsa) harmonia racial. O recrudescimento desta e a crise urbana brasileira, alinhados com discursos e políticas públicas (neo)liberais ao longo da segunda metade do século XX, ajudou a cristalizar a camelotagem como uma solução possível para indivíduos das camadas populares (fosse para negros sudestinos afrodescendentes ou para populares

nordestinos que migraram para o Sudeste), ainda que a repressão a essa atividade tenha se tornado ainda mais violenta.

Sobre o esvaziamento político da categoria camelô pela imprensa carioca

A palavra “camelô” provém do árabe “*khamlat*”, nome que se dava aos tecidos rústicos comercializados em feiras livres e apregoados aos berros pelos vendedores. Antes de chegar ao Brasil, o termo foi alterado na França, em fins do século XIX, e de uma forma bastante peculiar.

Houve, na França, um movimento de extrema-direita, monárquico, conservador, fascista, ultranacionalista e anticomunista chamado *Action Française* (AF). Ele foi fundado em 1898 pelos jornalistas Henri Vaugois e Maurice Pujo. Era um movimento inicialmente de enfrentamentos no campo da intelectualidade: a intenção condenar a agenda republicana vigente, acusando-a de erodir a boa moral e os bens materiais do país, alegando que as escolas estariam distorcendo o passado monárquico francês, produzindo, assim, uma “Renascença francesa” a partir de um “golpe de estado intelectual e moral”. O Caso Dreyffus⁵² foi um evento pivotante para os conflitos políticos à época, provocando profundas rachaduras na Terceira República Francesa e revelando tendências antissemitas bastante fortes dentro de seus grupos políticos.

Ao final da década de 1910, o AF percebeu que não teria sucesso se não houvesse uma investida que popularizasse seus ideais, através de uma efetiva proposta de comunicação com os cidadãos franceses. Formou-se, assim, em novembro de 1906, o grupo paramilitar chamado *Camelots du Roi* (“Camelôs do Rei”, em tradução livre), que servia para a propaganda da ideologia do AF e em muito contribuiu para a polarização política no país. Além de vender jornais do AF pelas ruas, eles deveriam estar envolvidos com as atividades pedagógicas (artísticos e intelectuais) no Institut d’Action Française, preparando os *camelots* para exercitarem sua retórica a partir de conteúdos ideológicos do nacionalismo integralista. Entretanto, enquanto o AF prezava por confrontos intelectuais, com o tempo os *Camelots du Roi* adotaram uma outra abordagem. Os *camelots* acreditavam, como declarou Réal del Sartre (um dos principais líderes do grupo), que “o tempo para protestos platônicos [e pacíficos] havia acabado. Nós agora acreditamos que há atos considerados violentos que são considerados legítimos”

⁵² Para mais informações, ver Silva (2013).

(ROSENBLATT, 2005, p. 24). Nisso, seria instaurado um “golpe de força” ao invés de um “golpe de estado”. Violentas brigas públicas e atentados a políticos e artistas republicanos e democráticos (os chamados “antidreyfusards”, em oposição aos “dreyfusards”) eram recorrentes nas ruas de Paris e chamavam a atenção da imprensa internacional.



Figura 14 - ataque dos Camelots du Roi (1908). Fonte: <https://universidademarxista.pco.org.br/verbete/camelos-dorei-camelots-du-roi/>

Foi o caso da imprensa brasileira. A primeira menção ao termo “*camelot*” na grande imprensa carioca foi em 27 de janeiro de 1891, no *Jornal do Commercio*, se referindo a um vendedor de rua que havia sofrido intervenções de autoridades quando vendia brinquedos numa barracquinha de *boulevard*, como nos mostra imagem X a seguir.

— Um dos brinquedos que appareceu nas barraquinhas dos boulevards com mais favor nestes dias le festa consiste em uma « questão. » O vendedor, o amoso Camelot, pergunta : o que diz isto ? (qu'est-ce què ça dit ?—Sadi), e responde :
— Carnot, apresentando ao freguez um rectangulo de papelão recortado geometricamente; collocase o rectangulo entre um foco de luz e uma superficie branca e apparece o vulto do presidente Sadi Carnot. Uns policiaes cheios de zelo confiscarão o tal brinquedo : o presidente da Republica, que é homem de espirito, mandou levantar a prohibição.

Figura 15 - Primeiro menção ao termo "camelot" na grande imprensa carioca. *Jornal do Commercio*, 27 de janeiro de 1891.

A segunda foi em 20 de janeiro de 1898, se referindo a “Bichebois, o *camelot* candidato a deputado francês”, já indicando a veia política dos vendedores de rua (embora este seja noticiado como um popular e socialista defensor da democracia). Num geral, os *camelots* franceses eram vistos como agitadores políticos e agentes da desordem urbana – ameaças populares, enfim. As tensões na França se intensificaram a ponto do governador militar de Paris ordenar busca nas sedes dos *Camelot du Roi* e nos escritórios do AF⁵³; um inquérito fora aberto prevendo crimes de conspiração contra o Estado.

No Jornal do Brasil, a primeira menção a “*camelot*” enquanto uma referência a um comerciante foi em 12 de outubro de 1905, numa crônica do escritor João Phoca (pseudônimo do cronista Victor Souza), onde ele fala sobre como e onde ele imaginou passar seus últimos dias e cita brevemente um *camelot* que vendia coisas no *boulevard* de Paris – e decide morrer, enfim, em Bangu. Mas ainda mais interessante é a segunda menção, do dia 31 de agosto de 1908, no contexto da Exposição Nacional de 1908, que comemorava o centenário da chegada da Corte Portuguesa na cidade do Rio de Janeiro e da abertura dos portos às nações amigas (e em contexto também da Reforma Pereira Passos). O jornal crava que “entre nós não existe ‘*camelot*’”. O Jornal torce para que diversos tipos de pessoas dadas ao “pequeno comércio” possa estar presente na festa, reforçando o “caráter popular” da atividade. É apenas dois anos depois, em 17 de abril de 1910, que o Jornal do Brasil admite pela primeira vez o *camelot* no Brasil, em uma ilustração veiculada mostrando alguns “tipos” que poderiam ser observados nas ruas – o *camelot* (no eterno apregoar), o charuteiro ambulante, o turco das meias...

⁵³ Jornal do Brasil, 30 de outubro de 1917, p. ??



Figura 16 - A rua - tipos de hoje. Jornal do Brasil, 17 de abril de 1910. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

É interessante observar o que se manteve da significação do nome desde sua origem árabe: o caráter comercial. Enquanto *khamlat* se referia ao tecido vendido por vendedores árabes, o *camelot* francês era um vendedor e estava muito relacionado à vida política do país. Quando chegou ao Brasil, entretanto, seu significado foi esvaziado de qualquer dimensão política. O então *camelot* (que só perderia essa grafia e se tornaria “camelô” na década de 1940) é visto apenas como uma figura que serve para a aglomeração no espaço público, imoral, preguiçoso e que deveria ser reprimido pelas autoridades – aí sim tanto quanto àqueles na França.

Mais ainda: esse tipo de ambulante era visto não só como desordeiro, como também como pitoresco. Da mesma forma que a baiana Sabina foi representada pejorativamente nos palcos do teatro carioca, os camelôs também o foram. Em 13 de janeiro 1917 foi noticiada (e celebrada) pelo *Jornal do Brasil* a prisão de Novidades, um famoso camelô que percorria as ruas do Rio vendendo uma variedade de produtos de forma bastante

original e peculiar - quando foi preso, ele estava vestido de São Gonçalo, posto que vendia bebidas e doces da Usina São Gonçalo (imagem abaixo). Meses depois, ao final de agosto, a peça “Corrida de Ganso” encenava algumas de suas passagens e de outro famoso camelô conhecido como Branquinho. Os elogios feitos à peça pelo jornal na edição de 31 de agosto, dia seguinte da estreia do espetáculo, sublinhavam a atuação dos atores João de Deus e Alfredo Silva, que representaram, respectivamente, Branquinho e Novidade. O primeiro teria arrancado diversas gargalhadas da plateia; lamentou-se, no entanto, que Alfredo não tenha conseguido conquistar a plateia com sua costumeira comicidade. Apreende-se disso que as representações dos ambulantes nos palcos de teatro seguiram favorecendo uma leitura pitoresca e caricaturada destes personagens urbanos.



Figura 17 - A prisão do *camelot* Novidades. Jornal do Brasil, 13 de janeiro de 1917.

Monnet (2006) comenta sobre a forma como alguns idiomas se referem à atividade. Na maioria das línguas, incluindo o português, prevalece uma essência economicista no uso do termo “comércio informal” ou “setor informal”, principalmente pelas classes hegemônicas (discursos midiáticos, políticos e científicos). No espanhol e no francês,

persiste um sentido de movimento - “vendedores ambulantes” ou “marchands ambulants”. Já o inglês, no entanto, traz o ambiente da atividade como um elemento de destaque: “street vendors” (vendedores de rua).

Interessante notar que nem todos os ambulantes eram vistos da mesma forma pela elite da imprensa. Havia algo que os diferenciava e isso tem a ver com o comportamento público, como pode ser observado no texto abaixo (acompanhado de imagem) publicado no *Jornal do Brasil* do dia 24 de abril de 1901, intitulado “Pássaros da Rua”:



Figura 18 - Pássaros da Rua: o mascate. *Jornal do Brasil*, 24 de abril de 1901. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

É do número dos *pássaros da rua* que existe desde os tempos coloniais, típico, carregando a caixa presa à correta, a tiracolo. Tudo o que vende é bom e barato. Percorre bairros, subúrbios, em um passo moroso, levando às costas a carga de um camelo. Parte de São Cristóvão às 6h da manhã e vai até a Gávea, de onde volta à tarde, parando à porta de todos os cortiços, de todas as estalagens, descansado em todas as tavernas.

Dos vendedores ambulantes é o que mais anda e menos vende. Sua freguesia quase toda paga fiado. Naquela caixa há de tudo: linhas, colchetes, cadarços, botões, sabonetes, escovas, meias, fazendas e... até arnica, alfazema e breu.

Não grasna, como os demais da espécie; matraqueia o próximo, batendo o metro, em pancadas cadenciadas, que anunciam sua passagem. A criançada, ao ouvir bater o metro, grita: “mamãe, aí vem o mascate!” e corre apressada para a janela. Ele para e pergunta:

- Não vai nada, freguesa?... Tem coisa boa e barata...

E começa a desarmar a caixa, cercado da petizada e da freguesia, que senta-se em seu entorno a admirar o sortimento.

Quase todo mascate chama-se Pascoal” (grifo meu)

Aqui, este mascate “não grasna, como os demais da espécie”, em alusão ao apregoamento comum dos vendedores negros brasileiros e africanos (associado à musicalidade no fazer comercial). Remetendo ao trecho de *Dom Casmurro* trazido em 3.1., nota-se inclusive a relação cotidiana e familiar que esses ambulantes tem com a clientela; também nota-se semelhança com a aglomeração desta no entorno do vendedor,

Na visão de Souza (2005), pode-se observar, no decorrer da era industrial, uma ampliação da lógica produtiva que visa o progresso para a forma como o próprio ser

humano funciona. Para ele, enquanto seres humanos acabamos “mimetizando” o funcionamento industrial e a lógica de produtividade das máquinas, nos levando a perder, subjetivamente, a potência da vida. Não foi diferente com os camelôs cariocas.

Sobre camelôs cariocas e a pobreza urbana: inflexões teóricas e práticas da categoria

É necessário que ampliemos a nossa noção de transformações sociais (visíveis e/ou simbólicas) para que não apenas aquelas que provocam rápida mudança sejam reconhecidas como tais. A importância disso, para Campos (2014), é para reconhecermos o processo em suas causas e consequências. Para ele, “a causa, o evento e a consequência são parte de um único movimento transformação tomado em sua totalidade. Eles são resultados de longuíssimos processos de mudança”. (p. 53). Isso é importante para entender as transformações em torno da presença histórica dos ambulantes no espaço urbano carioca. Enquanto alguns autores associam a pobreza urbana ao êxodo rural e à explosão demográfica no espaço urbano, Santos (2013) é categórico ao afirmar que não se pode limitar o entendimento à causalidade entre uma e outra. Na verdade, ambas “estão ligadas, direta ou indiretamente, a influências ‘externas’ ao país” (p. 25).

Isso diverge em parte do que alguns colocam como sendo fatores únicos para o surgimento dos camelôs nas cidades de países que viveram (e vivem) o chamado capitalismo periférico. Ao longo do século XIX, foram diversos os esforços para associar a ambulante à pobreza urbana, o que nos revela uma compreensão limitada do que essa prática representa pois não contempla em sua compreensão as dimensões culturais dessa prática. O que faltou a esses autores foi justamente a noção de que o mercado e a ambulante tinham outros significados para povos tradicionais, cujas funções iam pra muito além daquelas atribuídas pela mentalidade capitalista eurocêntrica. É mais interessante a visão que Souza (*apud* SOUZA, 1999) nos traz sobre o grau de coerção da racionalidade tecnológica - e ainda assim não podemos esquecer as questões culturais (e ancestrais) que faltam nessa análise:

“Vivendo sob as condições impostas pela racionalidade tecnológica e pela automação do trabalho, os indivíduos se vêem dominados por uma ordem social apoiada na coerção, materializada tanto nas relações de produção e nas formas de consumo, quanto em crenças e ideias que direcionam sua consciência social” (p. 15)

Santos (2013) lembra há discursos sobre a pobreza urbana corroboram com o pensamento meritocrata do liberalismo, para quem a reprodução e perpetuação da pobreza se dão pelos próprios indivíduos pobres, como se fosse uma herança passada entre gerações. É uma teoria claramente tentadora, visto que responsabiliza apenas eles mesmos pela situação social de vulnerabilidade que lhes acomete; falta interesse, na verdade, “pelas instituições econômicas às quais está subordinada a vida deles [da classe pobre]” (p. 29-30). Sobre a validade de algumas explicações sobre a pobreza urbana, o autor questiona:

é necessário contentar-se em repetir que tudo isso é apenas o resultado de um excedente da população urbana, ou seja, de uma situação em que a explosão demográfica e o êxodo rural são responsáveis pelo subemprego? Ou ainda afirmar que as indústrias modernas são incapazes de fornecer os empregos demandados, criando assim uma situação que se agrava, à proporção que a urbanização se acelera? (2013, p. 31).

Uma das leituras equivocadas sobre o assunto é, por exemplo, a de Santos (2009) que diz que se estabeleceu socialmente que uma das condições para se considerar um trabalho civilizado é que ele seja formal, ou seja, que ele dê ao trabalhador os direitos sociais garantidos pelas leis trabalhistas. A autora considera que a camelotagem é uma atividade produto dos impactos do capitalismo e do neoliberalismo na sociedade. A partir do momento em que esses dois sistemas defendem a propriedade privada e que esta, por sua vez, priva o empregado do acesso aos meios de produção, cresce o número de desempregados que, a partir dessas condições, buscam alternativas para garantir sua sobrevivência. Como ainda dentro desses sistemas defende-se que a intervenção do Estado sobre a economia deve ser mínima, cria-se, portanto, uma relativização do acesso aos direitos sociais – o trabalho é um direito social garantido pela Constituição brasileira desde 1988.

É o que ocorre com os camelôs. A camelotagem segue sendo, num contexto carioca de capitalismo industrial, periférico e racial, uma estratégia de sobrevivência numa cidade capitalista, que visa ser moderna e que aprimora suas práticas e discursos racistas; em sua forma estética (presença na paisagem urbana), ela faz apenas referência à ancestralidade do comércio popular, mas fragiliza esse elo subjetivo e filosófico da prática. Lessa (2000) aponta que o Rio atual preserva vestígios do passado colonial de antigos ambulantes e comenta brevemente sobre o ambulante “não especializado”, um

tipo de ambulante ocasional ou oportunista, que vende produtos de acordo com tendências, estações e acesso a mercadorias: “oferece frutas e legumes aos motoristas de carro ou aos passageiros dos ônibus. Se conseguir ocupar uns 2m² de lugar movimentado sem ser removido, converte-se num camelô instalado. A cidade, ao evoluir, cria brechas de subsistência rapidamente ocupadas.” (p. 298). Essa persistente associação de causa e consequência, por diversos autores, entre pobreza urbana, capitalismo industrial e a prática da camelotagem nos fez perder de vista essa ligação cultural e, portanto, deixar de ter conhecimento desta tão importante estratégia de sobrevivência e de reprodução cultural – favorecendo a leitura que opõe modernidade e tradicionalidade por um ponto de vista prioritariamente economicista.

Decerto há outros fatores atuando nessa inflexão da categoria dos ambulantes, tanto no aspecto espacial quanto nos tipos de produtos comercializados. A imigração da população judia e árabe iniciada em fins do século XIX e potencializada com a dissolução do Império Otomano em 1922 introduziu no Rio de Janeiro novas modalidades relação entre comerciantes e clientes (como o crédito e a venda parcelada) e alterou a cultura comercial popular⁵⁴. Além disso, as políticas higienistas das primeiras décadas do século XX também foram paulatinamente dificultando o comércio de alimentos. A exemplo disso, os artigos 23 a 25 da resolução do Conselho Municipal do dia 11 de outubro de 1922, publicados no *Jornal do Commercio* no dia 16 do mesmo mês (p. 4), estabelecia uma série de condições e restrições físicas para a venda de pão nas ruas, reforçando no artigo 26 a sujeição ao pagamento de multa e de perda de licença para a ambulagem.

Quijano (2005) fala um pouco sobre o que ele chama de “eurocentramento do capitalismo mundial”, algo similar às bases do capitalismo racial. Ele explica que as relações de trabalho na Europa se desenvolveram em torno do trabalho livre e assalariado, enquanto nas Américas elas se desenvolveram a partir da exploração escrava, de trabalho compulsório e não-assalariado. Além disso, surge também um tipo sistemático de “divisão racial do trabalho”, onde as relações de trabalho colonial reduziram negros à condição escrava e limitaram aos europeus, como representantes da raça dominante, a possibilidade de trabalho autônomo/independente, de remuneração e outros privilégios sociais e econômicos. Isso influenciava (e influencia até hoje) tanto

⁵⁴ Para mais, ver Lima (2017a).

numa divisão internacional do trabalho, quanto numa classificação racial (ou valoração racial, dialogando com Pulido, 2006; e Leong, 2013) que se estabeleceu a associação de mérito de salário aos brancos (um privilégio da branquitude) e de subordinação às raças inferiorizadas - uma subcidadania indigna de remuneração. Além disso, a cadeia econômica produtiva se estruturou de tal forma que lucros e recursos eram encaminhados para as elites brancas e, principalmente, para a Europa Ocidental (que controlava essas transferências de valor e os fluxos de benefícios).

Essa colonialidade do trabalho e do controle de suas relações determinou a espacialidade das formas de integração de territórios ao sistema capitalista mundial - isto é, a geografia social do capitalismo: o capital como centro das relações de trabalho, interferindo nas formas de controle do próprio trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Nesse movimento, a Europa e os europeus (e mais tarde as nações do hemisfério norte) se estabeleciam como o centro do mundo capitalista.

Desde antes do fim da escravidão, o Rio de Janeiro passou por um lento processo de industrialização, mas de acelerada e desarticulada expansão urbana. O resultado disso foi uma fragmentação espacial, caracterizada por uma concentração de riqueza, territorialização da qualidade de vida e das práticas sociais⁵⁵ e o surgimento do que Bourdieu (2008) chama de “efeito território” que surte efeitos históricos até os dias atuais. Habitação e trabalho passam a dialogar territorial, moral e economicamente de formas mais intensas. O que a partir da década de 1960 passa a ser chamado pelo Estado e por acadêmicos de *informalidade* é associado tanto às formas de ocupação do espaço para moradia (cortiços e favelas) quanto às formas de trabalho (como a ambulante e a outras pequenas profissões) que já existiam na cidade desde pelo menos o século XVIII⁵⁶. A pobreza é a categoria mobilizada pelos estudiosos e tomadores de decisão, o que se constitui como uma configuração inquietante: essa “informalidade” das classes populares são vistas como problemas (quando não os são) e, portanto, as soluções

⁵⁵ Um exemplo da contenção da ambulante está na decisão do conselho intendência municipal e do Ministério de Interiores do Rio de Janeiro, em 26 de outubro de 1891 (noticiado pelo *Jornal do Brasil* no dia seguinte, p. 1), de não conceder aos ambulantes seus pedidos de regulamentação e certificação para que atuassem no perímetro urbano do Rio de Janeiro devido às obstruções do trânsito. Entretanto, os comerciantes estavam liberados para comercializar nos subúrbios. Aqui, é importante pensar no “lugar da ambulante” como um fator relevante: há onde possa e onde não se deva realizar determinada prática.

⁵⁶ Lessa nos diz que o processo de favelização também contava com o surgimento do comércio popular de rua. Conforme territórios foram sendo ocupados, surgia a necessidade de comércio local, realizado por e voltado para consumo dos próprios moradores. Isso ocorreu de favelas da Zona Sul a ocupações às margens da Avenida Brasil. Para mais, ver Lessa (2000).

tomadas para combater-las tendem a eliminá-las – isto é, eliminar não apenas a pobreza, mas essas formas de apropriação do espaço e de expressão do trabalho, ambas associadas *também* a apropriações e trabalho ancestrais, ainda que em contextos sociais diferentes. Com isso, a linha que separa pobreza e “informalidade” é completamente embaçada, o que apaga as peculiaridades e significados subjetivos daquilo que é lido pela branquitude burguesa como “informal”.

Santos (2013) critica algumas concepções prévias que acusam a pobreza urbana como um problema relacionado à qualidade da educação oferecida, e que esta seria a melhor forma de integrar a população pobre ao processo de modernização. A crítica de Santos se põe no momento em que ele afirma ser um equívoco considerar que essa fração da população tem “poder de decisão sobre a qualidade e o tipo de educação que lhes é destinada, e como se o processo de educação não fosse, ele próprio, condicionado pelas necessidades da produção”. E continua, trazendo a localização histórica como um fator de suma importância para a análise das desigualdades sociais: “como essas necessidades são ditadas por interesses que mudam rapidamente e cujo epicentro é frequentemente distante, há uma defasagem permanente no tempo e nos objetivos” (p. 23) do sistema educacional dos países do chamado Terceiro Mundo, como o já citado viés eugenista das políticas de educação varguistas na Constituição de 1934.

