



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO - PPGDSTU

ALEXANDRE SÓCRATES ARAUJO DE ALMEIDA LINS

***HABITUS CAMPONÊS-CABOCLO, PRÁTICA SOCIAL CAMELÔ:***  
duração e adaptação de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na  
Amazônia

BELÉM - PA  
2019

ALEXANDRE SÓCRATES ARAUJO DE ALMEIDA LINS

***HABITUS CAMPONÊS-CABOCLO, PRÁTICA SOCIAL CAMELÔ:***

duração e adaptação de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na  
Amazônia

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, como um requisito para obtenção do título de Doutor em Planejamento do Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro.

BELÉM - PA

2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

L759h Lins, Alexandre Sócrates Araujo de Almeida.  
Habitús camponês-caboclo, prática social camelô: : duração e adaptação de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na Amazônia / Alexandre Sócrates Araujo de Almeida Lins, . — 2019.  
411 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro  
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Camelôs. 2. Setor Informal. 3. Trabalho. 4. Amazônia. 5. Habitus. I. Título.

CDD 301.2

---

ALEXANDRE SÓCRATES ARAUJO DE ALMEIDA LINS

**HABITUS CAMPONÊS-CABOCLO, PRÁTICA SOCIAL CAMELÔ:**

duração e adaptação de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na  
Amazônia

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, como um requisito para obtenção do título de Doutor no em Planejamento do Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro

Data de avaliação: \_\_\_\_\_

Conceito: \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro.  
(PPGDSTU/NAEA/UFPA – Orientador)

---

Prof. Dra. Edna Maria Ramos de Castro.  
(PPGGP/NAEA/UFPA - Examinadora interna)

---

Prof. Dr. Silvio José de Lima Figueiredo.  
(PPGDSTU/NAEA/UFPA - Examinador interno)

---

Prof. Dra. Alda Cristina Silva da Costa  
(PPGCOM/UFPA - Examinadora externa)

---

Prof. Dr. Harley Silva.  
(PPGE/ICSA/UFPA - Examinador externo)

Aos meus pais pelos exemplos, à minha irmã pela torcida, à minha esposa pelo companheirismo fundamental e ao meu filho, que me fez ressignificar quase tudo ao meu redor.

## **AGRADECIMENTOS**

Esta tese só foi possível graças ao apoio de alguns professores do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Em primeiro lugar, agradeço à professora Edna Castro, que me ouviu, de maneira informal, ainda antes de eu submeter o projeto à seleção do programa de pós-graduação. Foram poucas palavras, mas fundamentais para a redação que eu apresentaria durante o processo seletivo. Após aprovado, tive a felicidade de conhecer meu primeiro orientador Sílvio Figueiredo, um porto seguro para mim no Naea, já que a formação dele era a que mais se assemelhava à minha, entre os professores. Ele conseguiu ver potencial no meu projeto, e teve muita paciência, mesmo diante dos meus dilemas teórico-metodológicos. Também devo muito à professora Mirleide Bahia que pôde compreender problemas pessoais que passei e que provocaram a prorrogação de prazo de defesa desta tese. Por fim, mas não menos importante, gostaria de agradecer ao Professor Fábio Castro, que acabou assumindo a orientação deste trabalho, já após a Qualificação da pesquisa. Além de nossas afinidades de longa data (Fábio já foi meu orientador antes, e somos da área da Comunicação), ele e eu tivemos a feliz coincidência de estarmos estudando a brilhante obra do Professor Francisco Costa, fato que ajudou muito no desenvolvimento desta pesquisa.

“Leve na sua memória para o resto de sua vida, as coisas boas que surgiram no meio das dificuldades. Elas serão uma prova de sua capacidade em vencer as provas e lhe darão confiança na presença divina, que nos auxilia em qualquer situação, em qualquer tempo, diante de qualquer obstáculo”.