Chega a Era das Quinquilharias: o que é que o camelô tem?

A literatura sobre as especificidades da ambulância ao longo do século XX também é escassa, principalmente quando se procura uma abordagem não economicista do tema e raramente explora as relações entre camelôs e negros de ganho. Lessa (2000) faz um aceno a isso, mas não se aprofunda. Ao falar da pobreza urbana, ele diz que ela é

naturalmente conservadora. Tende a preservar crenças, valores e convicções. Respeita seus padrões de convivência, como o compadrio. Ao mesmo tempo, é atentamente inovadora e criativa de novos padrões. O povo ocupa todos os interstícios e possibilidades criados pelo desenvolvimento urbano (p. 298).

A incorporação da indústria têxtil no Brasil com os padrões de produção e de tecnologia da Primeira Revolução Industrial aconteceu de maneira lenta e tardia. Ela só veio se consolidar passadas algumas décadas do século XX, num momento em que esses padrões já estavam sendo questionados pelos países economicamente hegemônicos (o que induziu à Segunda Revolução Industrial). A apropriação dos avanços da Segunda

Revolução Industrial também demorou a acontecer e, quando se deu, foi de maneira bem restrita.

Ao mesmo tempo, o início da organização de trabalhadores industriais no Brasil, na primeira metade do século XX, foi de movimentação de base pouco articulada e efetiva no que tange os direitos trabalhistas. Ainda que com o passar das décadas o sindicalismo tenha conseguido alcançar certo protagonismo (e sucesso) nas lutas sociais, a debilidade estrutural inicial foi fator limitante na generalização social de suas pautas e, conseqüentemente, no seu alcance espaço-temporal. Isso dificultou a ruptura dos ideais democráticos com o autoritarismo que emergia, o que favoreceu não só aos interesses do grande capital industrial, como também para que essa industrialização ocorresse sob a égide da hegemonia conservadora.

Após a Crise de 1929, a estrutura produtiva brasileira contava com um número reduzido de empresas, pouco diversificadas e focadas no setor de bens não-duráveis. O mercado de trabalho não era bem integrado e a maior parte dos trabalhadores estava no primeiro setor - ou seja, o número de trabalhadores inseridos no setor industrial era bem reduzido, principalmente nas cidades pequenas e médias, onde eram baixíssimas as concentrações de assalariados. Uma forte consequência disso é que, enquanto a industrialização se consolidava no país, a base para que fosse elaborada uma legislação trabalhista/corporativa era pequena, mal articulada e, portanto, insuficiente para que os resultados fossem eficazes, consistentes e de maior alcance espacial e temporal (MATTOSO, 1995). Dessa desarticulação e insuficiência mercado de trabalho no primeiro setor, junto a políticas imigrantistas e aumento da população urbana, a ambulante, que demanda baixa qualificação técnica, se tornou uma opção viável e prática para muitos cidadãos para além daqueles que a já a praticavam. O que se recrudescer como um problema foi o preconceito das classes dominantes com esse tipo de atividade nas ruas.

Entre as décadas de 1910 e 1930, como foi colocado anteriormente, o comércio popular de rua passa a ser predominante na venda de produtos do cotidiano do cidadão comum (o que não significa o cessamento da venda de alimentos). É o início do que chamo de Era das Quinquilharias da ambulante carioca: a venda de produtos voltados para o consumo material e que se adaptam às necessidades práticas do cidadão carioca. Dadas as demandas crescentes da clientela (ou ao poder de persuasão dos comerciantes para

com ela), cada vez mais pessoas se davam às vendas nas ruas. Ambos os fatores podem ser constatados ao comparar os quadros de novas licenças dadas a ambulantes no mês de fevereiro de 1929 e em dezembro de 1932 mostrados abaixo, com dados publicados no *Jornal do Brasil*:

Ambulantes licenciados pela Prefeitura em Fevereiro de 1929
(SERVIÇOS HOLLERITH)

Abanos	1	Manteiga	3
Agente de casa commercial	1	Melas	18
Agua mineral	2	Mercador de pão	2
Amendoim	3	Mingão	2
Amendoim em casca	1	Móveis de madeira	5
Amolador	5	Miudos de rezes	39
Angu	2	Miudos de rezes em animal	14
Armarinhos	6	Miudos de rezes, em caixa	3
Atoalhados e pannos para mesa	6	Ovos em cesto e em carrocinha	21
Aves	11	Pão, em animal	11
Aves, em animal	11	Pão, em caixa	5
Baleiro	10	Pão, em cesto	43
Bilhetes de loteria	7	Pão, em tricycle	320
Bolsas de couro	8	Peixe	31
Brinquedos	1	Peixe, em animal	1
Calçados	1	Peixe, em cesto	36
Canjica em taboleiro	1	Photographo	5
Carregador ou ganhador	29	Pipocas	12
Carvão em carroça	2	Plantas	7
Carvão vegetal	2	Plantas em taboleiro	1
Chapéus de cabeça	1	Queijos	6
Chapéus de sol	37	Quinquilharia	34
Cintos	1	Quitanda	34
Confetti e artigos para carnaval	4	Quitanda, em animal	4
Cordões de sapatos	1	Quitanda, em carrocinha	14
Doces em caixa	6	Quitanda, em cesto	51
Doces, empados e pastels	73	Quitanda, em taboleiro	6
Espelhos e quadros	12	Reclamista, amostras e annuncios	2
Estampas, revistas e fasciculos	3	Refrescos	10
Fazendas	62	Rendas	10
Figuras de gesso	4	Roupas brancas	8
Fitas de seda	2	Roupas de cama	12
Flores artificiaes	3	Roupas feitas	19
Folhas de Flandres	1	Sabão, em animal	2
Fructas e comidas frias em bote	5	Sorvete	14
Fructas em cesto	14	Sorvete, em automovel	3
Fructas estrangeiras em taboleiro	1	Sorvete, em caixa	1
Fructas, fumo e phosphoros em bote	6	Sorvete, em carrocinha	5
Fructas nacionaes e estrangeiras	13	Sorvete, conduzido na cabeça	58
Garrafas varias	2	Sorvete, em tricycle	6
Generos, em tricycle	25	Vaseouras, escovas e espanadores	10
Gravatas	4	Verduras	2
Jóias	1	Verduras, em cesto	11
Leite	1	Verduras e fructas em carrocinha	1
Leite, em automovel	2	Verduras, em taboleiro	4
Leite em tricycle	1	Não especificados	5
Lelões	1	Total	1.298
Licença especial para artigos de carnaval	2		
Louças de barro	1		

Figura 19 - Ambulantes licenciados pela Prefeitura em fevereiro de 1929. *Jornal do Brasil*, 14 de maio de 1929. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

Discriminação	Até		Total	Discriminação	Até		Total
	Nov.	Dez.			Nov.	Dez.	
Abanos	3	---	3	Transporte	2.236	14	2.250
Água mineral	1	---	1	Leite	53	---	53
Águas sanitárias	4	---	4	Leite, em carrocinha	51	---	51
Amendoim	18	---	18	Lenha	2	---	2
Amolador	74	---	74	Linguças	1	---	1
Angu	1	---	1	Livros	8	---	8
Areia	1	---	1	Louças de barro	3	1	4
Armarinhos e fazendas	133	---	133	Manteiga e leite	54	---	54
Atalhadados e panos para mesa	5	---	5	Massas alimentícias	3	---	3
Aves e ovos, em cesto	51	---	51	Mela	99	1	100
Aves, em tricycle e em animal	71	---	71	Melado, rapadura e congêneres..	2	---	2
Baleiro	61	---	61	Mercadorias, em cesto	2	---	2
Bebidas, em auto	4	---	4	Mingau	5	---	5
Bilhetes de loteria	49	---	49	Miragens	2	---	2
Biscacutos e doces	8	---	8	Mixagens de roças, em caixa e em animal	290	---	290
Bolsas de couro	39	1	40	Movels	20	---	20
Bolsas para entrega de leite	1	---	1	Musicos	7	---	7
Bonnetas	3	---	3	Objectos de electricidade	1	---	1
Brinquedos	10	---	10	Objectos de escritorio	2	---	2
Brindes (distribuição gratuita)	20	1	21	Oleados	1	---	1
Café e chocolate	2	---	2	Ovos, em carrocinha, cesto e tricycle	68	---	68
Café moído	77	1	78	Pão, entregador	2.283	2	2.285
Caixão para gelo	1	---	1	Pastels, em caixa	1	---	1
Calçados	27	---	27	Peixe	244	1	245
Caído de canna	1	---	1	Pelle preparadas	29	---	29
Canica	6	---	6	Perfumarias	1	---	1
Carneja	1	---	1	Photographos	44	---	44
Carne verdes	1	---	1	Pipocas	32	---	32
Carregador ou ganhador	166	---	166	Piscinas	51	---	51
Carvão	33	---	33	Ps de pedra	1	---	1
Cebolas e alhos	1	---	1	Preparados, químicos	1	---	1
Cestos para generos	22	---	22	Prestamistas	81	2	83
Chapéus de cabeça	1	---	1	Propagandista de mercadorias	6	---	6
Chapéus de sol	155	5	160	Quadros e espelhos	3	---	3
Charutos e cigarros	73	---	73	Queijos	14	---	14
Chumbo, metal e cobre	1	---	1	Quinquilharias	165	2	167
Cintos	4	---	4	Quitanda, em cesto	217	---	217
Concedor de chapéus	1	---	1	Resiclos	2	---	2
Confecções de luxo	15	2	17	Refrescos	19	1	20
Confecções e artigos para carnaval	35	---	35	Rendas	68	---	68
Doces, empadas e pastels	439	---	439	Revistas e livros	1	---	1
Empa-hauir de cadeiras	29	---	29	Roupas brancas de cama e mesa	211	3	214
Espelhos e quadros	19	---	19	Roupas feitas	162	---	162
Estampas, revistas e fasciculos	3	---	3	Sabão commum	22	---	22
Estatuetas	2	---	2	Sabonete	3	---	3
Fasciculos	1	---	1	Saccos	15	---	15
Fazendas e armario	149	4	153	Salaichas e linguças	18	2	20
Fermento para pão	5	---	5	Sementes	1	---	1
Figuras de gesso, barro e congêneres	7	---	7	Sorvete, em vehiculos	279	---	279
Flores artificiaes	27	---	27	Tapetes	4	1	5
Flores, em tableiro	2	---	2	Tintas	1	---	1
Folhas de Flandres	51	---	51	Vassouras espanadoras e objectos de vime	63	---	63
Fructas, em bote ou em tableiro	32	---	32	Verdura, em animal	19	1	20
Fructas nacionaes e estrangeiras	115	---	115				
Frutas e tumos, em bote	2	---	2				
Funheiro	1	---	1				
Fumaca e cigarros	1	---	1				
Gariotas	55	---	55				
Generos em caixas	75	---	75				
Generos, em tableiro	13	---	13				

Figura 20 - Ambulantes licenciados pela Prefeitura em dezembro de 1932. Jornal do Brasil, 7 de julho de 1933. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

A partir da análise de ambas as tabelas, é possível notar um maior detalhamento dos produtos a serem vendidos pelos ambulantes e um aumento de quase 580% de licenças dadas pela Prefeitura num intervalo de quase quatro anos, além da crescente predominância de produtos que não são gêneros alimentícios. Isso é ilustrado pela música “Feira do Acari”, do MC Batata, lançada décadas depois, em 1990:

“Numa loja na cidade
Eu fui comprar um fogão
Mas me assustei com o preço
E fiquei sem solução
Eu queria um fogão
Quando ia desistir
Um amigo me indicou
A Feira de Acari
Ele disse que na feira
Pelo preço de um bujão

Eu comprava a geladeira
As panelas e o fogão
Tudo isso tu encontra
Numa rua logo ali
É molinho de achar
É lá na feira de Acari

(...)

Tudo isso tu encontra
Numa rua logo ali
É molinho de achar
É lá na feira de Acari”

O que se mostra evidente com essa letra é justamente o caráter popular do comércio de rua: é algo feito por e voltado para as classes populares, com pouco poder aquisitivo; é um drible frente à normatividade das relações econômicas contempladas pelo circuito superior da economia urbana. E isso cria movimentos e circuitos específicos na economia urbana que se afastam aos poucos (e apenas *parcialmente*) dos fluxos mercadológicos do grande capital.

O Que Vendem

Cameleão vende de tudo, desde que o objeto, evidentemente, não seja muito grande e caiba nos bolsos ou numa mala. Contam-se aos milhares os objetos que estão à venda por preços tão baratos que dão para desconfiar, mas que mesmo assim são comprados. Entre outros, são preferidos: lixa de unha, paleta de colarinho, gilete, óculos escuros, lápis, canetas esferográficas, lenço, fios, tomadas, cadernos, isqueiros, meias, luvas de borracha, fósforo, blusas femininas, abotoaduras, acendedores de fogão, raladores em geral, pentes e pulseiras de relógio. Mas centenas de outros objetos também são vendidos. Isto sem contar os tabuleiros que vendem frutas, pastéis, amendoim, cachorro-quente e várias outras comidas.

Figura 21 - O que vendem "esses camelôs, os invencíveis". Jornal O Globo, 25 de agosto de 1966. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Obviamente, isso foi visto com maus olhos pelo poder público, que, por um lado, concede as licenças e, por outro, intensifica as formas de contenção e eliminação desta atividade. Em 1922, o prefeito Prado Junior tentou regulamentar a atividade nas ruas da cidade – sem sucesso, o que contribuiu para que ela continuasse sendo vista como um

problema. Isso pode ser observado ao longo das várias décadas de ataques da imprensa à ambulante. Na circular a seguir, enviada aos agentes da Prefeitura pelo secretário do prefeito Alaor Prates, o Dr. Francisco Jardim e veiculada pelo Jornal O Globo no dia 17 de julho de 1926, podemos ver a moralidade imposta sobre quem pode vender o que, e o que pode ser comercializado por quem:

“De ordem do Sr. Prefeito comunico que a Superintendência do Abastecimento eliminou das feiras livres as *mercadorias de quinquilharias, armarinhos e outros artigos não considerados como de 1ª necessidade*, cassando-lhes as respectivas matrículas e, no entanto, muitos destes indivíduos se aglomeram nas proximidades das feiras vendendo, sem matrícula, toda a sorte de mercadorias, inclusive frutas estrangeiras; por isso ordeno providências afim de que sejam punidos infratores, tendo em vista as disposições que regulam o comércio de ambulantes” (grifo meu).

Em Lima (2020b) argumento que um dos principais braços da marginalização moral e cultural da ambulante no Rio de Janeiro foi a grande imprensa. Aqui, a pobreza urbana e sua “informalidade” estavam em oposição à modernização do espaço, o que defendo ser o cerne dos conflitos espaciais e morais na sociedade. A partir de Fairclough (2001), Brittos e Gastaldo (2006) e Maia (2006), afirmo que a imprensa exerce

o papel de costurar a relação imagem / realidade, sugerindo subjetivamente associações qualitativas aos fragmentos urbanos e atores sociais no imaginário social. Sugere também projetos de cidade e de sociedade, as maneiras corretas e as toleráveis de se comportar como cidadão, definindo algumas linhas fronteiriças entre civilidade e criminalidade – o que não raro se estende à mediação entre o poder público e a opinião pública (p. 177).

Considerando que a grande imprensa ganha cada vez mais espaço na formação da opinião pública ao longo do século XX, até mesmo devido ao aumento do acesso à alfabetização de populares durante esse período, nos é bastante interessante investigar de que formas os camelôs foram “pintados” por esse agente social. Ela foi, sem dúvidas, um grande agente legitimador de violências diversas direcionadas a esses trabalhadores, ao transformá-los em problemas de três ordens: estética, econômica e de ordenamento urbano (LIMA, 2020b). Um problema estético, como já foi dito, pois sua presença

mancha a paisagem urbana – o “dever ser carioca” (BARBOSA, 2013)⁵⁷; um problema econômico por ser uma atividade muito praticada e que pouco contribui com impostos, além de prejudicar o comércio regular, cujos representantes se sentem lesados e sempre cobraram ações mais firmes das autoridades; e um problema de ordenamento urbano pois atrapalha o tráfego de veículos e os fluxos de pessoas nas ruas e calçadas da cidade.

Zaffaroni *et al.* (2017) aborda rapidamente o papel dos meios de comunicação na manutenção e reprodução de preconceitos no imaginário social. Isso se dá pela presença (e constante uso) dos estereótipos, associada ao acesso limitado ou nulo de indivíduos de determinadas classes, gêneros e raça ao fazer profissional midiático e jornalístico. Isto é, ao passo que determinados grupos não estão inseridos nesses campos profissionais, mesmos grupos que já são desvalorados no imaginário social, há pouco esforço para a desmistificação dos preconceitos a eles associados.

Os ataques da imprensa aos ambulantes já ocorriam desde o início da década de 1900, ainda que em menores proporções (como dito, o termo *camelot* foi ganhando espaço na imprensa carioca ao longo da década de 1910). O *Commercio Suburbano* já circulava em 1902 um abaixo assinado da Fábrica de Louça Nacional que alertava seus consumidores que não havia venda à varejo nas ruas de seus produtos (imagem abaixo), visto que havia vendedores da casa que conheciam a praça do comércio e estes sim estavam autorizados a venderem as louças.

⁵⁷ Barbosa (2013) argumenta que a criação do Rio de Janeiro como uma cidade maravilhosa ajudou a enxergar os aspectos naturais da cidade como espetáculos que não poderiam ser maculados com a presença de populares ou de suas formas na paisagem, surgindo daí uma oposição ideológica entre símbolos e antissímbolos que podem ou não fazer parte do conjunto de modos de ser e viver na cidade, isto é, do “dever-ser” carioca.



Figura 22 - comunicado dos proprietários da Fábrica de Louça Nacional advertindo seu "respeitável público" o perigo dos vendedores de rua. Comercio Suburbano, 1902. Fonte: hemeroteca digital da Biblioteca Nacional

Ainda na primeira metade da década de 1900, o *Jornal do Brasil* reportava que alguns ambulantes demandavam maior fiscalização de colegas que não pagavam impostos ou não tinham certificado para exercerem a profissão. A exemplo, amparados pela legislação,

vendedores ambulantes de miúdos pedem que [nós do Jornal do Brasil] reclamemos do Sr. prefeito providências no sentido de fazer cessar a venda clandestina desse gênero de alimentação que é feita em larga escala, sem licença, em pequenos caixões conduzidos debaixo do braço. Esses vendedores não pagam imposto algum, deixando de cumprir, portanto, o que determina o decreto 462, de 5 de janeiro de 1901. Esperam os vendedores legalmente licenciados que os srs. agentes da Prefeitura ponham cubro a semelhante abuso” (p. 1)⁵⁸.

Como resposta, em 17 de abril do mesmo ano, o advogado Oscar da Rocha Cardoso esclarece que não havia privilegiados pela Prefeitura ou pela Diretoria de Higiene, e que nem os supostos comerciantes não-licenciados, nem o prefeito poderiam ser cobrados de penalização – e sim os fabricantes dos caixões, surpreendentemente⁵⁹.

Por algumas décadas persistiu nas ruas da cidade a figura do volante, um tipo de camelô que tinha um carrinho móvel com proporções maiores que a de um tabuleiro que facilitava a locomoção do profissional. Justamente pela maior ocupação do espaço eles

⁵⁸ *Jornal do Brasil*, 12 de fevereiro de 1904, p. 1.

⁵⁹ *Jornal do Brasil*, 17 de abril de 1904, p. ??.

eram mal vistos pelas autoridades políticas, policiais e pela imprensa. A exemplo disso, em 5 de janeiro de 1929 o Jornal O Globo (imagem abaixo) noticiava um “intenso bulício” na rua São José, “tudo por causa do fardamento exigido para os vendedores ambulantes”. Na intenção de adquirir calçado e vestimentas para exercer legalmente a venda de seus produtos, o jornal dizia que

A rua S. José apresentava hoje um aspecto original, verdadeiramente pitoresco. Dir-se-ia que fora, por instantes, transformada em algum mercado municipal, tal a quantidade de vendas ambulantes, que, com as suas cestas e jacás à cabeça e aos ombros, aí se comprimiam. Junto aos passeios, longas filas de pequenos veículos, carregados de gêneros alimentícios e outras mercadorias, mais realçavam a originalidade do cenário. Junte-se a isso a conversação desordenada dos vendedores e ter-se-á uma noção exata da transformação momentânea porque passou aquela artéria...



Figura 23 - reclamações sobre os vendedores ambulantes de volante. Jornal O Globo, 5 de janeiro de 1929. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo

De forma semelhante, a reportagem de 14 de janeiro de 1936 noticia um outro acúmulo de volantes:

“As autoridades municipais determinaram providências contra o estacionamento de volantes e ‘camelots’ nas ruas da cidade. Já era

tempo de reprimir o espetáculo lastimável, que constrange quem passa pelas ruas centrais. As aglomerações de curiosos, na rua do Ouvidor, por exemplo, a certas horas da tarde, perturbam inteiramente o trânsito. Não são tanto os ‘camelot’s que causam desordens no tráfego urbano. São, sobretudo, os volantes, que estacionam nas esquinas e passam nas calçadas, com enormes cestos e tripeças. Certo, a fiscalização é penosa. Mas, certo também, ela não se faz com cautelas. (...) Onde a Polícia Municipal? As autoridades da Prefeitura precisam reestabelecer a vigilância nas ruas. O que acontece não corresponde de modo algum às necessidades da ordem e do decoro urbanos”.

Essa visão que atribui, ao mesmo tempo, originalidade e incômodo à presença dos ambulantes nas ruas reforça o quanto eles eram vistos como agentes da desordem urbana em dimensões objetivas e morais (não atendem “as necessidades da ordem e do decoro urbanos”) que deveriam ser, de alguma forma, contidos pelas autoridades. Embora esforços do poder público para a contenção territorial dos ambulantes já existissem⁶⁰, eles nunca foram eficientes.