(CHICO XAVIER)

## RESUMO

Este estudo tem como objetivo discutir a longa duração da informalidade na economia amazônica a partir de uma perspectiva cultural. As altas taxas deste fenômeno no Pará (acima da média nacional) apontam que ele não pode ser estudado a luz de uma concepção que resume a economia ao mercado. Nesse sentido, produziu-se uma pesquisa qualitativa, com orientação nas ciências humanas e sociais para demonstrar como algumas disposições culturais persistem ao longo do tempo, ao mesmo tempo em que também negociam com dinâmicas do capitalismo contemporâneo. Assim, esta tese escolheu estudar os camelôs do centro comercial de Belém. A hipótese é que esses trabalhadores urbanos compartilham um mesmo *habitus* daquilo que Costa (1994, 2009a, 2009b, 2009c, 2012a, 2012b) chamou de camponês-caboclo, e que isto pode ser a chave para entender suas disposições profissionais, especialmente as temporais. Tratou-se, assim, de demonstrar que o trabalho do camelô reencena, no ambiente urbano, aquilo que Bourdieu (2009) chama de *habitus*, enquanto sistema de disposições duráveis e incorporadas de forma pré-reflexiva. Para este trabalho, o aspecto mais importante do *habitus* camponês-caboclo compartilhado pelos trabalhadores de rua da atualidade, é uma espécie de espírito de autonomia, que desafia, há séculos, as classes dominantes. Esses trabalhadores de origem rural usaram, historicamente, sua força de trabalho para benefício próprio, usufruindo assim de recursos excedentes que não puderam ser apropriados, ao menos de forma significativa, por uma elite ou pelo Estado. Foram as condições desafiadoras da floresta amazônica que gestaram e mantiveram, por tanto tempo, esse *habitus*, que mesmo em posição de subalternidade, pôde se impor no mundo do trabalho, ainda que em posição dominada, através de um saber, que coincide com o domínio do meio ambiente. Para tentar entender em que medida esses sedimentos do camponês-caboclo estão ou não no camelô, essa pesquisa realizou 10 entrevistas no centro comercial de Belém. Ali abordou-se o trabalho camelô como um fenômeno social total, aos moldes de Mauss (2003). Contatou-se que os camelôs encarnam práticas contraditórias. São revolucionários quanto às formas de uso do espaço público, e no desejo de “controle” do tempo e do excedente que criam com o próprio trabalho, mas conservadores nos costumes. Prevalece entre eles a lógica de reprodução da família, sem que com isso deixem de possuir uma racionalidade econômica que estabelece cálculo entre tempo gasto e recursos auferidos.

Palavras-chave: Camelôs. Setor Informal. Trabalho. Amazônia. *Habitus*.

## ABSTRACT

This study aims to discuss the long duration of informality in the Amazonian economy from a cultural perspective. The high rates of this phenomenon in Pará (above the national average) point that it can not be studied in the light of a conception that summarizes the economy to the market. In this sense, a qualitative research was conducted, with orientation in the human and social sciences to demonstrate how some cultural dispositions persist through time, while also negotiating with the dynamics of contemporary capitalism. The hypothesis is that these urban workers share the same *habitus* of what Costa (1994, 2009a, 2009b, 2009c, 2012a, 2012b) called a peasant-caboclo, and that this may be the key to understanding your professional dispositions, especially the temporal ones. It was therefore tried to demonstrate that the work of the street vendor re-enacts in the urban environment what Bourdieu (2009) calls *habitus*, as a system of durable dispositions and incorporated pre-reflexively. For this work, the most important aspect of the peasant-caboclo habitus shared by today's street workers is a kind of spirit of autonomy that has defied the ruling classes for centuries. These rural workers have historically used their labor force for their own benefit, thus availing of surplus resources that could not be appropriated, at least significantly, by an elite or the state. It was the challenging conditions of the Amazonian rainforest that, for so long, created and maintained this *habitus*, which even in a position of subalternity, could be imposed in the world of work, even in a dominated position, through a knowledge that coincides with the domain of the environment. In order to understand the extent to which these sediments of the peasant-caboclo are or are not in the camelot, this research carried out 10 interviews in the commercial center of Belém, where the camelô work was approached as a total social phenomenon, according to Mauss's (2003) model. It was reported that street vendors embody contradictory practices. They are revolutionaries as to the forms of use of the public space, and in the desire of "control" of the time and the surplus that they create with the own work, but conservative in the customs. The logic of family reproduction prevails among them, without ceasing to possess an economic rationality that establishes a calculation between time spent and resources earned.

Keywords: Camelôs. Informal Sector. Job. Amazon. *Habitus*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 – Taxas de Informalidade e Formalidade – Brasil e Pará.....	16
Mapa 1 - Ruas do Centro Comercial de Belém.....	43
Mapa 2 - Bairros Cidade e Campina no final do século XVII.....	184
Mapa 3 - Planta do pântano chamado Piry, pelo capitão engenheiro João Rafael Nogueira. Data: provavelmente do final do século XVIII. ....	185
Mapa 4 - Planta de Belém entre 1631 e 1661.....	185
Foto 1 - Praça da República, Avenida Presidente Vargas. Carnaval de 1909.....	188
Figura 1 - Convite para o início das obras do Porto de Belém do Pará em 16/11/1907, assinado pelo engenheiro residente Ian Barry. Port of Pará.....	201
Foto 2 – Rua João Alfredo em 1908.....	212
Foto 3 – “Footing” na João Alfredo nos anos de 1960.....	233
Foto 4 – Rua Santo Antônio, esquina com P. Vargas nos anos de 1960.....	234
Foto 5 - População de origem camponês-cabocla no Ver-o-Peso, em 1948.....	235
Foto 6 - P. Vargas, em 1959 (cima), e João Alfredo (baixo), em 1964.....	236
Foto 7 - Presidente Vargas em 1948 (acima) e 1965 (abaixo).....	237
Foto 8 – Centro Comercial a partir da Avenida Portugal em 1965.....	239
Mapa 5 - O velho e o novo centro comercial.....	241
Foto 9 – Camelôs em frente ao Ver-o-Peso (década de 1960).....	242
Mapa 6 – Zona de Comércio e Serviços 1 (delimitada em vermelho).....	256
Figura 2 – Instalação fotográfica “Entre”.....	259
Mapa 7 - Melhores ruas para vendas, do Centro Comercial de Belém, a partir do ponto de vista dos camelôs.....	372
Mapa 8 - Origem familiar dos camelôs entrevistados (municípios paraenses).....	373
Mapa 9 - Origem familiar dos entrevistados (outros estados).....	374
Foto 10 - Cruzamento da Rua Consel. João Alfredo com Travessa Frutuoso Guimarães.....	375
Foto 11 - Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará....	375

Foto 12 – Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro.....	376
Foto 13 - Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro.....	376
Foto 14 – Camelôs do lado externo do Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.....	377
Foto 15 – Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata, entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.....	377
Foto 16 – Travessa Padre Eutíquio, entre Rua Ó de Almeida e Rua Aristides Lobo.....	378
Foto 17 - Padre Eutíquio, entre Rua 13 de Maio e Rua João Alfredo.....	378
Foto 18 – Cruzamento das avenidas Portugal e Rua Cons. João Alfredo.....	379
Foto 19 – Travessa 7 de Setembro, entre Rua 13 de maio e Rua João Alfredo.....	379

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Trabalho em via ou área pública – Pará.....	19
Tabela 2 – Perfil socioeconômico dos camelôs do Centro Comercial de Belém – 2007...19	
Tabela 3 – Dados socioeconômicos dos camelôs entrevistados.....	51
Tabela 4 - Origem familiar, religião e localização das barracas dos entrevistados.....	260
Tabela 5 - Grau de proximidade dos entrevistados com os valores do empreendedorismo.....	299
Tabela 6 – Camelôs, níveis de precariedade, complexidade e acesso a clientes.....	354

## LISTA DE SIGLAS

AACCB - Associação dos Ambulantes do Centro Comercial.

ACP - Associação Comercial do Pará.

ATICEHB - Associação dos Trabalhadores do Comércio Informal do Centro Histórico de Belém.

CCB – Centro Comercial de Belém

CDL - Câmara de Dirigentes Lojistas.

CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas

ETCO - Instituto Brasileiro de Ética Concorrencial

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

MEI – Micro Empreendedor Individual

OPAMET - Observatório Paraense do Mercado de Trabalho

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

SF – Setor Formal

SI – Setor Informal

SINDLOJAS - Sindicatos dos Lojistas do Comércio de Belém.