É o que demonstra o noticiado pelo mesmo jornal no dia 21 de outubro de 1935, com imagem representada abaixo do texto a seguir:

Waldemar Carneiro da Silva (...) é um desses infelizes, vítimas da situação, a quem não tem sido propício o encontro de uma colocação. Como, entretanto, precisa viver, o rapaz entrega-se ao rude trabalho de fazer de ‘camelot’, apregoando lâminas Gillette.

Sábado passado, estava Waldemar entregue ao seu pregão (...) quando surgiu um fiscal da Prefeitura (...) acompanhado de um guarda da Polícia Municipal. Ao percebê-los, Waldemar suspendeu o pregão e ia retirar-se quando os municipais o perseguiram. Correi, então, o ‘camelot’.

Vendo-se em dificuldades para alcançá-lo, os perseguidores gritaram:

- Pega, ladrão!
Então, com o próprio auxílio de pessoas do povo que julgavam tratar-se mesmo de um ladrão, o pobre rapaz foi preso e esbordado publicamente, e levado aos empurrões para a agência da Prefeitura (...). Ali, depois de arrecadarem três dezenas de lâminas que o pobre rapaz tinha em seu poder, o empurravam escada abaixo.

⁶⁰ Em 16 de outubro de 1922, o *Jornal do Commercio* (p. 4) publicava a resolução do Conselho Municipal onde o parágrafo 2º do artigo 28 determinava que não importasse a relevância da via pública, não seriam concedidas mais de 5 licenças a ambulantes para cada uma delas, com distância mínima entre si de vinte metros, com sujeição de multa aos infratores.

Tornando ao largo da Carioca e procurando o guarda civil de serviço, Waldemar queixou-se do policial e este o apresentou ao comissário de serviço no 8ª distrito”.



Figura 24 - reportagem sobre o espancamento do camelô Waldemar da Silva. Jornal O Globo, 21 de outubro de 1935.
Fonte: acervo digital do Jornal O Globo

Aqui há ainda a confusão (comum) do vendedor com um ladrão. Vale perceber aqui a facilidade com que o público coibiu violentamente Waldemar. Tipos como esses seriam facilmente confundíveis entre si e, da mesma forma, bastante vulneráveis às ações mais ostensivas de autoridades e civis. Recaem sobre eles os estigmas da pobreza e da cor de pele.

Momento importante para a consagração da venda de artigos não-alimentícios e/ou industrializados nas ruas da cidade foi a demolição do Mercado Municipal da Praça XV, em 1950, para a construção da Avenida Perimetral. Isso levou a centralidade do comércio de alimentos para o bairro de Madureira, no subúrbio carioca, como tratarei mais adiante, mas também contribuiu para a diversificação das mercadorias vendidas em outros bairros, inclusive os mais centrais. Cada vez mais os lojistas se sentiam prejudicados por esse comércio ambulante, que cobravam medidas mais severas das autoridades. Era a “informalidade” como um problema social associado à pobreza urbana.

O que ocorreu no Rio de Janeiro entre as décadas de 1920 e 1960 (que Lessa [2000] chama de “décadas douradas”) foi a manutenção dos padrões de vida das elites cariocas, sistematicamente articulada por elas, padrões estes “sustentados na riqueza patrimonial e na disponibilidade de mão-de-obra barata” (p. 291). Foi uma profissionalização do lidar com o poder público e institucional, sempre valorizando os códigos cosmopolitas, o que conservou as distâncias sociais e econômicas (concentração de poder, riqueza e direitos) perpetradas pelo pós-Abolição. Obviamente, a imprensa também teve papel importante na tessitura dos códigos simbólicos e na definição do que não deveria ser percebido nas cidades, como na matéria a seguir intitulada, emblematicamente, de “O camelô, esse invencível”⁶¹:

“O Centro da Cidade voltou a ser invadido pelos camelôs. Nos pontos de maior movimento, transeuntes sofrem o assédio desses *vendedores ambulantes que vendem de tudo para todos pelos preços mais acessíveis*. E é tal a quantidade de camelôs a oferecer os objetos os mais variados – muitos dos quais aparentemente nem tem utilidade - que o Centro do Rio chega a fazer inveja ao mercado de Bagdá ou, para citar um exemplo bem brasileiro, a famosa feira de Caruaru, que atrai compradores e vendedores de todo o Nordeste. Fiscalização não existe, ou se existe não fiscaliza. E os camelôs vão vivendo tranquilamente a sua vida, *atravancando as calçadas, enganando os mais incautos que ainda acreditam no conhecido ‘slogan’ que diz ‘na casa é 100, na minha mão é 50’, divertindo a muitos com uma conversa macia e uma encenação digna dos grandes produtores teatrais*” (grifos meus).

O que se destaca nessa matéria é o agenciamento discursivo econômico e de ordem urbana que ainda assim (e talvez por isso mesmo) reforçam o caráter popular dessa atividade: são vendedores que “vendem de tudo” e a preços mais acessíveis e que, também por isso, atraem clientelas cada vez maiores que se divertem com a inventividade que desta vez não é dos produtos, e sim dos próprios camelôs, criativos e carismáticos o suficiente em seus pregões.

No dia 17 de julho de 1939, o *Jornal O Globo* noticiou um ante-projeto que decidia que “os vendedores de gêneros alimentícios ficarão obrigados a rigoroso asseio e ao uso do uniforme”, que deveriam ter “boa saúde e conduta exemplar” e que não poderia haver “nenhum menor de 14 anos”, além de que todos deveriam “saber ler e escrever” e trabalhar oito horas diárias. O ante-projeto foi elaborado em conjunto por Ennio Lepage,

⁶¹ Jornal O Globo, 25 de agosto de 1966, p. 3.

assistente técnico do gabinete do ministro do Trabalho; Francisco Souza Dantas, representante da Prefeitura do Distrito Federal; Carlos Monte Vianna, representante da Polícia Civil; e Francisco Carlos de Souza, do Sindicato dos Vendedores Ambulantes.

Entretanto, esse ante-projeto em nada representou mudanças efetivas em prol dos vendedores, muito menos na diminuição da repressão a eles. Tal como muitos outros nas décadas que se sucederam. Se, segundo Lessa (2000), em 1937, o Código de Obras do Distrito Federal considerava a favela uma “aberração” que não deveria constar no mapa oficial da cidade, e se consolidava um discurso sanitarista e de forte controle social sobre indivíduos e territórios pobres da cidade - um enfrentamento estigmatizador e excludente, ao invés de propostas e políticas que solucionassem os problemas das desigualdades sociais -, o mesmo acontecia com a presença dos camelôs nas ruas da cidade na dimensão da cultura do trabalho.

O Estado teve papel fundamental na industrialização brasileira, principalmente a partir da segunda metade do século XX. O Plano de Metas de Juscelino Kubistchek incentivou as indústrias pesada e de bens duráveis embasado no tripé empresas transnacionais - empresas estatais - empresas privadas nacionais. “O papel do Estado foi ampliado, desempenhando um papel estruturante, articulando os interesses capitalistas, definindo através do planejamento as fronteiras de expansão e mobilizando excedentes financeiros capazes de assegurar a industrialização brasileira” (MATTOSO, 1995; p. 123)., e o planejamento urbano passou a atuar em prol da circulação de pedestres e veículos, o que desgastou o caráter de meio para sociabilização do espaço urbano (provocando o que Sennet chama de “declínio do homem público”, isto é, a erosão da construção da vida social do indivíduo a partir da subjetividade em prol do surgimento de uma vida mais voltada para o ambiente privado⁶²) e, conseqüentemente, desgastou também o caráter identitário da paisagem (TÂNGARI, 2019). Entretanto, o foco das políticas públicas na articulação econômica desenvolvimentista acompanhou

um padrão de intervenção social de baixos resultados e efeitos compensatórios ou distributivos, caracterizado por uma postura ‘meritocrática-particularista’ (...). O padrão de industrialização norte-americano foi rápida e crescentemente incorporado, seja no referente ao paradigma tecnológico, à estrutura produtiva ou à organização do trabalho *taylorista e fordista*” (MATTOSO, 1995; p. 123).

⁶² Para mais, ver Sennet ([1970] 2014).

A crise estrutural e a desarticulação progressiva do padrão de desenvolvimento do Brasil nos anos 1980 acontecem simultaneamente à emergência de um novo padrão tecnológico e produtivo e podem ser entendidas como resultado ‘do processo de desestruturação da ordem econômica mundial’ (p. 126).

O mesmo autor lembra que na década de 1980 o Brasil viu sua inflação e a ruptura de seu padrão de desenvolvimento contribuírem para a estagnação quase total de sua esfera produtiva. Isso atrofiou os ciclos de crescimento econômico e interrompeu “o processo de assalariamento e de formalização das relações de trabalho” (p. 126), o que muito contribuiu para a ampliação da pobreza, da exclusão e da heterogeneidade da estrutura do mercado de trabalho.

O golpe militar atuou de forma a sufocar as forças sindicais e populares que ansiavam pelo aprofundamento das reformas de base. O ataque aos ideais de “distributivismo” e de “república sindicalista” se manifestava na caça a dirigentes sindicais e populares e na contaminação ideológica das instituições sindicais - “nos primeiros seis anos, o Ministério do Trabalho entrevistou mais de 760 vezes nos sindicatos, cassando dirigentes e impondo interventores” (p. 129). A rotatividade da mão-de-obra foi ampliada, a política salarial foi atualizada com base em fórmula e critério oficiais e a mobilização sindical e as negociações coletivas foram proibidas através de uma lei de greve. Esse cenário era amenizado com reformas em diversos setores econômicos que visavam o surgimento de um novo ciclo econômico para o país (criação do Banco Central, o Sistema Nacional da Habitação, ORTNs financeiras etc.).

As políticas socioeconômicas da ditadura militar favoreceram a concentração de renda e a elevação das margens de endividamento das famílias. Na década seguinte isso se manifestaria no consumo de massa restrito e em salários baixos. Tudo isso foi mascarado pela intensidade e rapidez do crescimento econômico brasileiro, em oportunidades de mobilidade social e ocupacional momentânea.

Sobre a noção da “informalidade” como um problema

Monnet (2006) lembra que a tipificação “informal” para este tipo de comércio foi feita por economistas na década de 1960 para diferenciá-la daquelas atividades que poderiam ser mensuradas, visto que nessas “informais” há a ideia de ausência de registro legal/fiscal. Usualmente, o poder público usa dessa tipificação para se aferir status jurídico às atividades comerciais realizadas na rua, em oposição àquelas realizadas em

lugares privados. Isso nos mostra que os aspectos quantitativos (técnicos, estatísticos) sempre foram mais relevantes para a tomada de decisões do que os qualitativos – novamente, elaborando soluções a partir de como se concebe um problema.

Os primeiros estudos feitos e publicados sobre o “setor terciário”, isto é, sobre a economia dos pobres urbanos, foram publicados apenas no final da década de 1960. Um dos estudos relevantes levantados pelo por Santos (2013) foi o de McGee, que questionava “porque as atividades dos pobres se mantêm nas cidades que se modernizam e como ocorreu a elasticidade do mercado de trabalho - apesar de não ter havido expansão do emprego fixo - enquanto a população aumentava” (*apud* SANTOS, p. 59). Foi ele, também, que cunhou o termo “protoproletariado”, se referindo a um sujeito socioeconômico que predomina em atividades autônomas e que são tipicamente classificadas como antissociais ou ilegais, como os vendedores ambulantes.

Segundo Hart (1973, *apud* SANTOS, 2013), o “informal” é caracterizado por uma experiência cotidiana de “irregularidade das despesas em função dos pagamentos, flexibilidade do consumo e proliferação do crédito” - algo que prova o erro de taxar essas atividades como irracionais, isto é, são sim atividades racionais, mas uma racionalidade que surge não a partir de normas estabelecidas pelo poder, e sim pela própria situação de vulnerabilidade que, por sua vez, é historicamente criada pelo balizamento moral e econômico que permeia o mercado de trabalho.

Há também uma dimensão identitária subjetiva apontada pelo autor, algo que demonstra que o rompimento com o “formal” perpassa outras dimensões da vida para além da econômica. Segundo ele, aqueles que compõem parte do circuito inferior escapam de uma alienação imposta pelo mercado de trabalho “formal” (circuito superior), que molda as relações de trabalho de acordo com as normas que servem ao capital. Esses indivíduos seriam “capazes de se identificar com o produto de seu trabalho” (p. 69).

A evolução social (no sentido não etapista da palavra “evolução”) é assimétrica; refletir sobre as relações entre circuitos da economia urbana e pobreza urbana demanda alguns chaveamentos de análise, e não apenas um. Entender a função do circuito inferior para o organismo social urbano para além de seu caráter econômico (relações de trabalho, renda, consumo etc.) surge como um desses possíveis caminhos de elucidação de origem e persistência das desigualdades no Brasil.

Territórios e grupos populares acabam sendo integrados ao imaginário social e ao tecido urbano com estigmas e significados específicos: circulação limitada de capital, assimilando poucos migrantes e assemelhando-se a outros pontos de pobreza que surgem com o tempo, códigos territoriais específicos, tudo isso constituindo padrões de vida e redes sociais que funcionam quase que à parte do Estado. Soma-se a isso o fato de que os indivíduos dessas camadas populares ocuparem principalmente postos ligados ao padrão de vida das classes dominantes - o bem-estar das elites sociais. Desta forma, estavam inseridos no tecido social, no mercado de trabalho e de consumo e no sistema produtivo de maneiras específicas, subordinadas às demandas do estilo de vida hegemônico, com renda limitada e geralmente insuficiente para a reprodução estável da vida e perpetuando a precariedade social familiar e do grupo socioterritorial (LESSA, 2000).

Monnet (2006) aponta que a constituição administrativa do Estado nacional durante o século XIX gerou uma política de formalização sistemática das atividades econômicas, recorrendo à institucionalização de dados estatísticos (censos) e à substituição do pedágio para entrar nas cidades pela tributação de estabelecimentos tidos como “formais” - e uma concomitante caça aos ambulantes. Conforme surgia um modelo comercial representado por grandes lojas e um grande fluxo de consumo (compra e venda) nos espaços comerciais privados, fixava-se a oposição entre comércio regular e comércio de rua.

O caráter dito “informal” do comércio ambulante está muito associado à relação entre vendedor e cliente, como nos lembram Santos (2004), Monnet (2006), Vasconcellos (2012) e Cardoso (2013). O oportunismo dos ambulantes, a partir do momento em que eles ocupam os interstícios espaciais para definirem seus pontos de venda e conquistarem uma clientela potencialmente mais fiel (visto o cotidiano das caminhadas da maioria dos cidadãos nos trajetos casa – trabalho – casa). Uma das principais características disso que se diz ser “informal” é justamente uma relação que não é regulada por contratos escritos, e sim pela palavra – digamos que pela relação afetiva – entre as duas partes e pela espontaneidade da relação com o espaço, ainda que a lógica dominante tente impor algo mais normativo. É o poder da subversão: Monnet (2006) comenta que a metropolização contribuiu para o aumento da “privatização dos serviços públicos (...) e a publicização dos espaços privados (...). Todas essas dimensões são

favoráveis ao aparecimento ou á exploração de interstícios espaciais pela atividade ambulante” (182).



Figura 25 - Camelôs. Foto: Gaby Rocha, 2017.

A negociação (que lembra a barganha, característica milenar do comércio de muçulmanos) e a sociabilidade (a multidão, as aglomerações) fazem parte do repertório utilizado por camelôs para conquistarem e convencerem seus clientes a comprarem seus produtos. Pode não haver a intencionalidade de reproduzir a ancestralidade, mas ela está ali. E é interessante notar que não apenas pessoas pretas e/ou de ascendência africana seguiram reproduzindo a ambulante. Pelo contrário: conforme mais pessoas não conseguiam entrar no mercado de trabalho, e também com as transformações sociais causadas pela intensificação do processo de urbanização e pelas migrações ocorrentes a partir da segunda metade do século XX, a composição desse grupo social foi se tornando cada vez menos homogênea⁶³.

⁶³ Principalmente a partir do início da década de 1920 houve um aumento da participação de árabes e judeus na prática da ambulante. A partir da década de 1950, com os incentivos para migração do Nordeste para o Sudeste e a ineficiência das indústrias sudestinas de absorverem a grande oferta de mão-de-obra, um grande número de nordestinos passou não só a fazer parte do comércio de rua como também a influenciar na cultura urbana carioca, numa grande troca com as classes populares já estabelecidas aqui

Monnet (2006) nos diz que os

interstícios de formalidade permitem explorar a tolerância das autoridades ou da sociedade com a relação ao respeito às regras e de tirar partido da convivência. Esta se baseia em valores sociais associados às relações interpessoais diretas entre o vendedor e o cliente, no patrimônio paisagístico visual, sonoro e olfativo da desordem na rua (p. 180).

Isso não é nada além do uso subversivo da normatividade social e espacial determinado pelas classes dominantes. O que camelôs faziam (e ainda o fazem) era vender o que lhes estavam à disposição e de acordo com as tendências vigentes, em lugares onde não haviam permissão para estarem, não só contrariando, como desafiando todos os tipos de autoridade diariamente.



Figura 26 - Ambulantes no Calçadão de Copacabana, 2018. Fonte: Extra online.

A dominação da lógica capitalista e sua percolação na vida e subjetividade dos cidadãos, independentemente da classe social, reforçava a dependência desses profissionais com essas práticas. A imprensa, entretanto, não cessava seus ataques e

(algumas favelas e a Feira de São Cristóvão são ótimos exemplos disso). Nas últimas décadas, principalmente a partir do fim dos anos 1990, orientais (japoneses, chineses e sul-coreanos) e sul-americanos (principalmente bolivianos e equatorianos) e africanos (togolezes e senegaleses) também entraram com força na prática da ambulantezagem tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto em São Paulo. Entretanto, não é intenção deste trabalho me debruçar sobre esses movimentos; me limito a apenas sublinhá-los.

imposições morais aos camelôs, denunciando sua presença nas ruas com discursos bastante criminalizadores, usando termos “comércio clandestino e agressivo” de “intrusos que agem como verdadeiros ‘gangsters’”:

“Há um aspecto das feiras-livres que tem escapado à atenção das autoridades. É o da infiltração de intrusos. Eles encontram, geralmente, nesses locais melhores oportunidades do que nos habituais pontos da rua do Ouvidor, da praça Tiradentes, da Carioca, e outros de maior movimento. O “negócio” que improvisam é apenas um “motivo” para os seus golpes na bolsa popular. E por incrível que pareça, eles já dominaram os fiscais, colocaram-se a cavaleiro dos guardas-municipais, e fazendo concorrência ao feirante, impõem o seu atrevimento mal disfarçado do povo, e até à reportagem quiseram iludir. Multiplicaram-se de tal modo que já se faz imperiosa uma ‘batida’ policial.”⁶⁴

Em conversa com um feirante, os jornalistas repassam relatos referentes à ação dos feirantes que, segundo eles, insultam e empurram todos, não se preocupam com licença e nem com impostos, cobram mais caro pelos produtos que o estabelecido por tabela e aplicam golpes. O feirante ainda esclarece um fato: “Eles não tiram licença para um comércio legal porque são obrigados a tirar folha corrida e atestado de bons antecedentes. No último parágrafo, a reportagem fala do desafio a ser enfrentado: a fiscalização por parte dos guardas. Um guarda abordado pelos repórteres lhes disse ser oportuna a visita, pois o fato de serem apenas cinco guardas no total para lidar com todos os ambulantes os deixa sem saber por onde começar a agir. Após breve abordagem dos mesmos guardas, um dos ambulantes ameaça o repórter e o fotógrafo aos gritos de “vamos quebrar a máquina!”.

A presença dos camelôs seguia incomodando, fosse pelo aspecto visual da paisagem, fosse pelos estigmas de instabilidade e descontrole econômico e de ordem associados a essas atividades. A imprensa cobrava isso das autoridades. Em 15 de dezembro de 1926, o *Jornal O Globo* exclamou que “as leis municipais foram feitas para serem cumpridas!”, reclamando da burocracia que os fiscais da Prefeitura (função “sabidamente criada em lei”) tinham de reprimir e apreender ambulantes e suas mercadorias pois faltavam carregadores para os produtos, o que muitas vezes deixava o vendedor impune. Em junho de 1951 o mesmo veículo anunciava que um camelô “vendia bailarinas nuas!”, notícia que talvez melhor condense a impressão que a burguesia tinha sobre os

⁶⁴ Jornal O Globo, 16 de julho de 1951, p. ??

ambulantes à época, tal como nos diz também como era o *modus operandi* desses profissionais:

Foi uma das horas de grande movimento no Largo da Carioca. O homem, um dos ‘camelots’ que ali aparecem, vendendo maçãs, cavalinhos que andam, canetas-tinteiro, e outros artigos, começou a anunciar a sua mercadoria:

- *Bailarinas nuas! Bailarinas nuas! As poses mais artísticas!*

Os curiosos começaram a parar, aproximando-se. Daí a pouco, *havia uma enorme aglomeração em torno do homem* que ia trocando as gravuras imorais pelos níqueis que alguns papalvos lhe iam passando. A calçada começou a ficar intransitável transbordando para a pista de carros, engarrafando os veículos. Isso despertou a atenção de um guarda de trânsito que resolveu verificar *que artigo, que utilidade, que maravilha, comestível ou mecânica*, o ‘camelot’ estava vendendo, *coisa tão extraordinária que a concorrência de freguesia chegava a interromper o trânsito*. Foi ver. *Ouviu o pregão* e arriscou um olho na mercadoria, viu que *o homem das figurinhas exibia cartões imorais* e resolveu detê-lo. Pediu uma estampa. O ‘camelot’ ia entregar-lhe a bailarina nua mas, quando olhou para o novo freguês, resolveu fugir. Saiu correndo, jurando a massa de interessados nas figurinhas, porém a caçada terminou com o homem agarrado, com todas as suas bailarinas nuas.

Conduzido à Delegacia de Costumes e Diversões, o ‘camelot’ declarou chamar-se Denio Bertoli e, depois de certa relutância, revelou o endereço de seu ‘serralho’ de bailarinas nuas: Rua da Alfândega, 325, 1º andar, onde funcionava a fábrica de rua da firma Omar Frabig. E tanto o ‘camelot’, como Omar e os estampeiros Antenor e Eder Leandro da Silva vão ser processados (...) por falsificação e venda de bailarinas nuas”⁶⁵ (grifos meus)

Esta notícia é riquíssima em detalhes práticos e códigos que podem ser reconhecidas até mesmo até os dias de hoje. Em primeiro lugar, o criativo e chamativo pregão do produto – a quinquilharia que não é de primeira necessidade -, a caneta com as bailarinas nuas. A partir deste pregão, junta-se “uma enorme aglomeração em torno do homem”, ou seja, do ambulante, curiosa para entender do que se trata aquele chamado. Quando o policial se aproxima da pequena multidão, supõe-se que ele não sabe qual a utilidade do produto sendo vendido, se é algo comestível ou mecânico, mas decerto é algo tão extraordinário que atrapalha a fluidez da ordem urbana (à década de 1950, o tráfego de automóveis é

⁶⁵ Jornal O Globo, 23 de junho de 1951, p. ??.

um dos maiores representantes disso⁶⁶). Quando o policial descobre qual era o produto, atribui-se um valor moral a este – *imoral*, neste caso – e, daí, surge uma perseguição e apreensão. Nota-se que os punidos e apreendidos formam uma rede: uma fábrica com dono e seus dois estampeiros.

A “lábria”, o envolvimento da performance dos camelôs sempre tendera ao cativante. Certamente esta é uma das heranças que se observam na prática do comércio popular ambulante: a da negociação, a arte de comerciar de uma forma original. Numa “reportagem ao acaso” do *Jornal do Brasil*, na edição de 19 de janeiro de 1919, o jornalista narra uma discussão interminável tida numa pequena multidão que cercava um camelô que vendia um “complicado aparelho”. O camelô o teria anunciado da seguinte forma:

“Custa apenas 400 réis. Este pequeno aparelho de dar laços de gravatas representa uma economia de tempo e de dinheiro. Com este ferrinho que parece não valer nada evita-se uma infinidade de coisas desagradáveis. É um invento norte-americano para não gastar a gravata e não amarrotar o colarinho. Na Europa, meus senhores, os fabricantes de gravatas e engomadeiras tentaram matar o inventor deste aparelho e incendiar a fábrica que atualmente funciona dia e noite, dando trabalho a mais de seis mil operários. Custa esse aparelho simples apenas 400 réis...” (p. 7)

O que observamos hoje em dia não é muito diferente. Seja com camelôs de pista ou de camelódromo⁶⁷, o pregão chamativo e criativo, os transeuntes curiosos, a negociação e a abordagem policial (obviamente de forma menos cinematográfica) ocorrem diariamente e fazem parte do cotidiano de muitos camelôs que ainda não alcançaram a regularização.

⁶⁶ Durante a segunda metade do século XX, houve a tentativa de transformar o espaço público em um espaço destinado especificamente para o deslocamento. Valoriza-se a movimentação de pedestres e, principalmente, de automóveis, incentivando, inclusive, a compra destes. Entretanto, a generalização da vitrine-fachada foi um grande obstáculo para este movimento. Lojas de ruas e centros comerciais faziam seus produtos chamarem a atenção do público e instituíram a prática do “ver vitrine”, reinventando a relação entre cliente e vendedor no espaço público. Ou, como põe o Monnet (2006), “o espaço de circulação volta a ser um espaço, senão de consumo, pelo menos de interação com a mercadoria” (p. 178).

⁶⁷ Mafra (2000) joga luz à existência de dois tipos de camelôs nas ruas: o “de pista” e o “do camelódromo”. O que os difere é bastante intuitivo pelo próprio nome: os de pista são aqueles mais vulneráveis à ação das autoridades, mais vistos nas calçadas, becos e travessas, vendendo seus produtos em mesas improvisadas e portáteis ou tendas esticadas no chão das próprias calçadas; os de camelódromo são aqueles que ficam no interior desses mercados, vendendo produtos e prestando serviços, com autorização da Prefeitura.

Inicialmente, acreditava-se que o chamado setor “informal” era algo provisório e ligado ao subdesenvolvimento do país dentro do capitalismo periférico, havendo, inclusive, uma perspectiva de melhora através da acumulação capitalista de riquezas. Como sabemos, os rumos foram outros. Principalmente a partir da década de 1980, ele ganha força nos países periféricos do sistema capitalista, além de ganhar espaço também nos países mais centrais. Em contexto de globalização, o setor “informal” se redefine e por mais que o setor “formal” também entre em franca expansão, este último se alimenta da existência do primeiro. Gomes (2006) expõe sua crença de que essa “informalidade” não deve ser entendida apenas como uma inconsistência do mercado de trabalho; ela está relacionada a “todo um conjunto de situações relacionadas à ausência de regulação e/ou, em última instância, ausência do Estado” (p. 219). Ela também entende que o crescimento das atividades de ambulante se relacionam com “o desemprego estrutural, com a perda salarial, com o retrocesso das lutas sindicais, podendo ainda ser entendido como estratégia de resistência às formas mais subordinadas e mal remuneradas de trabalho”, se configurando como “novas formas de ação laboral” e se colocando enquanto “experiências que são processadas e afirmadas no cotidiano, expressas nos modos de vida e de trabalho”. E continua: “essas práticas informais, e de modo especial o comércio ambulante, implicam em modos de viver e de trabalhar que se misturam da mesma maneira que o tempo de vida e o tempo de trabalho” (p. 220). Reforço que ainda que haja um aumento do contingente ambulante no Rio de Janeiro devido às crises econômica e urbana brasileiras, elas não são a *causa* da ambulante. Usando as palavras da autora, inicialmente ela reflete muito mais um modo de viver e de trabalhar do que uma nova forma de ação labora; com o passar das décadas que ela se mostra como uma possível resposta e resistência às formas mais subordinadas e mal remuneradas do trabalho.

Entre 1945 e 1980, o PIB brasileiro decuplicou e mostrou um potencial econômico para o mundo realmente impressionante. A taxa anual média de crescimento era de cerca de 7%. O Brasil superou diversas economias latino americanas, se tornando a maior delas e a oitava maior economia dos países industrializados. O setor industrial teve um aumento na participação na estrutura de renda interna de 20% em 1949 para 26% em 1949; em contrapartida, o setor de agricultura, nesse mesmo período, teve sua participação reduzida de 25% para 13%. A população economicamente ativa no setor secundário

quintuplicou, indo a 24,5%, enquanto o terciário foi a 45,7%; o primário reduziu de 60% para 30% (MATTOSO, 1995).

A modernização da agricultura capitalista se intensificou ao mesmo passo em que a estrutura de distribuição de terras nas áreas mais pobres se manteve a mesma. Isso provocou fortes deslocamentos demográficos para os centros urbanos, também impulsionado pela geração de empregos e maiores chances de mobilidade social que ali surgiam devido ao momento de maior dinamismo econômico.

Ainda segundo Mattos (1995), entretanto, esse processo de modernização social acompanhou a “ampliação sistêmica da desigualdade social” (p. 124). Tanto este autor quanto Quijano (2005) concordam que os EUA e outros países europeus mais inseridos no sistema capitalista mundial conseguiram articular “o conjunto de normas e regras salariais e de consumo com as características tecnológicas e produtivas da Segunda Revolução Industrial conformando um determinado padrão de desenvolvimento” (p. 125). O mesmo não ocorreu no Brasil: se as classes média e operária se fortaleceram, houve, por outro lado, aumento da pobreza e do número de subempregos, dos desequilíbrios regionais e das desigualdades sociais.

Nesse sentido, Santos (2013) faz uma perspicaz distinção entre crescimento e desenvolvimento. O primeiro seria “o simples aumento das quantidades globais”, enquanto o segundo “seria acompanhado pela transformação das estruturas sociais e mentais” (p. 30). A desigualdade surge, portanto, de políticas que priorizem o crescimento e que não redirecionem investimento no bem-estar dos grupos socialmente vulneráveis.

Sobre os circuitos da economia urbana, o autor defende que na verdade eles são dois “subsistemas dentro do sistema urbano” (p. 62) que se complementam (mesmo que opostos), que apresentam constantes fluxos entre si e que, obviamente, apresentam uma relação à dominação de um sobre o outro (do superior sobre o inferior), “o que constitui a característica das estruturas e sistemas de estruturas” (p. 63) e que impossibilita o estudo isolado de um ou outro circuito. Essa complementaridade dos circuitos se dá graças à dependência do circuito inferior ao superior, “sendo ambos subordinados às mesmas leis gerais do desenvolvimento do capitalismo”. Mas será que é só isso? Será que não há outros fatores que podem explicar essa complementaridade? Aliás, será que

essa dependência é unilateral? Cardoso (2013), por exemplo, tende a discordar disso, apresentando dados que provam o contrário, ainda que em graus menores⁶⁸.

Ele ainda defende que o circuito inferior da economia urbana está intrinsecamente relacionado à disponibilidade de dinheiro e às condições gerais de emprego (oferta e qualidade de ocupações disponíveis no mercado de trabalho). Sem dúvida, esse setor acaba por oferecer um alto número de oportunidades de emprego, mas com um valor mínimo de capital circulando pelo circuito. Isso é reflexo da reprodução de uma sociedade com forte concentração de renda (historicamente instituída por políticas públicas) e contribui, entre outras coisas, para a formação de redes sociais estreitas que fazem circular muito rapidamente uma pequena quantidade de capital - as mesmas pessoas, nos mesmos territórios, compartilhando por pouco tempo um volume financeiro insuficiente para mudanças socioterritoriais eficientes no combate às desigualdades sociais e na criação de empregos mais estáveis para os cidadãos.

Esses grupos encontram grandes dificuldades de reproduzirem suas formas de vida e de apropriação do espaço. A imprensa nunca deixou de fazer sua parte para isso. Nesse contexto de intensificação do processo de globalização se consolidava, a preocupação com a impressão de turistas e da comunidade internacional em relação à cidade ia ganhando novas nuances. Da década de 1940 para a de 1950, isso ganhou grande evidência. O *Jornal O Globo* trouxe uma série de reportagens, em janeiro de 1950, chamando atenção para a paisagem urbana carioca, principalmente para a presença de mendigos e camelôs. “*Não é a cidade maravilhosa que vamos mostrar aos turistas da Copa do Mundo...*”⁶⁹, lamentava o jornal, cuja chamada completava com uma convocação: “*Vamos mudar o aspecto da cidade?*”. Do tifo nos subúrbios aos *camelots*, mendigos e vagabundos, todos deveriam ser eliminados da paisagem urbana e humana carioca para fazer jus à maravilhosidade tão conhecida e característica da cidade.

⁶⁸ Cardoso (2013) concorda com Kowarick ao afirmar que as atividades informais não estão independentes da circulação e do modo de reprodução do capital. Muito pelo contrário: essas atividades estariam estruturalmente articuladas com o sistema capitalista, variando apenas o modo e a densidade em que mecanismos de coordenação do sistema (o mercado com seus contratos e dinheiro em circulação, o Estado e suas leis e instituições legitimadoras de poder, as informações e suas redes materiais e virtuais de informação e a sociabilidade) atuam nos processos comerciais. O status de esquizofrenia se dá justamente pelo fato de o modo tido como formal de comércio (o shopping, as lojas de rua, as redes de fast-food) ser enxergado como natural e aceitável e o modo informal ser visto socialmente como degradante e inaceitável (os camelôs, os vendedores ambulantes de eletrônicos, produtos domésticos, doces etc.) quando, na verdade, os processos são mais codependentes do que concorrentes. Para mais, ver Cardoso (2013).

⁶⁹ *Jornal O Globo*, 9 de janeiro de 1950, p. 1

presentes nesse momento de apresentação da cidade para as vistas estrangeiras. No dia seguinte, uma outra reportagem a completava:

“(…) Ainda ontem, numa documentada reportagem, focalizamos aspectos desagradáveis do Rio, em sua fisionomia multiforme, mostrando que, de há muito, a cidade deixou de ser maravilhosa. O descuido das autoridades e a falta de policiamento suficiente transformaram certos trechos do Rio em lugares perigosos, fazendo pensar numa verdadeira Casbat incrustada na estrutura alegre da nossa capital.

A rua do Lavradio é, hoje, um desses antros. Quem por lá passa, desde as primeiras horas da noite, pensa naqueles filmes americanos em que os bairros do crime e do vício de certas cidades da costa africana do Mediterrâneo surgem como ameaças à segurança e à tranquilidade de espírito de quem as visita. Os indivíduos, que fazem da rua do Lavradio seu ponto constante, fazem-no em voz alta, brigam, bebem, fazem grosserias e palavras de baixo calão a qualquer propósito ou mesmo sem o menor propósito. Ocorrências lamentáveis, algumas de graves proporções.”

O que se percebe, de forma geral, são sim julgamentos de ordens estética, econômica e de ordenamento urbano, mas sempre partindo sempre de um ponto de vista *moral* definido pela razão branca, etnocêntrica e capitalista que significa e ordena a vida social. A reportagem do dia anterior falava sobre a presença de mendigos, bilheteiros e “camelots” na área central da cidade. “Casbat” são locais em algumas cidades do Norte da África que eram cercados por muralhas e onde a população se defendia de tempestades de areia ou de ataques de inimigos políticos, o que segundo o autor da matéria não condiz com a “alegria da cidade”.

As políticas habitacionais brasileiras do século XX priorizavam o retorno financeiro, o que contribuiu para que apenas uma pequena parte da população de baixa renda tivesse acesso ao mercado imobiliário. Aliado à intensificação dos processos de urbanização, isso contribuiu para o aumento e consolidação da apropriação de baixo grau técnico do solo urbano e para o crescimento das periferias metropolitanas. Acompanhando a tendência internacional das manifestações da ideologia neoliberal, o planejamento urbano brasileiro nas décadas de 1980 e 1990 trouxe foco para o desenho e para a reordenação espacial, buscando “reverter o quadro de decadência econômica e social, fortalecer a imagem das cidades, e resgatar a autoestima de seus cidadãos” (TÂNGARI, 2019, p. 162-163). Nesse momento, as prioridades seriam redesenhar as centralidades

(ou locais com potenciais de centralidade) e proteger ou recuperar áreas ambientais ociosas ou degradadas no espaço urbano.

A sensação provocada pela presença dessas pessoas e, ainda mais importante, pelos lugares que elas ocupam e pelo uso deles nas áreas centrais é de intranquilidade e insegurança para os outros moradores. Na opinião do jornal, o policiamento para ordenamento urbano era peça importante também para a preservação estética da paisagem urbana e do bem-estar característico associado à cidade. Esses “aspectos desagradáveis” que ferem o status de “cidade maravilhosa” do Rio de Janeiro eram constantemente atacados pela imprensa (e ainda hoje são, como veremos mais adiante neste trabalho). Desta forma, o jornal se põe como porta-voz dos interesses da população (mesmo que não de toda ela) e da cidade – ao mesmo tempo que legitima a ação da polícia (LIMA, 2020b).

Sobre o rapa

A forma ostensiva que guardas e agentes municipais de fiscalização vigiam e repreendem os ambulantes e demais aglomerações de pessoas negras não é de hoje. Como abordado no capítulo 1 deste trabalho, desde o princípio a Divisão Militar da Guarda Real da Polícia da Corte, em 13 de maio de 1809, tinha o intuito de conter qualquer insurreição que pudesse fazer ecoar a bem sucedida Revolta Haitiana, em 1804, e fazia parte disso controlar a população negra da maneira que fosse. Com a abolição da escravidão, essa vigilância apenas se aprimorou; se antes o castigo físico e a perseguição tinham respaldo legal, agora era necessário reorganizá-las para que elas seguissem sendo praticadas. Em relação aos ambulantes, a fiscalização municipal foi a principal via de controle, mas de forma pouco criteriosa.

Já a 4 de julho de 1931, o mesmo jornal veiculou a notícia de que o interventor da capital Adolpho Bergamini, “vivamente empenhado em acabar com os inúmeros ‘camelots’ que infestam a cidade, de preferência nos pontos mais centrais e movimentados”, havia determinado que fosse feita uma severa repressão aos ambulantes não licenciados pela Comissão de Fiscalização Externa da Prefeitura. Segundo o jornal, inúmeras apreensões já haviam sido realizadas no dia anterior no Largo da Carioca, na Avenida Rio Branco e nas ruas da Uruguaiana e do Ouvidor. Em 11 de janeiro de 1936, os vendedores foram proibidos de colocarem seus produtos fora das portas do comércio regular pela Subdiretoria de Fiscalização da Prefeitura, a partir

de uma circular enviada às delegacias fiscais; uma outra circular recomendava o combate aos *camelots*.

E é justamente a partir desse período, da segunda metade da década de 1930, que se observa um aumento na ostensividade das autoridades para com os ambulantes. Ao fim desta década, em 22 de julho de 1939, os vendedores iam ao Jornal O Globo para fazer um apelo ao chefe de polícia:

Os vendedores ambulantes da ponte dos Marinheiros apelam para o chefe de Polícia para que seja mais branda a fiscalização e extração de multas contra eles.

Não podem nem parar para servir ao freguês, um guarda do tráfego logo o conduz à delegacia e tem que pagar multa de 30\$000.

A desnecessária agressividade da fiscalização não era exatamente uma novidade para aqueles das pequenas profissões. Em 15 de maio de 1935, o *Jornal O Globo* reclamava das exorbitâncias do rapa⁷⁰, que abordava inclusive simples transeuntes que carregavam embrulhos pelas ruas e que eram sujeitos a “vexames em plena via pública”. Em 26 de julho do mesmo ano, o mesmo veículo noticiou um lavadeiras foram ao jornal protestar contra o rapa (imagem abaixo). O jornal chama os fiscais de “gângsters” e a prática de fiscalização de “monstruosidade” com “requintes de covardia e de brutalidade, exigindo-lhes ou a quitação de imposto ou a apreensão da roupa transportada”.

⁷⁰ Esta foi a primeira menção ao termo “rapa” na grande imprensa carioca como referência à violência praticada pelas autoridades contra os camelôs cariocas. O texto deixa explícito que é uma alcunha popular – “A turma conhecida como do ‘rapa’ da Prefeitura vem agindo sem o menor critério”.



Figura 28 - As lavadeiras protestam contra o "rapa"!.. Jornal O Globo, 26 de julho de 1935. Fonte: Acervo digital do Jornal O Globo.

Em 21 de julho do ano seguinte, o mesmo jornal veiculou “um caso revoltante na estação de Madureira provocado pela turma do ‘rapa’”. O texto deixa claro que “a missão do ‘rapa’ é, sem dúvida, a de acautelar os que pagam impostos contra os clandestinos, mas, infelizmente, a sua atividade vem se desenvolvendo sem critério”. E completa, lamentando: “É que passou do terreno da fiscalização e apreensão para o da violência”. Segundo O Globo, vários comerciantes estavam revoltados com a violência da fiscalização. Teria o comerciante Henrique dos Santos, alocado na barraca nº 4 do mercado da estação de Magno, enviado seu empregado para entregar aves num restaurante próximo e este foi abordado pela fiscalização. As aves foram apreendidas, não importando as argumentações do funcionário de que seu patrão estava legalmente estabelecido no bairro.

Era uma relação bem distinta com a estabelecida entre poder público e comerciantes “formais”. Em 1932 foi fundado o Sindicato dos Lojistas; em 1952, o então prefeito João Carlos Vital declara apoio ao Sindicato no combate aos camelôs, que dois anos depois demonstra satisfação com a investida, como mostra a imagem abaixo, onde vale notar a ênfase na avaliação moral feita pelo Sindicato em relação aos praticantes do comércio de rua: “frutos de desajustamentos sociais e na maioria delinquentes”. Nesse meio tempo, em 9 de julho de 1948, elogios eram feitos ao novo chefe do departamento de fiscalização da Prefeitura

“(...) O Sr. Renato Meira Lima, (...), [que] tem desenvolvido uma ação enérgica de que muito se vem beneficiando o comércio e a própria fisionomia urbanística do Rio, pois S. S. tem empreendido intensa campanha contra os abusos de ‘camelots’ e ambulantes, que tanto afeiam a cidade, emprestando-lhe aspectos de aldeia.” (O GLOBO, p. 5)

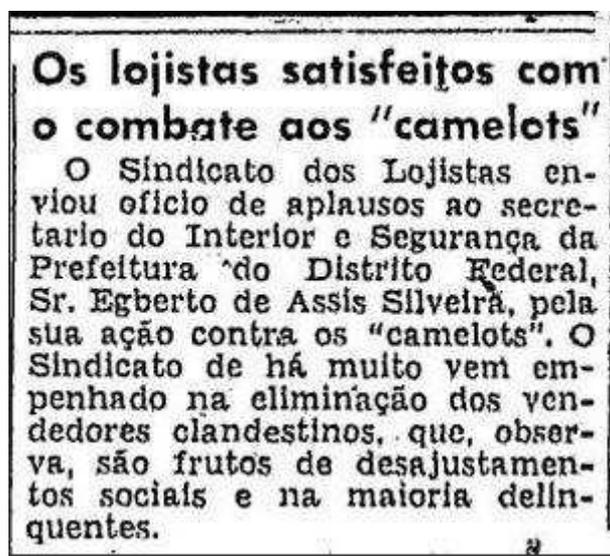


Figura 29 - "Os lojistas satisfeitos com o combate aos 'camelots'. Jornal O Globo, 11 de dezembro de 1954. Fonte: Acervo digital do Jornal O Globo.

A década de 1950 viu um intenso e descontrolado aumento do número de camelôs nas ruas da cidade. Não foi coincidência: nesse período ocorreram as grandes migrações de nordestinos para o Sudeste na busca de empregos (movimento estimulado pela intensificação da industrialização brasileira) e de melhores condições de vida do que as observadas no Nordeste. Entretanto, a promessa não se cumpriu: a oferta de mão-de-obra foi muito maior do que a que o mercado de trabalho poderia absorver e muitos ficaram reféns da própria sorte. O processo de favelização se intensificou, o mercado de trabalho industrial ficou saturado, o terceiro setor cresceu sensivelmente (servindo como amortecedor das taxas de desemprego) e a pauperização das classes populares ainda foi agravada nas décadas seguintes com a concentração de renda promovida pelas políticas públicas econômicas do período de ditadura militar. Com a crise urbana formada e a crise econômica em franco crescimento, a busca pela ambulância como estratégia de sobrevivência econômica por populares (agora não apenas negros cariocas, mas também por toda a composição de nordestinos) se tornava um caminho mais fácil, como se pode

ver na matéria a seguir. Não obstante, novos discursos se intensificaram para conter esses profissionais.



Figura 30 - Seis mil camelôs tomaram de assalto as ruas da cidade!. Jornal O Globo, 10 de dezembro de 1957. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo (acesso em 12 de março de 2018)

O principal novo elemento discursivo encontrado pela imprensa para atacar os camelôs se deu a partir do fim da década de 1950: a associação do comércio de rua com o contrabando/tráfico de produtos. A grande imprensa não poupou esforços para associar a imagem dos ambulantes à criminalidade, o que contribuía para a legitimação dos ataques da fiscalização. Cada vez menos ela mostrava um tom compadecido frente aos confrontos violentos, o que tornava os camelôs ainda mais vulneráveis no espaço urbano. No texto da matéria abaixo, veiculado na página 7 do *Jornal O Globo* ao dia 20 de fevereiro de 1958, o veículo diz que

não há quase exceção: os bairros do Rio de Janeiro transformaram-se em sede permanente desse comércio lucrativo praticado por *indivíduos irresponsáveis*, a maioria com rastros delinqüenciais nas repartições da polícia carioca (...). Com exceção de Copacabana, onde o número deles diminui de maneira miraculosa, Botafogo, Catete, Glória, o Centro da metrópole e os bairros e subúrbios da Zona Norte pertencem aos camelôs (grifo meu).

Rio, Capital da Clandestinidade

No Centro, o Comércio do Atacado Continua Como Uma Tradição — Polícia Que Nada vê e Apelos Que Não São Atendidos — Entregues as Nossas Ruas a Uma Legião de Camelôs — Cascadura e Madureira, Focos de Clandestinos, Constituem Territórios Independentes — E a Promessa do Prefeito?



As ruas de Cascadura continuam atravessadas pelas carratinhas, que vendem "nylon" da preferência.

PARECE que o Prefeito do Distrito Federal, preocupado não-tão-muito com as ingratidões ocasionais manifestadas no Leme e com as festas carnevalescas, esqueceu completamente seu juramento público de combater sem tréguas o comércio marginal do Rio de Janeiro. E isso tem causado entristecimento àqueles que, de portas abertas e pagando altos impostos à Municipalidade, principalmente depois da Lei 899, batizada pelo carioeca de "Lei Galô", esperavam que o Sr. Negrão de Lima fizesse funcionar vasto mecanismo humano de que dispõe na guerra aos clandestinos.

Muita Gente Sem Fazer Nada

O impressionante número de funcionários que recebem dos cofres municipais o assento que já ultrapassou os limites pátrios, para servir de comentários na mais austera imprensa estrangeira. Entretanto, alegam os responsáveis mais diretos pela repressão à clandestinidade que não dispõem de meios humanos. Essa afirmação torna-se um violento paradoxo, um choque flagrante com a realidade, pois não se admite que a nossa Prefeitura, paralisada de centenas de sincosistas, não tenha homens para uma atividade que não só limparia a bela cidade do Rio de Janeiro dos quadros e vícios constituídos pelos camelôs, como igualmente atenderia ao apelo justo dos comerciantes legalizados. O que há, de fato, na Municipalidade, é muita gente sem fazer nada. Ou então, os contadistas se julgam de fato incapazes de qualquer esforço pelo bem comum.

Bairros Dominados Pelos Marginais



O guarda-municipal está bem junto do camelô (Ac. Marechal Rungel), mas parece que tudo vai muito bem...

Figura 31 - Rio, capital da clandestinidade. Jornal O Globo, 20 de fevereiro de 1958. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

O texto prossegue comentando sobre a predominância de camelôs nas ruas de Cascadura e Madureira, importantes centralidades do subúrbio carioca:

Desnecessário será dizer, mais uma vez, que Cascadura e Madureira constituem verdadeiros escândalos. Não exageraríamos se disséssemos que *aqueles subúrbios* parecem fazer parte de uma outra comunidade, espécie de territórios independentes, *onde a lei é representada pelos propósitos da marginalidade* que, com insólito comportamento, entulha as calçadas perturbando até a passagem normal de transeuntes. Dir-se-ia que Cascadura e Madureira são governados pelos camelôs e que a figura do prefeito Negrão de Lima é ali ignorada, enquanto as dos delegados-fiscais, notadamente encarregados da repressão à clandestinidade, não despertam temores (grifos meus).

Em tom muito semelhante está o texto veiculado na década seguinte, no dia 11 de abril de 1973, onde o mesmo jornal declara que

se alguém me perguntasse qual o país ou o lugar onde quem infringe a lei tem mais direitos que o cidadão decente que paga em dia seus impostos; onde o povo tem que andar junto ao meio-fio porque comerciantes ilegais não apaziguados das autoridades e ocupam as calçadas com pentes, óculos, calcinhas e giletes inglesas; *onde se constrói um viaduto e 15 anos depois ele continua sem ser urbanizado*, eu responderia tranquilamente que este lugar é Madureira (grifo meu).

Em ambos os momentos, o que está em jogo aqui não são necessariamente os conflitos físicos entre camelôs e fiscais, visto que eles não são relatados pela matéria. Mas a

repressão é algo esperado e cobrado pela imprensa que representa os interesses burgueses na cidade. Do ponto de vista dos jornalistas, tamanha é a desordem causada pelos ambulantes que o bairro não apresenta características urbanas em sua completude. Além disso, fica evidente a visão moralmente enviesada, paternalista e preconceituosa desta classe sobre os subúrbios em trechos como “aqueles subúrbios parecem fazer parte de uma outra comunidade” onde a lei é sumariamente alternativa. É algo que parece fazer sentido no contexto suburbano, ainda que indesejável.

Nos anos que se seguiram, as investidas policiais se tornaram cada vez mais comuns nas páginas dos jornais. O Globo noticiou que seriam empregados “todos os recursos para reprimir o comércio ilegal na Zona Norte”⁷¹ num esforço prometido pelo então Secretário do Interior e Segurança, Erasmo Martins Pedro, para Alves de Mato (presidente da Associação Comercial de Madureira), Adolfo Soares (presidente da Associação Comercial Suburbana), Joaquim Francisco de Barros (presidente do Centro de Comércio e Indústria de Pilares) e Sabatino Sanches (presidente da Associação Comercial Leopoldinense; que houve “camelôs em fuga”⁷² na feira-livre da Rua Barão de São Francisco, no Andaraí. O cerco fechava gradativamente com “o delegado [que] organiza serviço para reprimir os camelôs”⁷³, com o “maior policiamento para evitar os camelôs na cidade”⁷⁴ e com a “ofensiva total para acabar com os camelôs”⁷⁵.

Em 29 de novembro de 1966, o veículo noticiou livremente o início da “guerra dos camelôs”:

“O combate será de dia e à noite, quando as patrulhas motorizadas da Polícia Militar impedirão o estacionamento, sobretudo nas áreas da Central, Praça XV e Cinelândia. O combate aos camelôs visa não só a defesa do comércio regular, como ao acautelamento dos interesses do público constantemente ludibriado. O detetive Valdemar Garcia dos Santos, que chefiará a repressão, adverte os camelôs de que não só a mercadoria será apreendida como poderão ser autuados por vadiagem aqueles que tiverem antecedentes criminais ou forem reincidentes na camelotagem. O Serviço de Fiscalização Especial do Comércio Clandestino atuará mais fortemente nas zonas Centro e Sul da cidade, por enquanto, num combate de caráter permanente em todo o Estado da Guanabara”.

⁷¹ Jornal O Globo, 19 de julho de 1960, p.???

⁷² Jornal O Globo, 23 de fevereiro de 1960, p. ??

⁷³ Jornal O Globo, 11 de maio de 1963, p. ??

⁷⁴ Jornal O Globo, 1 de setembro de 1965, p. ??

⁷⁵ Jornal O Globo, 2 de março de 1966, p. ??

Aqui, mais uma vez, percebemos a territorialidade dos ataques aos camelôs: a prioridade são as áreas mais centrais da cidade, as mesmas que mais se encaixam com o “dever-ser carioca”. A defesa dos interesses do comércio regularizado também é evocada pelas autoridades, reforçando a ideia de alinhamento entre os interesses do Estado e dos empresários comerciantes. A vadiagem também foi citada, referindo-se à Lei da Vadiagem de 1941. Segundo o jornal, ela foi aplicada em 6 de junho de 1967, quando um “camelô sem documento é preso por vadiagem”.

Ainda no dia 12 do mesmo mês, o Secretário de Justiça da Guanabara, Cotrim Neto, comparou camelôs a vietcongs e disse que seus planos contra o a ambulante “culminará com a prisão de todos os seus praticantes sistemáticos, *verdadeiros marginais, pois não se adaptam a uma forma de trabalho regular e lícito*”. Dois dias depois, concluía-se que “contra camelô só a Polícia Militar”. Uma série de declarações e ameaças de combate e eliminação dos camelôs⁷⁶ que surtiram basicamente o mesmo efeito de sempre: nenhum. Os conflitos seguiram acontecendo, e cada vez mais violentos, mas a eficácia das autoridades na eliminação da camelotagem era baixíssima, se não nula.

⁷⁶ O próprio Jornal O Globo emitiu a opinião, em 30 de novembro de 2002, criticando uma declaração do então prefeito César Maia: “a Guarda Municipal ganhou na quinta-feira bons equipamentos e um péssimo conselho. Ao dizer que apoiará os guardas, mesmo quando não respeitarem os limites do uso de energia, o prefeito enunciou um absurdo lógico e moral. Não há lógica na existência de limites que podem não ser respeitados. E há deformação grave do papel dos agentes do Estado quando uma autoridade lhes oferece o que só pode ser entendido como uma licença para ignorar as limitações óbvias do uso da violência” (p. 17).



UM CAMELÔ é contido por um guarda municipal, um dia depois de o prefeito Cesar Maia voltar a defender o uso da força

Figura 32 - Camelô é contido por um guarda municipal. Jornal O Globo, 30 de novembro de 2002, p. 17. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Tamanho era o fracasso das autoridades que em 5 de maio de 1985 a própria Prefeitura admitiu que “perdeu a guerra para os camelôs”. Isso, entretanto, já se deu em um outro contexto, levando em consideração uma estrutura espacial produto de muita luta, ambiguidade e controvérsia: o camelódromo.

Sobre camelódromos: espaço de conquista ou de controle espacial?

Ainda que a camelotagem tenha se espalhado pelas calçadas da cidade, esses confrontos eram pouco favoráveis aos vendedores. Muitas vezes eles perdiam seus produtos nas confusões, ou tinham seus produtos apreendidos, quando não eles mesmos eram presos e/ou humilhados, estando sempre associados à apropriação indevida do espaço urbano e pouca ou ausência de moral. Faltava-lhes um lugar seguro onde pudessem realizar suas

atividades de maneira mais ordenada e regular aos olhos do poder público e das autoridades de fiscalização.

Foi com o intuito de lutar pelo direito de trabalho que alguns camelôs se organizaram e formaram, no início da década de 1970, a Associação de Comerciantes e Ambulantes do Centro (ACAC). O objetivo principal dessa associação era garantir um local na área central do Rio de Janeiro que pudesse se tornar um tipo de mercado em que os camelôs pudessem vender seus produtos. Por estar mais relacionado ao circuito inferior da economia urbana e, portanto, com as classes populares, esse mercado diferenciado viria a ser popularmente conhecido como “camelódromo”.



Figura 33 - antiga fachada do Camelódromo da Uruguaiana (hoje com nome alterado para Centro Comercial Uruguaiana).

Durante boa parte do século XX, o que hoje corresponde às quatro quadras do Camelódromo era um estacionamento. Em torno dele, principalmente na parte que dava pra Rua Uruguaiana, diversos vendedores se organizavam para comercializar suas mercadorias. Segundo relatos coletados por Hirata (2015), a repressão do primeiro governo do prefeito Marcelo Alencar (1983-1986) era forte e os confrontos eram muito constantes, tornando o dia a dia dos camelôs bastante difíceis. No início da década de 1980, a ACAC começou a organizar mobilizações para que houvesse a regularização do trabalho ambulante e para que toda a área correspondente ao estacionamento fosse dedicada às atividades dos camelôs.

Em 1984, o prefeito levantou um Decreto Municipal⁷⁷ que tornava a Praça XI um espaço voltado para as atividades de todos os vendedores que tivessem sido cadastrados em parceria com a ACAC. Entretanto, essa atitude do governo não foi bem recebida pelos vendedores, que consideravam a Praça XI um lugar isolado e, portanto, muito menos atrativo para as vendas, e ainda reforçou uma má relação de bastante tensão e desconfiança entre os dois grupos (vendedores e Estado). A imagem a seguir é uma matéria do jornal O Globo, do dia 30 de setembro de 1989, e demonstra uma parte dos conflitos entre autoridades repressivas e camelôs: o armazenamento de produtos dos ambulantes em galpões no Centro da cidade e a ação dos fiscais da prefeitura que queriam apreender as mercadorias.



Guerra no Centro: fiscais X camelôs

Figura 34 - Guerra no Centro: fiscais x camelôs. Jornal O Globo, 30/09/1989. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Entretanto, tal plano foi elaborado sem a participação dos camelôs, muito menos da ACAC. Isso gerou desconforto e aumentou as tensões entre os lados, principalmente em torno do Centro da Praça XI: a Prefeitura defendia o estabelecimento deste como alternativa ao desejo dos camelôs de se estabelecerem na Uruguaiana. Não houve sucesso nas negociações; os camelôs começaram a se espalhar mais pelas zonas da cidade, ocorrendo inclusive uma entrada forçada na Zona Sul, onde estão os principais pontos turísticos do Rio de Janeiro, motivo pelo qual diversos conflitos foram gerados. O “rapa” voltou a ocorrer, criando tumultos e incômodo para camelôs e banhistas. Os conflitos entre camelôs e autoridades se tornaram ainda mais violentos do que já eram e isso reforçou os estigmas de agressividade e desordem associados aos camelôs.

Foi apenas em 1994, durante o mandato municipal de Cesar Maia (1993-1997), que a situação se tornou mais definida, especialmente falando – os conflitos continuaram a

⁷⁷ O projeto contemplava ainda a criação de outros centros de comércio popular, totalizando um total de dez distribuídos pelos seguintes bairros: Praça XI, Praça da Bandeira, Bonsucesso, Penha, Méier, Madureira, Bangu, Cascadura, Campo Grande e Pavuna (MOREIRA, 2008).

existir, sendo cada vez maiores e chamando mais atenção da mídia. Na verdade, desta vez as negociações foram feitas em parceria com o governo do estado e não mais com a prefeitura municipal: a ACAC entregou uma proposta de criação do Mercado Popular da Uruguaiana ao governador Lionel Brizola, autorizou o projeto e o cadastramento dos ambulantes que usariam o espaço interno do Camelódromo (HIRATA, 2015).

Em contrapartida, outros movimentos ocorreram em outras partes da cidade onde o jogo de forças foi diferente. O bairro de Madureira é um exemplo. Em agosto de 1965, o recém-assumido administrador regional Alair dos Santos Filho teve como um de seus primeiros feitos tirar os camelôs das ruas de Madureira e coloca-los na antiga estação de bondes da Avenida Edgard Romero⁷⁸. No ano seguinte, o mesmo ocorreu em Cascadura, onde os ambulantes foram confinados à esquina da Avenida Suburbana com a Rua Aniba⁷⁹. Mas nada disso duraria por muito tempo e um dos motivos era o maior centro de comércio popular do bairro.

Em 1917, era inaugurado o Mercado de Madureira (imagem abaixo) às margens da linha de trem do bairro, criando um forte comércio local de gêneros alimentícios. Com o passar dos anos, o bairro se tornou a maior centralidade comercial do subúrbio carioca. Mercado e ambulantes foram estabelecendo uma relação saudável e orgânica. Alguns ambulantes vendiam seus artigos (e até pequenos animais) até mesmo dentro dos corredores do Mercado (MARTINS, 2009).

⁷⁸ Jornal O Globo, 13 de agosto de 1964, p. 5.

⁷⁹ Jornal O Globo, 06 de maio de 1965, p. 5.



Figura 35 - Mercado de Madureira, 1917. Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje".

Na década de 1950, o fim do Mercado Municipal da Praça XV deu ainda mais relevância para o Mercado de Madureira, que ganhou expansão e se tornou o maior centro de distribuição de alimentos da cidade, o que foi consolidado em 1959 com a inauguração do Mercadão de Madureira. Já à época a relação do comércio regularizado com os ambulantes já era intensa e de co-dependência: os produtos eram comprados no interior do Mercadão e vendidos nas ruas pelos camelôs, criando um sistema orgânico e bem estruturado pelos comerciantes locais num geral. Até que em 1975 a Prefeitura inaugurou o CEASA em Irajá, bairro próximo a Madureira e às margens da Avenida Brasil (uma das mais importantes vias da cidade, que conecta a Zona Oeste até o Centro da Cidade, cruzando também parte da Zona Norte), que veio a superar em relevância de distribuição de alimentos. A codependência se tornou ainda mais forte e os comerciantes foram obrigados a diversificar os produtos vendidos para brinquedos, doces industrializados e artigos religiosos⁸⁰. A crise econômica dos anos 1980

⁸⁰ Madureira sempre foi um bairro multi-religioso. Tendo sido ocupado por negros bantu que vieram do Vale da Paraíba após a abolição e por muitos outros que vieram da área central da cidade no início do século XX, as influências africanas iam criando raízes ao mesmo tempo que dividiam espaço com as expressões religiosas católicas de brancos pobres que também ocupavam o bairro. A partir da década de 1950, o bairro recebe uma filial da Assembleia de Deus num momento em que metade de sua população negra já havia se convertido para o pentecostalismo. Para mais, ver Brito (2016).

contribuiu para que mais pessoas buscassem na camelotagem o sustento financeiro, o que encontrou em Madureira um novo aliado: o Madureira Shopping, inaugurado em 1989, criou uma nova centralidade interna do bairro e, com isso, novos fluxos de pessoas. Mais do que nunca as calçadas foram tomadas pelos ambulantes, dificultando o trabalho da fiscalização.

Em 1975, ano seguinte à inauguração do CEASA, o prefeito Marcelo Tamoyo ordenou que os camelôs fossem todos movidos para o terreno baldio da Light próximo à estação de trem Magno (o mesmo terreno que abrigou, na década de 1910, o Mercado de Madureira)⁸¹. Houve reclamação por parte dos ambulantes: visto que muitos eram regularizados (alguns em atividade no local há mais de 16 anos), o novo local não era propício para a venda de seus produtos, de forma semelhante à Praça XI para os camelôs do Centro da Cidade.



Figura 36 - vendedores ambulantes próximos à Estação de Trem Magno, em Madureira (1957). Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje).

Em 1981 a história se repetiu: 34 fiscais da Secretaria estadual da Fazenda passaram pelas três principais vias do bairro (Avenida Edgard Romero e ruas Carvalho de Souza e

⁸¹ Jornal O Globo, 26 de agosto de 1975, p. ?

Maria de Freitas) e cobraram impostos e multaram camelôs, apreenderam milhares de artigos de cerca de 20 camelôs. No mesmo dia, o então administrador regional de Madureira, Ney Priston Smith, anunciou que, “para evitar transtornos”, criaria uma área especial voltada apenas para os ambulantes junto à estação Magno em até 30 dias, com capacidade para até 200 barracas. Ele admitiu saber⁸², no entanto, que muitos camelôs iriam reclamar da decisão e insistiriam em permanecer nas ruas de maior movimento⁸³, o que de fato aconteceu: meses depois, as calçadas da Avenida Edgard Romero, da Estrada do Portela e das ruas Carvalho de Souza e Carolina Machado foram tomadas pelos camelôs, acirrando as tensões entre eles e os lojistas⁸⁴. Em 1983, o prefeito Jamil Haddad decretou alterações das disposições legais do exercício da ambulante que deslocariam os profissionais para dois terrenos específicos que se converteriam em camelódromos: o próximo à estação de trem Magno e o abaixo do Viaduto Negrão de Lima⁸⁵. Ainda assim havia insatisfação de muitos camelôs que se negavam a mudarem seus pontos de venda para os novos mercados, visto que seria economicamente prejudicial.

⁸² Num tom muito semelhante, o Secretário Municipal da Fazenda, Eduardo Chuahy, disse que “os camelôs são vítimas da crise, do modelo econômico injusto”, reforçando que não era contra os ambulantes e que seus esforços estavam voltados apenas para manter a limpeza da cidade, não admitindo qualquer indicação de que suas medidas eram violentas. Revela, entretanto, um discurso paternalista equivocado ao declarar que “o camelô é produto da falta de preparação técnica de certos setores da sociedade que não tem oportunidade de educação, ou migrantes do campo por causa da estrutura fundiária brasileira” Por outro lado, reconhece também que eles “são também produto do baixo nível salarial no Brasil, sendo uma atividade informal que permite um rendimento acima dos salários vigentes. O alto nível da tributação indireta, ICM e IPI, também leva à camelotagem” – Jornal O Globo, 5 de março de 1989, p. 16.

⁸³ Jornal O Globo, 11 de março de 1981, p. 8.

⁸⁴ Jornal O Globo, 21 de janeiro de 1983, p. 6.

⁸⁵ Jornal O Globo, 8 de julho de 1983, p. 6.



Figura 37 - Calçadão de Madureira (1982). Fonte: página do Facebook "Madureira Ontem e Hoje".

O movimento é sempre o mesmo: ambulantes são retirados pelos fiscais, mas poucas semanas depois outros ocupam o espaço deixado. A persistência era tamanha que tensões entre prefeitura e lojistas vinham à superfície. Em agosto de 1983, lojistas ameaçaram paralisar suas atividades em protesto à falta de eficácia de Jamil Haddad no combate aos camelôs, que considerou o gesto como uma “atitude hostil”⁸⁶. A inevitabilidade do retorno da ambulante às ruas, sempre vista como ameaça à ordem urbana e à economia regularizada (vale frisar que não era vista como um problema estético), se torna uma constante tanto quanto os conflitos.

⁸⁶ Jornal O Globo, 12 de agosto de 1983, p. 7

A guerra no Centro

Para não sair das ruas, camelôs travam batalhas diárias com guardas municipais



GUARDAS MUNICIPAIS apreendem mercadorias dos vendedores ambulantes na Rua São José CAMELO VENDE brinquedos em rua do Centro

Figura 38 - A guerra no Centro. Jornal O Globo, 19 de novembro de 2002, p. 16. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Mafra (2007) fala de uma “cruzada moral” nessa relação entre o rapa e os camelódromos:

“Com a criação da Guarda Municipal e da Lei nº 1.867, de 1992, que regulamenta a camelotagem, e com a implantação do camelódromo da Uruguaiana, em 1994, a repressão aos camelôs tomou novas proporções. A figura do fiscal – o ‘rapa’ – começou a ser substituída pela do guarda municipal. Nesse quadro, encontramos uma cruzada moral empreendida pelos criadores e os aplicadores das regras, além da acusação pública, cristalizada nos confrontos entre guardas e camelôs em pleno Centro da cidade, e na sua divulgação pela imprensa” (p. 205).

O que se observa com estes exemplos é como a inevitabilidade do retorno dos ambulantes às ruas é tratada pelo poder público e lida pelos lojistas e pela imprensa como constantes ameaças. Há, de fato, frustração por todas as partes: os camelôs estão sempre vulneráveis à vigia e ação de fiscais, tal como não encontram estabilidade territorial para exercerem suas profissões, os lojistas reclamam do prejuízo econômico causado pelos ambulantes e o poder público sai enfraquecido por não conseguir apresentar e efetuar medidas de seu interesse.

Surgem alguns questionamentos quando se compara um caso ao outro: o camelódromo é uma conquista ou um cerceamento da liberdade? Ele é, por natureza, um lugar seguro

ou de produto da lógica higienista? A determinação de novos espaços específicos e exclusivos para os camelôs é, de fato, uma tentativa de ceder maior liberdade, estabilidade e menor vulnerabilidade (teoricamente) às ações dos fiscais. Por outro lado, a recorrência (ou persistência) da prática ainda que esses espaços existam não deve ser encarada de forma leviana: ela indica tanto problemas econômicos estatais e de grupos sociais específicos, quanto uma forma específica de relação com o espaço público. Os camelôs *necessitam* das calçadas e das ruas para vender seus artigos, o que não se alinha com a lógica “formal” de comércio estabelecida pela razão branca eurocêntrica.

Visto que cada lugar tem sua própria “sacralidade” (não necessariamente, mas possivelmente, religiosa) e estabelece suas próprias leis gerais, não se pode pensar, muito menos compreender, um território em sua totalidade sem antes ter uma compreensão mínima dos lugares que o compõem. “As partes no interior de uma totalidade terão no conjunto leis gerais que abriam possibilidade de entendimento da totalidade” (CAMPOS, 2014, p. 58), e isso se dá tanto pela fluidez do poder que dita as normas sociais, quanto pela invisibilidade de inscrição no território (totalidade) ou no imaginário de demandas negligenciadas ou até mesmo atacadas pelos grupos hegemônicos. Quer dizer, se as leis gerais de um território servem para a manutenção da ordem, e a normatividade dessa ordem é determinada pelas classes dominantes, então necessariamente elas foram estabelecidas em detrimento da racionalidade de outros grupos (geralmente lidos como tradicionais, agentes do atraso e da desordem). Esses outros grupos podem ainda assim (e vão) estabelecer as normas da ordem de seus próprios lugares e territórios, que serão discordantes daquelas estabelecidas na totalidade, gerando “falas do território” que darão o caráter fragmentado (mosaico) do todo. As disputas ideológicas na significação do espaço, inclusive numa mesma porção do espaço, acabam sendo inevitáveis.

Se o território expressa não só pertencimento, mas também a dimensão espacial do poder, e o processo de territorialização se dá com conflitos e a partir de interesses muitas vezes bastante distintos, refletir sobre tal processo demanda ir para além de discussões puramente estatísticas e paternalistas. Qualquer conclusão que não leve em conta aspectos subjetivos não apenas da *necessidade* da prática, como também da natureza de sua *forma*, trará apenas soluções ineficientes e frustrantes. Até porque, como nos lembra Lessa (2000),

Dada a heterogeneidade das formas de sobreviver como pobre, o atributo que parece unificá-las é a precariedade. A inserção do pobre urbano na esfera da produção foi marcada pela permanente possibilidade de ruptura e descontinuidade na percepção de rendimento. (...) Ser pobre na sociedade brasileira sempre foi perceber-se um cidadão com precários e reduzidos direitos. (...) É estar exposto a riscos específicos e aumentados (p. 292) .

De uma forma geral, o que se pode concluir é que se em África a ambulante era uma forma de presença social e cooperativismo com conflitos específicos, a partir da exploração escravista dos povos tradicionais o colonialismo e o capitalismo racial, em contextos de capitalismo racial aplicados através da institucionalidade do poder e da reprodução racista da cultura e da sociedade (e sem nunca entender de forma completa e profunda as demandas raciais presentes nos muitos brasis existentes), a ambulante e outras dimensões da vida cotidiana dos cidadãos populares foi se tornando cada vez mais precarizada a ponto de ressignificar *em parte* o significado desta prática.

É justamente o elemento da precariedade que torna impossível enxergar os ambulantes atuais como empreendedores no sentido neoliberal meritocrata muitas vezes presente no discurso do poder público. Se durante os períodos colonial e imperial havia a escravidão institucional e depois da Abolição os discursos e práticas racistas foram institucionalizados para reorganizar e sistematizar o controle social da parcela negra da população, os riscos e a vulnerabilidade social sempre fizeram parte do que antecede a elaboração de estratégias populares de sobrevivência, resistência e existência. Como Cardoso (2013) nos diz, o empreendedor *escolhe* correr riscos a partir dos seus investimentos, enquanto os trabalhadores da “informalidade” passam por riscos diversos sem que eles sejam escolhidos, sejam estes riscos econômicos (o que estimula o pontapé inicial para entrar no circuito inferior da economia urbana), sejam outros tipos de risco (vulnerabilidades fiscais, não participação nos planos de seguridade de aposentadoria, perseguições de autoridades etc.). A imagem a seguir é um outro exemplo de risco e de hostilidade impostos à população que lança mão da camelotagem.



Figura 39 - Bebê dorme na caixa de mercadorias enquanto a mãe trabalha como camelô no Largo da Glória. Jornal O Globo, 23 de dezembro de 1960. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Sobre movimentos sociais e conquistas legislativas

Para além da ACAC e sua movimentação a partir dos anos 1970 em prol dos direitos dos camelôs na área central do Rio de Janeiro, há outros exemplos de organizações sociais em atuação no mesmo campo. É de se notar, entretanto, a grande dificuldade de se achar registros sobre elas.

Em pesquisa digital, há apenas uma menção à Associação dos Pequenos Comerciantes e Ambulantes de Madureira (Apcam)⁸⁷. Nela, há a informação de que seu presidente, Bartolomeu Guimarães, fazia uma única exigência aos novos ambulantes: que eles comprovassem a necessidade financeira para que tivessem, de fato, a necessidade de adentrar no comércio de rua. Há também o Sindicato Comercio Vendedores Ambulantes, fundado em outubro de 1978; a Associação Dos Ambulantes Da Area Da

⁸⁷ Jornal O Globo, 10 de março de 1989, p. 10.

Pavuna (Acip), fundada em maio de 1993; a Associação dos Ambulantes do Mercado Popular da Rodoviária, fundada em novembro de 1999; a Associação Dos Ambulantes Do Mercado Popular Da Tijuca, fundada em 1999. Há outras onde não foi possível achar o ano de fundação, como a Associação dos Vendedores Ambulantes do Flamengo (Avaf).

O movimento mais ativo e de maior destaque na luta dos camelôs no Rio de Janeiro é o Movimento Unido dos Camelôs (MUCA), fundado em 2003, num dos piores e mais violentos períodos de ofensivas contra o trabalho dos camelôs do Centro da Cidade (como nos mostra a reportagem abaixo), como diz a própria co-fundadora e atual liderança Maria dos Camelôs (CHOQUE, 2009). Conforme apresentação do movimento em seu próprio site, “a organização representa de forma independente e autônoma o interesse dos ambulantes em toda cidade. Defendemos o direito ao trabalho e lutamos para que a Prefeitura faça um cadastramento justo e com transparência”, além de participar “de discussões e formulação de Leis para ajudar no dia a dia da categoria. Destaca-se a grande mobilização para atualizar a Lei que regulamenta o comércio ambulante no Rio de Janeiro e a que propõe a construção e legalização de depósitos para guardar nossas mercadorias”.

A 48ª batalha do ano

Camelôs e agentes voltam a se enfrentar, carro da prefeitura é queimado e 3 pessoas saem feridas

Ruben Berta, Flavio Pessoa e Luiz Ernesto Magalhães

O termômetro digital na esquina da Rua Sete de Setembro com a Avenida Rio Branco, no Centro, chegou a marcar 130 graus às 13h de ontem, quando uma picape da prefeitura foi incendiada por morteiros lançados por camelôs, no 48º confronto registrado no ano. Outro carro foi depredado pelos ambulantes, que ainda feriram dois guardas, atingiram uma mulher com estilhaços de um morteiro e quebraram a vidraça de um banco. A Polícia Militar deteve 35 suspeitos de participação no tumulto. Eles foram levados para a 1ª DP (Praça Mauá).

O confronto de ontem aconteceu no primeiro dia em que o Núcleo de Controle Urbano (NCU) da prefeitura realizava uma operação de ocupação do Centro com 22 agentes. Desde segunda-feira, quando a Guarda Municipal reforçou o efetivo na Rio Branco para evitar o comércio ilegal às vésperas do Natal, houve confrontos todos os dias.

O vice-presidente do Sindicato dos Lojistas do Comércio do Município do Rio (Sindlrio), Roberto Cury, pre-



Ambulantes clandestinos chegam a 5 mil

• Cerca de seis mil ambulantes atuam nas ruas do Centro, dos quais apenas metade tem licença da prefeitura para trabalhar em pontos como o camelódromo da Rua Uruguaiana (1.597 deles) e a Central do Brasil. No fim do ano, os clandestinos podem chegar a cinco mil, atraídos pela chance de lucrar com as vendas de Natal, segundo estimativas do diretor do Núcleo de Controle Urbano (NCU) da Secretaria municipal de Governo, Lício Costa. Os choques com a Guarda Municipal são frequentes: 80 agentes já se feriram em confrontos, principalmente no Centro e na Zona Sul.

Costa diz que um dos trechos mais lucrativos para os camelôs no Centro é a Rua Sete de Se-

CAMELÔS DETIDOS pela polícia, suspeitos de envolvimento no tumulto de ontem no Centro, são levados para a delegacia

Figura 40 - A 48ª batalha do ano. Jornal O Globo, 27 de novembro de 2003. Fonte: acervo digital do Jornal O Globo.

Uma das maiores conquistas dos camelôs foi a Lei nº 1876 de 29 de junho de 1992. Ela deve ser encarada, entretanto, apenas como um primeiro passo legislativo, pois ainda era bastante limitada. O artigo 1º desta Lei estabelecia que o comércio ambulante seria uma atividade profissional de caráter temporário. Segundo o artigo 5º, estariam habilitados para a certificação

- I. cegos, paraplégicos, mutilados e demais deficientes físicos”;
- II. os carentes, aí entendidos as pessoas físicas com idade superior a quarenta e cinco anos, os desempregados por tempo ininterrupto superior a um ano e os egressos do sistema penitenciário, condicionado o exercício da atividade ao não envolvimento em nova prática delituosa;
- III. as pessoas físicas que já exerçam atividades profissionais previstas nesta Lei na data de sua promulgação,

mas com limitação do exercício de no máximo dois anos para desempregados e egressos do sistema penitenciário. O artigo 27 define em nove incisos os tipos de produtos que poderiam ser comercializados pelos ambulantes, e apenas um deles (inc. VIII) trata de artigos alimentícios: sanduíche em geral, doce, cachorro-quente, salgado, pizza, pastel, empada, sorvete, pipoca, algodão doce, guloseima, água mineral, refrigerante, leite e seus derivados embalados, pão, fruta, legume, verdura, churro, café, chocolate, miúdos de res, ovo, amendoim confeitado, ou torrado, peixe e fruto do mar, ave ou pequenos animais abatidos e seus derivados, milho verde e batata frita. Vale notar que o inciso V do artigo 28, que trata sobre as proibições de venda, impede o comércio de qualquer “alimento preparado no local, exceto pipoca, algodão doce, amendoim, milho verde, churro, sanduíche em geral, cachorro-quente e produtos pré-fabricados para cocção em veículos apropriados”, o que significa que quitutes preparados no momento (como os das baianas no início do século XX) não estavam contemplados na Lei.

Por outro lado, há dois capítulos especiais voltados para as baianas (capítulo IV) e para os vendedores de angu (capítulo V). Chama atenção, em ambos os capítulos, a obrigatoriedade do uso de trajes específicos para os profissionais: as baianas deveriam vestir as vestes tradicionais de baianas (*ialodés*) e os vendedores de angu deveriam usar avental e gorro branco. Há também um artigo específico para ambulantes de praia (artigo 42) e capítulos voltados para ambulantes de ponta de feira (capítulo IX) e para as próprias feiras (capítulo X).

Da mesma forma, não havia autonomia espacial por parte do ambulante. Os pontos seriam definidos pelas autoridades, “o comerciante ambulante que não tiver autorização de ponto fixo somente poderá parar o tempo estritamente necessário para realizar a venda ou para a prestação de serviço profissional (artigo 56) e “por motivo de interesse público, a autoridade competente da Secretaria Municipal de Fazenda poderá, a qualquer tempo, transferir o local do ponto fixo ou de estacionamento” (artigo 57).

Avanços legislativos significativos, como a eliminação do caráter temporário da atividade da camelotagem, só vieram em 2017 – como este trabalho contempla até o ano de 2008, não adentrarei em outros detalhes.

imprensa busca costurar a realidade com seus informes e discursos e como as autoridades de contenção e repressão atuam, refletem e impõem normas da vida social e econômica que favorecem a uma perspectiva etnocêntrica e capitalista das formas de ser, enviesando totalmente o dever-ser carioca, tornando a experiência urbana de populares, principalmente indivíduos negros, uma experiência repleta de hostilidades.

A reportagem que abre essas considerações finais traz elementos dessas hostilidades em diferentes fluxos. A imagem é de uma criança envolvida com a camelotagem. A matéria supõe (e apresenta como verdade) que crianças são *obrigadas* a vender balas, doces e amendoins nas ruas, o que seria sua especialização dentro do comércio de rua. O que ocorre, na verdade, é que muitos camelôs, principalmente mulheres, acabam tendo que lançar mão de levar seus filhos para as ruas para conseguirem trabalhar e tomar conta deles ao mesmo tempo⁸⁹.

A hostilidade urbana é, a princípio, simbólica e moral

A pressuposição iluminista da exclusividade racional aos europeus não nos permite reconhecer que práticas sociais sejam produtos que, embora numa única forma, possuam um mesmo sentido. Pelo contrário: são sentidos que variam de acordo com a perspectiva adotada. Em determinados contextos, isso pode contribuir para a reprodução daquela que exerce o poder. Como consequência, observa-se um quadro de vulnerabilidades políticas (diferentes graus de acesso ao poder político) e sociais (em relação aos direitos sociais básicos – educação, trabalho, moradia e saneamento básico) produzido por um processo histórico de constituição cultural da política e da sociedade que não é propriamente democrático. Com o aprimoramento dos discursos racistas ao longo dos anos (indo do racismo explícito durante o período colonial, passando pela assimilação do discurso de democracia racial e chegando aos malabarismos argumentativos apresentados contra a implementação das cotas raciais na década de 1990), tornou-se ainda mais fácil mascarar o preconceito direcionado a símbolos e práticas – e não apenas aos corpos.

Não podemos, portanto, pensar no racismo como algo cujo objetivo é eliminar corpos negros; a eliminação desses corpos é apenas uma parte do processo. O que o capitalismo racial faz é usar da diferença estabelecida pela branquitude na normatização do

⁸⁹ Nos últimos anos tem sido recorrente a demanda de creches para atender a esse grupo específico de trabalhadores.

comportamento e das práticas sociais, de forma civilizatória, para reproduzir a si mesmo e a essas noções de civilidade – isto é, se a eliminação biológica dos negros é uma parte do processo, a outra é eliminação de todos os traços culturais considerados primitivos associados às tradições dos grupos socio-linguísticos de África.

O que procuro argumentar com este trabalho é que o agenciamento da categoria “informalidade” em relação às pequenas profissões consideradas como um atraso para o desenvolvimento econômico capitalista pela Academia e pelo poder público pode ser considerada um dos braços principais do projeto etnocida colonizador. Observar e analisar a operacionalização da valorização (ou da desvalorização) social a partir das diferenças raciais nos permite investigar de que forma essas valorizações são institucionalizadas pela branquitude, além das implicações nas relações étnico-raciais na sociedade (PULIDO, 2017). As normas sociais, políticas e econômicas que balizam o comportamento individual e/ou coletivo não foram combinadas pela diversidade que constitui a sociedade – e isso contribui para o surgimento e ampliação das desigualdades sociais.

A falta da valorização de outras possibilidades epistemológicas (na verdade, a tentativa de eliminação de qualquer uma que não seja etnocêntrica) apenas dificulta a compreensão mais completa e profunda das raízes das desigualdades sociais, das diferenças raciais contidas nas relações sociais e, conseqüentemente, da elaboração de soluções eficazes no combate a tudo isso.

Certamente há aí a possibilidade de pensar o direito à memória e as disputas de narrativas a partir dela. Ambos são importantes elementos na constituição da autoestima sociopolítica individual e coletiva justamente por permitirem uma sólida articulação de argumentos frente a um mundo que ampara os direitos sociais cada vez mais em burocracias criadas para a reprodução de privilégios e cristalização de uma forma de vida específica. Decorre disso um par de forças que atua na desestabilização e desarticulação popular: de um lado, produz-se uma ausência ou uma não-existência a partir das tentativas de derrubar os castelos cosmológicos construídos pelos povos tradicionais no imaginário coletivo. Por outro, aproveita-se dessa ausência produzida para se apropriar desses elementos e territórios para erguer novos símbolos (a construção do Museu do *Amanhã* na Pequena África do Rio de Janeiro talvez seja um

dos mais emblemáticos exemplos disso: diminuir um lugar de tanto passado e tanta importância história afrocarioca para voltar os olhos para o futuro).

Afinal, “acostumamo-nos à comparação entre aquilo que concebemos como moderno e o outro tradicional”, atribuindo sempre “movimentos fortes e acentuados às estruturas urbanas onde circulam os grupos hegemônicos”, numa visão que favorece noções de

urbanidades que difundem o ‘estado’ da ordem, do sistema simbólico e dos sentidos da vida em coletividade; são os sujeitos hegemônicos universais ou particulares que, por meio das ações mais verticais, sincrônicas, com tempos simultâneos, atuando, sobretudo, nos recortes espaciais territoriais que contam a história da sociedade, difundem valores e estabelecem as normas de condutas e validam as leis que valerão para si e para os outros (CAMPOS, 2014, p. 51-52).

Verdade é que a imposição da visão capitalista e eurocêntrica da organização da vida a partir do colonialismo e da escravidão, em contextos onde colonizadores submetem povos tradicionais à essa cosmovisão e todos vivem no mesmo espaço, provocam uma tendência de desestruturação da organização social destes últimos. Essa desestruturação se reproduz ao longo da história, submetendo gerações e gerações à necessidade de reelaborar estratégias de sobrevivência a partir dos repertórios que tem e de acordo com o contexto histórico. Ao mesmo tempo que isso remete à tradicionalidade explicada por Osiri *et al.* (2021), no sentido de pensar o presente e o futuro a partir de práticas do passado, algumas necessidades não existiriam caso não houvesse a imposição da modernidade capitalista.

A lógica de ocupação do espaço urbano é normatizada através de leis, normas, planos urbanísticos etc; essa lógica é elaborada pelos grupos que estão no poder político, o que interfere no grau de democracia das políticas públicas relacionadas ao assunto: quanto mais heterogêneo é o corpo político, maior a tendência do planejamento e da gestão serem democráticas; quanto mais homogêneo é o corpo político, menos democrático tende a serem o planejamento e a gestão urbanas, visto que a representatividade da população está menor. A proporção reflete os conflitos e tensões espaciais imanentes da cidade e geram relações socioespaciais mais ou menos complexas. São as contradições entre as políticas públicas de planejamento urbano e suas consequências na realidade socioespacial urbana (TÂNGARI, 2019).

Pensar o espaço urbano como um campo em disputa por interesses diversos (um campo de conflitos, portanto, e não apenas físicos) é trazer a lógica capitalista de organização da vida social (uma cosmovisão etnocêntrica) para o centro da discussão. Inclusive, e talvez principalmente, em suas dimensões qualitativas, e não apenas quantitativas/estatísticas. O circuito inferior da economia urbana só o é porque as atividades nela contidas não são consideradas como aproveitáveis ou assimiláveis dentro das engrenagens do pensamento (neo)liberal. Na verdade, se existem atividades que cabem num ou no outro circuito, podemos pensar também em circuitos morais onde diferentes graus de moralidade são associados a umas ou outras atividades profissionais. Ocorre, portanto, uma produção classificatória dos sujeitos urbanos, de suas práticas e territórios a partir de uma perspectiva civilizatória que não contempla qualquer possibilidade de epistemologia negra. É nesse sentido, partindo da premissa racista da lógica de produção do espaço e da cultura urbana, que as pequenas profissões historicamente realizadas pela população negra e por populares, que a ambulância se torna alvo dessa “razão urbana” – uma razão urbana que busca o embranquecimento moral da vida e do espaço em todos os sentidos possíveis -, ficando à margem do aceitável, sendo criminalizadas e constantemente submetidos às hostilidades urbanas. Reforço que não se deve concluir, de forma alguma, que isso é produto da falta de atuação do Estado no combate às desigualdades sociais. Pelo contrário: é uma atuação seletiva para controlar grupos e práticas sociais urbanos específicos⁹⁰.

Poder, vitórias, privilégios: velho pensamento e novas palavras na reprodução social do racismo

Nesse contexto, qualquer poder de indivíduos negros é diferente do dos brancos: o poder dos negros é conquistado e envolve, portanto, articulação coletiva, movimentação social e luta sociopolítica, o que necessariamente envolve a criação de uma autoestima sociopolítica que foi sistematicamente atacada ao longo da história do país desde o surgimento da escravidão como instituição social e econômica. O senso de pertencimento popular de povos tradicionais e de populares foi se tornando cada vez

⁹⁰ Podemos atribuir à modernização do espaço a relação que Santos faz entre estrutura de produção e a distribuição de investimentos do capital interno acumulado: “a acumulação doméstica de capital não pode ser considerada uma solução válida, pois não é fundamental saber em que contexto e em que direção são feitos os investimentos. As ‘barreiras particulares’ não se devem à falta de acumulação interna do capital que é cada vez mais internacional, mas sobretudo à estrutura de produção adotada, que torna impossível a utilização dos capitais formados localmente, e à má distribuição dos resultados. (...) A estreiteza do mercado não é um fator essencial do bloqueio do crescimento (...); principalmente agora que uma nova divisão do trabalho atribui aos países pobres a produção de bens de consumo correntes” (p. 29).

mais frágil, visto que suas formas de vida eram e ainda são vistas sempre como indesejáveis. Já o poder do branco é herdado e inquestionável; ele é, naturalmente, um sujeito sociopolítico, o que lhe acaba por lhe conferir *praticamente* um grau de cidadania maior que os não-brancos. A reprodução de seus privilégios é naturalizada, imposta e inquestionada.

Uma das heranças do não-acolhimento e da não-inclusão dos negros escravizados na sociedade, principalmente no mercado de trabalho, após a Abolição da Escravidão foi a marginalização sociocultural dessa massa pobre constitucionalmente recém-liberta. A distribuição das identidades raciais na divisão racial do trabalho (que, por sua vez, está dentro do sistema de produção e reprodução social capitalista) legitimou determinadas formas de exploração também racializadas, criando uma associação quase exclusiva da branquitude social com o salário e com ocupações hierarquicamente superiores da sociedade colonial. A associação de cada forma de controle de trabalho a uma raça particular como uma forma de controle social (do trabalho e da ascensão individual) se pôs de forma tão eficiente que ela vê suas heranças ainda nos dias de hoje (QUIJANO, 2005). É o que Abdias do Nascimento chama de “mito do africano livre”: a elite branca se livrou da culpa e das responsabilidades das práticas hegemônicas escravocratas e deixou negras e negros à mercê da própria sorte.

Essa massa teve de elaborar estratégias de sobrevivência e a ocupar o espaço urbano de maneira contranormativa, ou seja, que ia num caminho contrário aos padrões estabelecidos pela elite como aceitáveis. Numa tentativa de controlar essa ocupação e cercear as estratégias e partindo do princípio que indivíduos africanos ou de ascendência africana eram amorais, o trabalho foi ressignificado e a partir dali seria o caminho de tornar os indivíduos recipientes de moral.

Isso reforçou tanto a ideia de submissão dos negros à elite econômica branca, quanto a ideia de subcidadania dos negros. Essa subcidadania estaria associada ao não-reconhecimento das práticas de sobrevivência negra como algo aceitável e também ao discurso meritocrático de que “o trabalho dignifica o homem”. Estigmas classistas e racistas foram reproduzidos e ao longo do tempo naturalizados. Segundo dados levantados pelo Instituto Ethos em 2016, considerando as 500 maiores empresas brasileiras, apenas 6,3% delas possuem pessoas negras em cargos de gerência e 4,7% possuem pessoas negras em cargos executivos. O quadro é ainda mais excludente para

mulheres negras: apenas 1,6% das empresas as tem como gerentes e 0,4% as tem como executivas.

Além disso, há o racismo até mesmo no momento de entrevista de emprego, o que reforça a conclusão de que a estrutura racista da sociedade brasileira se manifesta de diversas maneiras. Segundo pesquisa realizada em 2017 pelo Instituto Etnus indica que 67% dos paulistanos negros já sentiram que deixaram de ocupar uma vaga de emprego por motivos raciais; 62% disse ter sido alvo de preconceito racial no momento da entrevista; 60% relatou racismo no ambiente de trabalho.

Isso está intimamente relacionado com a oposição modernidade x tradição imposta pelo projeto civilizatório colonial iluminista que retira de povos tradicionais qualquer traço de moralidade e de racionalidade para a organização social e econômica – esses povos seriam apenas mão-de-obra. Se de um lado temos o tripé da condição escrava de Mbembe (2018) retirando o estatuto político dos indivíduos escravizados, do outro temos Pellow (2007) apontando que uma das “essências do projeto de modernidade tem sido a separação da cultura (humana) “civilizada” da natureza”. Isto é, segundo o contrato social rousseauiano, os “selvagens” não deveriam participar da vida política da sociedade, visto que eles estavam mais próximos da natureza do que da humanidade. Nesse processo, “a violência ideológica, cultural, psicológica e física aferida a pessoas de cor” era causa e consequência por práticas sistemáticas que faziam o mesmo à natureza - estabelecia-se uma relação de dominação desta.

Por isso, é importante lembrar que

a produção das desigualdades sociais por raça, classe, gênero e nação não são aberrações ou produto de falhas do mercado. Pelo contrário, são evidência do funcionamento normal e rotineiro das economias capitalistas. Espera-se que economias de mercado modernas produzam desigualdades sociais e ambientais" (PELLOW, 2007, p. 17)

Daí a Pulido (2017) afirmar que o Estado não só não intervém eficientemente no combate ao racismo ambiental: ele não atua nesse tema de forma alguma "pois isso seria muito custoso e disruptivo para a indústria, para o sistema político e para o próprio Estado" (p. 529). O pensamento republicano, as reformas urbanas da primeira metade do século XX, o movimento eugenista, as políticas culturais dentro do discurso de democracia racial, as políticas econômicas do período ditatorial que contribuiram a concentração de renda, o boom da industrialização dessa mesma época, o aumento das

taxas de desemprego, os discursos meritocráticos que se consolidaram com a ascensão do pensamento neoliberal, períodos de recessão econômica: nada disso pode ser analisado isoladamente pois todos esses fatores contribuíram ou ainda contribuem para um pensamento social e cultura política de imobilização social e para a baixa autoestima sociopolítica de grupos precarizados. Sodré (2017) nos alerta que isso faz parte do perigo da filosofia enquanto elemento político-ideológico. Abstrair as condições e contextos espaço-temporais de desenvolvimento sociocultural, de significação do mundo e realização da vida social, é abrir uma brecha para isso através do estabelecimento da universalidade do conhecimento, da instituição de um absoluto histórico, científico e filosófico que coloca no centro a exclusividade autodeclarada de cientistas e pensadores etnocêntricos - produtores de uma matriz civilizatória que se pretende universal e hegemônica.

Todos esses fatores contribuem principalmente para uma lentíssima permeabilidade das posições de poder pela sociedade. A lógica de classificação social racista, somada a essa baixa autoestima sociopolítica, fazem com que a parcela marginalizada sociedade, cujas condições de vida são sistematicamente precarizadas e que mais dependem das lutas sociais, tenham mais dificuldade de se articularem para combater esse tipo específico de desigualdade. Atualmente, a hegemonia empresarial se mostra de tal forma que esses agentes sociais passaram a se interessar até mesmo na administração de conflitos sociais, onde “as tensões e lutas sociais permanecem, assim com a necessidade burguesa de sua contenção”. Tamanho é o poder subjetivado dessa elite social que a massa de mão-de-obra *tende* a se comportar “sob os novos padrões de relações sociais de exploração, deve[endo] reger-se por padrões empresariais, por padrões inflexíveis de concorrência, mas comportando-se de forma flexível para se ajustar às exigências do mercado” (ALMEIDA, 2006, p. 70).

Como o racismo também permeia a cultura do trabalho em suas relações, as demandas de sobrevivência numa cidade que se põe como moderna e capitalista ao longo dos anos se tornaram mais urgentes, ao mesmo tempo que a mobilidade socioeconômica se mostrou limitada. Uma das formas dessa reprodução institucional do racismo é percebida na busca por atualizações de formas jurídico-ideológicas de manutenção de hierarquias e das fantasias de controle social; outra forma é “a permanência da herança jurídico-penal da inquisição ibérica no modelo de Estado”, onde “o dogmatismo legal se contrapõe ao pluralismo jurídico, o diferente é criminalizado, o consenso é coercitivo e

utiliza-se intensamente a manipulação dos sentimentos ativados pelo episódio judicial” (p. 46-47). Das duas formas, podemos pensar no que Costa (2013) questiona sobre as conquistas dos movimentos sociais urbanos ao longo do século XX: se houve vitórias, se houve avanços, porque a noção de ordem e o funcionamento da lei continuam castigando os mesmos grupos sociais de 100 anos atrás?

Portanto, como nos lembra Sodré (2017), a hegemonia não se reproduz apenas através das instituições e instrumentos de poder. Aqueles que não estão inseridos nesses meios também permitem isso, pois são sutilmente induzidos à assimilação de uma ideia de consciência (cristã) que os fazem se perder na hegemonia. Isso contribuiu, certamente, para o paulatino distanciamento entre população negra e seus fazeres ancestrais e cosmológicos observado durante o século XX. Nota-se: é um distanciamento apenas objetivo, prático; corpos negros seguem reproduzindo uma série de práticas ancestrais, ainda que ressignificadas ao longo desse período. É o caso da centralidade da comida e do cozinha (belamente apresentado por Machado, 2021) e da música nas reuniões afetivas negras e suburbanas (lindamente observado no já citado curta “Fartura”, da diretora Yasmin Thainá), tal como é o caso do comércio popular de rua - ambulante - não só no Rio de Janeiro, mas em diversas cidades e países da América Latina onde houve escravização de mão-de-obra africana.

O caminho: a ambulante sob uma afroperspectiva

Almeida (2006) faz um breve debate sobre a ação da imprensa e dos meios de comunicação em geral, sua capitalização em cima da circulação de informações e sobre a diferença entre informar eventos e formar a opinião pública sobre eles. Existe uma abordagem praticada por eles que contribuiu para a visão de que tudo o que é “fora da lei” é crime, mas sempre a partir da ideologia burguesa; para isso, usa-se do imediatismo e do sensacionalismo como instrumentos para se alcançar a adesão da população. O problema é que alguns temas são experienciados de formas diferentes por aqueles que transmitem a informação e aqueles que as recebem - daí a relevância do destaque do fator ideológico nessa equação. A violência, por exemplo, faz parte da vida social dos setores mais vulneráveis de maneira muito mais frequente do que de setores mais privilegiados; pode-se, por assim dizer, que a mesma violência é constituinte do que adjetiva esses setores como privilegiados, tal como do que classifica aqueles como

precários - e isso impacta diretamente na leitura da realidade que se tem tanto de uma parte quanto de outra.

Essa lógica de pensamento pode ser atribuída a outros braços do poder burguês para além da imprensa: instituições políticas e burocráticas, grupos empresariais capitalistas, agentes sociais liberais e neoliberais, grupos fascistas e até linhas acadêmicas mais tradicionais e conservadoras. Daí a importância de pensar novas perspectivas epistemológicas, metodológicas e educacionais para refletir sobre a história, a produção do conhecimento e, principalmente, sobre a cultura e sobre os modos de viver populares.

É nesse sentido que Sodré (2017) diz que o pensamento nagô oferece uma configuração simbólica alternativa que afirma a existência de um “complexo paradigma civilizatório” na história nacional e na formação social, algo “diferencialmente distante do modelo europeu centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade dos signos” (p. 88). *Pensar nagô*, portanto, é uma forma de desafiar e investir numa alternativa ao modelo imposto vigente, concedendo graus de cidadania aos marginalizados por reconhecer que estes estão historicamente organizados em torno da resistência aos riscos e vulnerabilidades.

Se ambulantes (e populares de uma forma geral, principalmente a parcela negra) são vistos como escória social e classes perigosas, só os são dentro de um sistema que opera a partir de uma perspectiva significadora do mundo que o ordena dentro da razão branca etnocêntrica; só os são porque essa mesma razão branca não lhes confere o mesmo grau de cidadania atribuído aos indivíduos (e práticas) pertencentes à branquitude. A normatividade etnocêntrica e a lógica capitalista racial usam e depende das diferenças raciais construídas a bel prazer, negando projetos sociais alternativos que não se desenhem a partir da mesma perspectiva anti-tradicionista.

O próprio Milton Santos critica e nos alerta sobre o perigo de atribuir às práticas contidas no circuito inferior da economia urbana o estigma da irracionalidade. Para ele, “para poder-se rotular uma ação humana de irracional, é preciso estar em condições de provar que essa ação não possui um objetivo permanente nem um comportamento suficientemente firme para resultar em normas efetivas”, completando enfaticamente que “a atividade econômica dos pobres também funciona de acordo com uma lógica e, portanto, é racional” (2013, p. 67).

Pensar em uma afroperspectiva aplicada à ambulância, portanto, é resgatar significados ligados às tradições comerciais ancestrais, reconhece-los, reverenciá-los e usar desse processo como ferramenta de luta e transformação nos direitos sociais; reconhecer quais as heranças implícitas reproduzimos diariamente no trato social automatizado, naturalizado; estarmos sempre atentos aos desafios e limitações de aplicação desses saberes em determinados contextos – sem deixar de pensar em novos métodos e abordagens de rompimento com a bem sedimentada lógica capitalista das relações sociais e étnico-raciais e de reelaboração das formas de organização social. Construir autoestima sociopolítica e movimentar-se socialmente não deve ser visto como um ato construído a partir de métodos pertencentes a repertórios legais já estabelecidos, pois é exatamente este repertório que orienta a marginalização das atividades dos ambulantes. Não é apenas a aliança entre Estado e mercado que atuam na regulação e na constituição social, como atenta Souza (2018). É a percepção de que essas atividades são indesejáveis e criminosas que segue atravancando os avanços dos direitos sociais e de trabalho nesse tema; é a forma como ambulantes estão historicamente construídos na cultura urbana e nos discursos burgueses, a princípio forjada, certamente, dentro da lógica hierarquizante colonial, que afere a subcidadania a eles. E não há forma de lutar contra isso se não for cosmovisões e filosofias oriundas de afroperspectivas.

Só faz sentido classificar algumas atividades como “informais” dentro de um sistema que não as entende suas operações como legítimas e possíveis de cooperar na formação de uma organização social lógica. Isto é, porque deveríamos botar à margem a barganha, o tabuleiro e o pregão? Porque não se pode considerar como legítima uma negociação entre vendedor e cliente menos pautada no registro fiscal escrito e mais pautada naquela relação específica? Porque não podemos dar aval ao caráter ambulante (deslocamento espacial ou brevidade da ocupação de um ponto de venda) como algo que faça sentido no ordenamento urbano? Vejam bem: todas as respostas para estas perguntas vão partir de uma ou outra premissa cosmológica que compõem as oposições filosóficas apresentadas por Osiri *et al.* (2021).

Este é esforço principal deste trabalho: revelar que, sim, a moral é uma questão de ponto de vista, inclusive (e principalmente) nas coisas mais cotidianas e invisíveis da vida social. O que dá organicidade à vida social são as respostas individuais e coletivas às imposições hegemônicas em diferentes escalas temporais e espaciais, e isso não se

mostra quando a análise é puramente linear; é uma complexa rede de dados culturais que entram constantemente em tensão nas disputas ideológicas, e não reconhecer a historicidade e a territorialidade das coisas é dificultar o entendimento mais completo delas, como elas se reproduzem e como podemos elaborar soluções eficientes para movimentos de melhoria social e na assimilação à história oficial das trajetórias e experiências que foram paulatinamente sendo colocadas à margem do imaginário carioca.

Reconhecer e valorizar a potência das feiras populares (legalmente falando, a maior parte das feiras ocorrem em regiões da cidade fora do Centro e da Zona Sul), da Feira das Yabás e a trajetória dos camelôs e ambulantes na cidade do Rio de Janeiro são apenas alguns dos caminhos de valorização da cultura afrocarioca e de como ela é mutável, resistente, flexível – e eterna. É trazer à superfície, usando a expressão de Simas (2016), a história de uma cidade de várias Pequenas Áfricas. Frente às tantas imposições intransigentes e desrespeitosas – racistas - das classes dominantes, se a moral é um ponto de vista, é necessário mudar perspectivas filosóficas para vê-la na desobediência popular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Kola. The value of practical beliefs. In: ABIMBOLA, Kola. **Yoruba Culture: a philosophical account**. Birmingham: Iroko Academic Publishers, 2006. Cap. 5. p. 97-106. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=4G7Xv-](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=4G7Xv-wapEMC&oi=fnd&pg=PR11&dq=the+food+for+yoruba+&ots=HGtchB5PuV&sig=L4Nvq--RHtuHqvXcMnnbX81EvRs#v=onepage&q=food&f=false)

[wapEMC&oi=fnd&pg=PR11&dq=the+food+for+yoruba+&ots=HGtchB5PuV&sig=L4Nvq--RHtuHqvXcMnnbX81EvRs#v=onepage&q=food&f=false](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=4G7Xv-wapEMC&oi=fnd&pg=PR11&dq=the+food+for+yoruba+&ots=HGtchB5PuV&sig=L4Nvq--RHtuHqvXcMnnbX81EvRs#v=onepage&q=food&f=false). Acesso em: 23 set. 2021.

AL-AMIN, Muhammad. **Usman dan Fodio, o fundador do Califado de Sokoto**. 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/usman-dan-fodio-o-fundador-do-califado-de-sokoto/a-51955855>. Acesso em: 26 ago. 2021.

AMANKWAH-AYEH, Kwabena. Traditional planning elements of pre-colonial African towns. *New Contree: A journal of Historical and Human Sciences for Southern Africa*, Potchefstroom, v. 39, n. , p. 60-76, dez. 1996. Disponível em: <https://dspace.nwu.ac.za/handle/10394/5325?show=full>. Acesso em: 09 jun. 2021.

APTER, Andrew. THE BLOOD OF MOTHERS: women, money, and markets in yoruba-atlantic perspective. **The Journal Of African American History**, [S.L.], v. 98, n. 1, p. 72-98, jan. 2013. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.5323/jafriamerhist.98.1.0072>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5323/jafriamerhist.98.1.0072>. Acesso em: 18 ago. 2019.

ARAÚJO, Peu. **Nove em cada dez negros apontam racismo na contratação de trabalhador, revela pesquisa**. 2017. Disponível em: <https://noticias.r7.com/sao-paulo/nove-em-cada-dez-negros-apontam-racismo-na-contratacao-de-trabalha>. Acesso em: 09 jun. 2018.

ARANTES, Erika Bastos. Negros do Porto: trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910. In: AZEVEDO, Elciene *et al* (org.). **Trabalhadores na cidade**. Campinas: Editora Unicamp, 2009. Cap. 3. p. 107-156.

ARRAES, Jarrid. Tia Ciata. In: ARRAES, Jarrid. **Heroínas Negras brasileiras em 15 cordéis**. São Paulo: Pólen, 2017. p. 147-156.

BARBOSA, Jorge Luiz; FAUSTINI, Marcus Vinícius; SILVA, Jailson de Souza e. **O NOVO CARIOCA**. Rio de Janeiro: Mórula, 2012.

BARICKMAN, B. J.. Slave Provision Grounds in the Bahian Reconcavo, 1780-1860. **The Hispanic American Historical Review**, [S.L.], v. 74, n. 4, p. 649-687, nov. 1994.

BARROS, José D'assunção. A "construção social da cor" e a "desconstrução da diferença escrava": reflexões sobre as idéias escravistas no brasil colonial. **Opsis**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 29-54, 3 set. 2010. Universidade Federal de Goias. <http://dx.doi.org/10.5216/o.v10i1.9204>. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/9204>. Acesso em: 28 jun. 2020.

BATISTA, Vera Malaguti. O medo na cidade do Rio de Janeiro. In: VILHENA, Junia de; CASTRO, Ricardo Vieiralvez de; ZAMORA, Maria Helena (org.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 45-56.

BECKLES, Hilary McD. Black Woman and the Political Economy of Slavery. In: BECKLES, Hilary McD. **Centering Woman: gender discourses in caribbean slave society**. Kingston: Ian Randle Publishers, 1999. Cap. 1. p. 2-21.

BECKLES, Hilary. An Economic Life of Their Own: enslaved women as entrepreneurs. In: BECKLES, Hilary. **Centering Woman: gender discourses in caribbean slave society**. Kingston: Ian Randle Publishers, 1999. Cap. 9. p. 140-155.

BILAC, Olavo. **Poesias infantis**. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Francisco Alves, 1904. Disponível em: https://www.bbm.usp.br/pt-br/search/?search_term=Poesias+infantis+Olavo+bilac. Acesso em: 20 fev. 2021.

BLIER, Suzanne Preston. The African Urban Past: historical perspectives on the metropolis. In: ADJAYE, David. **Africa Architecture**. Londres: Thames And Hudson, 2012. p. 14-18. Disponível em: <https://scholar.harvard.edu/blier/publications/african-urban-past-historical-perspectives-metropolis>. Acesso em: 22 mar. 2021.

BOURDIEU, Pierre. Espaço Social e Espaço Simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. 9. ed. Campinas: Papyrus, 2008. Cap. 1. p. 13-34.

BRAH, Avtar. Diáspora, frontera e identidades transnacionais. In: BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión**. Madrir: Traficantes de Sueños, 2011. Cap. 8. p. 209-243. Disponível em: <http://www.repositorio.ciem.ucr.ac.cr/bitstream/123456789/78/1/RCIEM062.pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

BRITTOS, Valério C.; GASTALDO, Édison. Mídia, poder e controle social. **Alceu**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 7, p. 121-133, dez. 2006. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=9&infoid=>. Acesso em: 01 out. 2019.

CAMPOS, Andreelino. Movimento em estruturas "sócio-espaciais": em busca dos sujeitos subalternos. In: SILVA, Catia Antonia da; CAMPOS, Andreelino; MODESTO, Nilo Sérgio D'ávila. **Por uma geografia das existências: movimentos, ação social e produção do espaço**. Rio de Janeiro: Consequência, 2014. Cap. 2. p. 47-66.

CAMPOS, Andreelino. O quilombismo e a expansão urbana no Rio de Janeiro. In: CAMPOS, Andreelino. **Do quilombo à favela: a produção do "espaço criminalizado" no rio de janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 31-50.

CAREGNATO, Celia Elizabete; SILVA, Rosimeri Aquino da; SOARES, Guilherme de Oliveira. O desafio de trabalhar relações étnico-raciais no ensino de Ciências Sociais no Ensino Médio. In: COSTELLA, Roselane Zordan *et al* (org.). **Percursos da prática de sala de aula**. Porto Alegre: Oikos, 2016. p. 70-79. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/159659/001001168.pdf?sequence=1>. Acesso em: 26 ago. 2021.

CHIMAMANDA Adichie: o perigo de uma única história. S.I.: Ted Talks, 2009. (19 min.), son., color. Legendado. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt. Acesso em: 30 out. 2021.

CHIRIKURE, Shadreck. Shades of Urbanism(s) and Urbanity in Pre-Colonial Africa: towards afro-centred interventions. *Journal Of Urban Archaeology*, Højbjerg, v. 1, n. 1, p. 49-66, jun. 2020. Disponível em: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:10f82c93-35b2-4190-8171-186edbaba3ef>. Acesso em: 12 abr. 2021.

CHOQUE. Direção de Vladimir Seixas. Rio de Janeiro: Gumefilmes, 2009. Color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pO_nRryA0iM&list=WL&index=2&t=1s. Acesso em: 02 out. 2021.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ufsc, 1999. 456 p.

COSTA, Arthur Trindade Maranhão. **Entre a lei e a ordem**: violência e reforma nas polícias do Rio de Janeiro e Nova York. Rio de Janeiro: FGV, 2004

COSTA, Benhur Pinós da. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005. Cap. 4. p. 79-114. (Geografia Cultural).

D'ÁVILA, Jerry. O valor social da brancura no pensamento educacional da era Vargas. **Educar em Revista**, S.I., v. 21, n. 25, p. 111-126, abr. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/NStwhFpncbNLDpTmNLCGfGh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 fev. 2021.

DAAKU, K. Y.. Aspects of Precolonial Akan Economy. *The International Journal Of African Historical Studies*, Boston, v. 5, n. 2, p. 235-247, jun. 1972. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/217516>. Acesso em: 06 mar. 2021.

ENGEL, Magalí Gouveia. A Liga de Defesa Nacional e a construção da hegemonia burguesa no Brasil. **Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos**, S.I., v. 8, n. 30, p. 1-17, mar. 2010. Disponível em: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/6113>. Acesso em: 22 fev. 2021.

ENGEL, Magalí Gouveia. Os intelectuais e a liga de defesa nacional: entre a eugenia e o sanitarismo? (rj, 1916-1933). **Intellèctus**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 1-30, 04 fev. 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/27557>. Acesso em: 04 fev. 2021.

FANON, Frantz. Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008. Cap. 4. p. 83-102.

FANON, Frantz. A experiência vivida do negro. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008. Cap. 5. p. 103-127.

FANTTI, Bruna; MARTINS, Marco Antônio; NOGUEIRA, Italo. **Justiceiros de Copacabana**:: grupo decide atacar suspeitos de assaltos. grupo decide atacar suspeitos de assaltos. 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1684693-justiceiros-de-copacabana-grupo-decide-atacar-suspeitos-de-assaltos.shtml>. Acesso em: 18 out. 2020.

FERRÃO NETO, José Cardoso. Oralidade, escrita e a cidade: paisagem urbana e modos de comunicação. In: MAIA, João; HELAL, Carla Leal R. (org.). **Comunicação, arte e cultura na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012. p. 163-178.

FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. Luzes e sombras da cidade. In: MAIA, João; HELAL, Carla Leal R. (org.). **Comunicação, arte e cultura na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012. p. 197-214.

FINE, Cordelia. **Testosterona Rex**: mitos de sexo, ciência e sociedade. São Paulo: Três Estrelas, 2017. 334 p.

FONTES, Gustavo. Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio. **Griot**: Revista de Filosofia, [S.L.], v. 15, n. 1, p. 391-417, 18 jun. 2017. Griot Revista de Filosofia. <http://dx.doi.org/10.31977/griofi.v15i1.732>. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/download/732/447/>. Acesso em: 20 maio 2020.

FREITAS, Fernando Vieira de. **Das kitandas de Luanda aos tabuleiros das Terras de São Sebastião**:: conflito em torno do comércio das quitandeiras negras no rio de janeiro do século xix. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Planejamento Urbano e Regional, Instituto de Pesquisa de Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/42/teses/858668.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2019.

GARCÍA, Carlos Enrique Guzmán. Ciudades incas. Llactas, Apus y formas en la Geografía Sagrada. **Revista Investigaciones En Ciudad y Arquitectura**, Lima, v. 5, n. 1, p. 35-40, jun. 2012. Disponível em:

https://www.academia.edu/27825071/Ciudades_incas._Llactas_Apus_y_formas_en_la_Geograf%C3%ADa_Sagrada. Acesso em: 10 fev. 2020.

GEOGRAPHIES of Racial Capitalism with Ruth Wilson Gilmore – An Antipode Foundation film. Direção de Kenton Card. Produção de Kenton Card; Tony Castle. [S.I.]: Antipode Foundation, 2020. (16 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2CS627aKrJI&feature=emb_logo. Acesso em: 10 jun. 2020.

GOMES, Maria de Fatima Cabral Marques. O trabalho ambulante na globalização: resistência, lutas e alternativas para a transformação das condições de vida e trabalho. In: GOMES, Maria de Fatima Cabral Marques (org.). **Cidade, transformações do mundo do trabalho e políticas públicas**: a questão do comércio ambulante em tempos de globalização. Rio de Janeiro: Dp&A Editora, 2006. Cap. 13. p. 217-231.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas do poder. Belo Horizonte: Âyiné, 2018. 117 p.

HINDESS, Barry; HIRST, Paul. **Mode of Production and Social Formation**: an auto-critique of pre-capitalist modes of production. S.I: Palgrave Macmillan Uk, 1977.

HYMER, Stephen H.. Economic Forms in Pre-Colonial Ghana. **The Journal Of Economic History**, Cambridge, v. 30, n. 1, p. 33-50, mar. 1970. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2116722>. Acesso em: 12 nov. 2019.

KOWARICK, Lucio. Consequências históricas da escravidão. In: KOWARICK, Lucio. **Trabalho e vadiagem**: a origem do trabalho livre no brasil. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998. Cap. 1. p. 19-34.

LEONG, Nancy. Racial Capitalism. **Harvard Law Review**, Cambridge, v. 126, n. 8, p. 2153-2226, jun. 2013. Disponível em: <https://harvardlawreview.org/2013/06/racial-capitalism/>. Acesso em: 24 out. 2020.

LESSA, Carlos. A visibilidade da pobreza. In: LESSA, Carlos. **O Rio de todos os Brasis**: uma reflexão em busca de auto-estima. Rio de Janeiro: Record, 2000. Cap. 9. p. 291-344. (Coleção Metrôpoles).

LIMA, Vítor Henrique Guimarães. Saara e Mercado Popular da Uruguaiana: o comércio popular e o dever ser carioca. In: CONGRESSO INTERNACIONAL CALEIDOSCÓPIO DA CIDADE CONTEMPORÂNEA, 2., 2017, Campos de Goytacazes. **Anais [...]**. S.I.: S.I., 2017. p. 1-12. Disponível em: <http://congressointernacionalcaleidoscopio.sites.uff.br/?ddownload=368>. Acesso em: 25 out. 2020.

LIMAA, Vítor Henrique Guimarães. A herança do comércio da África pré-colonial nas práticas comerciais em Salvador e no Rio de Janeiro: continuidades e rupturas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/As Negros/As (Abpn)**, Goiânia, v. 12, n. , p. 175-199, abr. 2020. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/861?fbclid=IwAR32_o6LhH0cO5-EOcPrS-ZP12BwrKH0. Acesso em: 03 jan. 2021.

LIMAB, Vítor Henrique Guimarães. Do “espetáculo constrangedor” ao “rapa”: imprensa, naturalização da repressão e a construção da figura do camelô no imaginário carioca.. **Temporalidade**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 173-200, abr. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/19608>. Acesso em: 06 jul. 2021.

LOVEJOY, Paul E.. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da bahia. **Topoi (Rio de Janeiro)**, [S.L.], v. 1, n. 1, p. 11-44, dez. 2000. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101x001001001>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2000000100011. Acesso em: 20 set. 2020.

LOVEJOY, Paul E.. Mercadores e carregadores das Caravanas do Sudão Central, século XIX. **Tempo**, Niterói, v. 10, n. 20, p. 50-71, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-77042006000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=. Acesso em: 03 jan. 2020.

MACHADO, Taís de Sant’Anna. **Um pé na cozinha**: uma análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil. 2021. 305 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MAESTRI, Mário. **A servidão negra**. Porto Alegre: Novas Perspectivas, 1988. 152 p.

MAFRA, P. D. 2007. Camelôs Cariocas, in: VELHO, G. (org.). **Rio de Janeiro: cultura, política e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

MAIA, Rosemere. Políticas urbanas no Rio de Janeiro: requalificação, reordenamento e controle social na busca por competitividade no "mercado mundial" de. In: GOMES, Maria de Fátima Cabral Marques (org.). **Cidade, transformações no mundo do trabalho e políticas públicas: a questão do comércio ambulante em tempos de globalização**. Rio de Janeiro: Dp&A, 2006. Cap. 4. p. 62-78.

MAPAYA, Madimabe Geoff; MUGOVHANI, Ndwamato George. Musicologia comum Africana: uma epistemologia musical de perspectiva africana. **Revista Claves**, S.I., v. 9, n. 14, p. 79-98, dez. 2020. Tradução de José Balbino de Santana Júnior. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/claves/article/view/57541/32786>. Acesso em: 02 set. 2021

MARTÍN, María. **Onda de arrastões no Rio mobiliza moradores e incita ação de ‘justiceiros’**: grupos de redes sociais fervem com vídeos de assaltos e mensagens de ódio. Grupos de redes sociais fervem com vídeos de assaltos e mensagens de ódio. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/21/actualidad/1442792573_902604.html. Acesso em: 18 out. 2020.

MARTINS, Angela Maria Moreira. Ambiências que abriga o comércio informal no Rio de Janeiro: o estudo de caso do mercado popular da rua uruguaiana. In: GOMES, Maria de Fatima Cabral Marques (org.). **Cidade, transformações no mundo do trabalho e políticas públicas: a questão do comércio ambulante em tempos de globalização**. Rio de Janeiro: Dp&A Editora, 2006. Cap. 5. p. 81-103.

MATTOSO, Jorge Eduardo Levi. O Brasil frente à terceira revolução industrial. In: MATTOSO, Jorge Eduardo Levi. **A desordem do trabalho**. São Paulo: Scritta, 1995. Cap. 4. p. 121-154.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018. 71 p.

MIRANDA, Karoline Nascimento. Mulher negra, trabalho e resistência:: escravizadas, libertas e profissões no século XIX. **Epígrafe**, São Paulo, v. 7, n. 7, p. 83-96, ago. 2019.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/141487>. Acesso em: 11 abr. 2021.

MONNET, Jérôme. Do vendedor ambulante ao cliente ambulante: um modelo teórico das relações entre o comércio de rua e a metropolização. In: GOMES, Maria de Fatima Cabral Marques (org.). **Cidade, transformações no mundo do trabalho e políticas públicas**: a questão do comércio ambulante em tempos de globalização. Rio de Janeiro: Dp&A Editora, 2006. Cap. 10. p. 171-187.

NASCIMENTOa, Wamerson Flor do. Olojá: Entre encontros: exu, o senhor do mercado. **Revista das Questões**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 28-39, set. 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/16208>. Acesso em: 02 maio 2021.

NASCIMENTOb, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o "paradigma da ausência": contribuições à história social do trabalho no Brasil. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, [S.L.], v. 29, n. 59, p. 607-626, dez. 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/311503591_Trabalhadores_negros_e_o_paradigma_da_ausencia_contribuicoes_a_Historia_Social_do_Trabalho_no_Brasil. Acesso em: 13 abr. 2021.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de; FARIAS, Kelly de Lima. “Só quem sabe onde é Luanda saberá lhe dar valor”: a tradição oral como herança ancestral. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S.L.], v. 10, p. 43-64, 9 out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39887#:~:text=%E2%80%99CS%C3%B3%20quem%20sabe%20onde%20%C3%A9,Voluntas%3A%20Revista%20Internacional%20de%20Filosofia>. Acesso em: 15 out. 2021

OLIVEIRA, Vanessa dos Santos. Donas, pretas livres e escravas em Luanda (Séc. XIX). **Estudos Ibero-Americanos**, [S.L.], v. 44, n. 3, p. 447-456, 21 dez. 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/29583>. Acesso em: 25 mar. 2021.

OMOJOLA, Bode. Rhythms of the Gods: music, spirituality and social engagement in Yoruba culture. **The Journal Of Pan African Studies**. S.I., p. 232-250. jul. 2010.

Disponível em: <http://jpanafrican.org/docs/vol3no9/3.9RhythmsOfTheGods.pdf>. Acesso em: 26 out. 2021.

OSIRI, J. Kalu *et al.* Decolonizing Management and Leading Change through African Philosophy. **Glocalism**, [S.L.], v. 2021, n. 1, p. 1, 2021. Globus et Locus. <http://dx.doi.org/10.12893/gjcpi.2021.1.9>. Disponível em: https://18.135.217.234/bitstream/handle/2086/21264/GJ_2021_1_Decolonizing_Management_and_Le.pdf?sequ. Acesso em: 25 out. 2021.

PANTOJA, Selma. Três leituras e duas cidades: luana e rio de janeiro nos setecentos. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra. **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. Cap. 3. p. 99-126.

PELLOW, David Naguib. Race, Class, Environment, and Resistance. In: PELLOW, David Naguib. **Resisting Global Toxics: transnational movements for environmental justice**. Cambridge: Mit Press, 2007. p. 37-72.

PEREIRA, Sérgio Henrique da Silva. **Eugenia institucionalizada no Brasil**. 2014. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/27576/eugenia-institucionalizada-no-brasil>. Acesso em: 02 set. 2020.

PINTAUDI, Silvana Maria. Mercados públicos: vestígios de um lugar. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org.). **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2013. Cap. 9. p. 167-176.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: questões de uma antropologia sonora. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1, n. 44, p. 222-286, jan. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ra/v44n1/5345.pdf>. Acesso em: 09 set. 2020.

PINTO, Valdina. O patrimônio de uma cidade. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; ROCHA, Renata (org.). **Políticas culturais para as cidades**. Salvador: Edufba, 2010. p. 75-84. (Coleção Cult).

PULIDO, Laura. Geographies of race and ethnicity II: environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. **Progress In Human Geography**, [S.L.], v. 41, n. 4, p. 524-533, 13 maio 2016. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0309132516646495>. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/303096561_Geographies_of_race_and_ethnicity_II_Environmental_racism_racial_capitalism_and_state-sanctioned_violence. Acesso em: 22 out. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e américa latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107-130. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidad_e_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

RAJI, A. O. Y.; OLUMOH, A. O.; ABEJIDE, S. T.. Women and Their Role in the Economy of Pre-Colonial Ilorin , Northern Nigeria. **Oman Chapter Of Arabian Journal Of Business And Management Review**, [S.L.], v. 3, n. 5, p. 43-54, dez. 2013. Al Manhal FZ, LLC. <http://dx.doi.org/10.12816/0016452>. Disponível em: <https://platform.almanhal.com/Files/2/72675>. Acesso em: 12 nov. 2019.

RIO DE JANEIRO (Município). **Lei 1876/92**. Rio de Janeiro, 29 jun. 1992. Disponível em: <https://cm-rio-de-janeiro.jusbrasil.com.br/legislacao/276219/lei-1876-92>. Acesso em: 25 fev. 2021.

ROBINSON, Cedric J.. Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 28, n. 1, p. 23-56, jun. 2018. Disponível em: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1109/1472>. Acesso em: 05 jul. 2020.

ROCHA, Simone. A educação como projeto de melhoramento racial: uma análise do art. 138 da constituição de 1934. **Revista Eletrônica de Educação**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 61-73, 7 fev. 2018. FAI-UFSCar. <http://dx.doi.org/10.14244/198271992116>. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/viewFile/2116/668>. Acesso em: 25 fev. 2021.

ROSENBLATT, Brooke Stacey. **Manipulating History: the camelots du roi's campaign to quash dreyfusard monuments**. 2005. 87 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Artes, University Of Maryland, S.I, 2005. Disponível em: <https://drum.lib.umd.edu/handle/1903/2514>. Acesso em: 24 nov. 2020.

SALLES, Iraci Galvão. A política a caminho da vicilização. In: SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, progresso e a sociedade civilizada: o partido republicano paulista e a política de mão-de-obra (1870-1889)**. São Paulo: Hucitec, 1986. Cap. 1. p. 33-54. (Coleção Estudos Históricos).

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888. **Revista Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 67-84, jun. 2009. Disponível em: <http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/100/100>. Acesso em: 22 fev. 2018.

SANTOSa, Lucimar Felisberto dos. Moradas, ocupação e territórios urbanos: crioulos e africanos no rio de janeiro, 1870-1910. In: SANGLARD, Gisele; ARAĐJO, Carlos Eduardo Moreira de; SIQUEIRA, José Jorge (org.). **História urbana: memória, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Fgv Editora, 2013. p. 181-200.

SANTOSb, Milton. **Pobreza Urbana**. São Paulo: Edusp, 2013. 136 p. (Coleção Milton Santos)

SANTOS, Milton. Os dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos. In: SANTOS, Milton. **O espaço dividido**. São Paulo: Edusp, 2002. p. 29-68.

SEIGEL, Micol; GOMES, Tiago de Melo. Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 22, n. 43, p. 171-193, 2002. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-01882002000100010>.

SENNET, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SILAMBO, Micas Orlando. Xigubu: um ?microscópio? para entender músicas e lutas de matizes africanos. **Claves**, S.I., v. 9, n. 14, p. 43-78, dez. 2020. Dossiê Matizes Africanos na Música Brasileira. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/claves/article/view/57514/32767>. Acesso em: 10 out. 2021.

SILVA, Ana Paula Procopio da. Resistências negras e amefricanidade: diálogos entre clóvis moura e lélia gonzalez para o debate antirracista das relações de classe na

américa latina. **Revista Fim do Mundo**, Marília, n. 4, p. 42-59, abr. 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/11677>. Acesso em: 2021 jun. 28.

SILVA, Guilherme. **O dribble é negro**. 2016. Disponível em: <https://observatorioracialfutebol.com.br/o-dribble-e-negro/>. Acesso em: 27 set. 2020.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungú**: rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998. 118 p. (Monografia).

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Comércio, nação e gênero: as negras minas quitadeiras no rio de janeiro (1835 - 1900). **Revista Mestrado em História**, Vassouras, v. 4, n. 1, p. 55-78, 2001. Disponível em: <https://docplayer.com.br/8992990-Comercio-nacao-e-genero-as-negras-minas-quitadeiras-no-rio-de-janeiro>. Acesso em: 22 ago. 2019.

SOARES, Cecília Moreira. As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em salvador no século XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 1, n. 17, p. 57-71, jun. 1996. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856>. Acesso em: 11 ago. 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. 238 p.

SOUZA, Edson Luiz André de. Cidades de morar, cidades de sonhar. In: VILHENA, Junia de; CASTRO, Ricardo Vieiralvez de; ZAMORA, Maria Helena (org.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 11-18.

SOUZA, Juliana Teixeira. Dos usos da lei por trabalhadores e pequenos comerciantes na Corte Imperial (1870 - 1880). In: AZEVEDO, Elciene *et al.* **Trabalhadores na cidade**. Campinas: Editora Unicamp, 2009. Cap. 5. p. 189-220.

STEPHENS, Robert. **African rhythms, ideas of sin and the Hammond organ**: a brief history of gospel music's evolution. a brief history of gospel music's evolution. 2018. Disponível em: <https://theconversation.com/african-rhythms-ideas-of-sin-and-the-hammond-organ-a-brief-history-of-gospel-musics-evolution-90737>. Acesso em: 01 set. 2021.

VELLOSO, Monica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no rio de janeiro. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 207-228, jun. 1990. Disponível em: <https://academiadosamba.com.br/monografias/velloso.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2020.

WALDMAN, Maurício. A África Tradicionala Série Africanidades Nº. 15. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2017.

WHEATLEY, Paul. The Significance of Traditional Yoruba Urbanism. *Comparative Studies In Society And History*, Cambridge, v. 12, n. 4, p. 393-423, out. 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/178115>. Acesso em: 22 abr. 2021.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl *et al.* Direito penal e poder punitivo. In: ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. **Direito Penal Brasileiro, Vol. I**. Rio de Janeiro: Revan, 2017. Cap. 1. p. 33-78.

ZWEIG, Stegan. **Pequena viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2016.