SINTIMIB - Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>2 DISCUSSÃO METODOLÓGICA.....</b>	<b>24</b>
<b>2.1 Errâncias metodológicas: da análise de discurso marxista à influência da antropologia urbana.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2 A influência da etnografia e da antropologia urbana.....</b>	<b>34</b>
<b>2.3 Revisão bibliográfica e fase de observação.....</b>	<b>41</b>
<b>2.4 As entrevistas.....</b>	<b>46</b>
<b>3 REFERENCIAL TEÓRICO.....</b>	<b>52</b>
<b>3.1 Setor Informal: fissuras de um conceito formulado há mais de 40 anos a partir do olhar do centro do capitalismo.....</b>	<b>52</b>
<b>3.2 Intersubjetividade: chave para entender a duração de processos sobre o mundo do trabalho na Amazônia.....</b>	<b>64</b>
<b>3.3 Entendendo o universo camelô: do método estruturalista ao conceito de <i>habitus</i>.....</b>	<b>69</b>
3.3.1 O <i>habitus</i> posto em ação: as práticas.....	78
3.3.2 O <i>habitus</i> de classe.....	80
<b>3.4 A formação do <i>habitus</i> das classes populares na Amazônia.....</b>	<b>82</b>
3.4.1 <i>Habitus</i> , Paradigmas e trajetórias tecnológicas na Amazônia.....	102
<b>3.5 Tradição oral, educação formal e disposições temporais na Amazônia.....</b>	<b>114</b>
<b>3.6 Camelôs, honra e troca de dons nos comportamentos econômicos.....</b>	<b>132</b>
<b>3.7 Mundo do trabalho na Amazônia: das tecnologias disciplinares ao controle ideológico.....</b>	<b>139</b>
<b>3.8 Urbanização, medicina social e o trabalho de rua na Amazônia.....</b>	<b>143</b>
<b>3.9 Patrimonialismo, racismo de classe e teoria da modernização <i>versus</i> estratégias de reprodução dos camelôs.....</b>	<b>153</b>
<b>3.10 <i>Habitus</i>, trajetória, posição social e sua relação com o gosto sensível.....</b>	<b>162</b>
3.10.1 A opinião política nas classes populares: uma questão de ética.....	167

<b>4 CENTRO COMERCIAL DE BELÉM E CAMELÔS.....</b>	<b>177</b>
4.1 A urbanização do bairro da Campina.....	177
4.2 O <i>habitus</i> camponês-caboclo na cidade.....	186
4.3 Da Campina ao “Comércio”: a importância do Porto e das ruas do Centro Comercial.....	201
4.4 Urbanização da Campina e o perfil do Centro Comercial de Belém.....	212
4.5 Transformações e disputas por espaço no Centro Comercial de Belém.....	229
4.6 Consolidação do mercado informal e suas fases no Centro Comercial de Belém.....	243
4.7 Do Centro Comercial ao Centro Histórico de Belém.....	253
<b>5 ANALISANDO ENTREVISTAS: A VENDA NA RUA COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL.....</b>	<b>260</b>
5.1 Camelôs e disposições temporais.....	262
5.2 Ética, família e troca de dons no mundo camelô.....	275
5.3 Sentimento de grupo e entidades representativas de camelôs.....	291
5.4 Camelôs batalhadores e empreendedores.....	297
5.5 Camelôs e formas religiosas.....	308
5.5.1 Camelôs evangélicos.....	315
5.5.2 Camelôs católicos.....	322
5.6 Camelôs, consumo de bens simbólicos e uso do tempo livre.....	326
5.7 Camelôs, julgamento político e relacionamento com o poder público.....	336
5.8 Diversidade no mundo camelô, relações com outros agentes econômicos e cartografia do Centro Comercial de Belém.....	349
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>380</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>397</b>
<b>APÊNDICE A.....</b>	<b>409</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em 2016, Belém possuía 15 mil trabalhadores atuando como camelôs, sendo cerca de 10.500 no centro comercial da capital, no bairro da Campina<sup>1</sup>. Eles atuam de diversas maneiras, que vão desde a venda sem nenhum tipo de autorização do poder público, de forma ambulante, ou “na mão<sup>2</sup>”, como eles próprios dizem, até mesmo àquelas feita em barracas. Os produtos variam muito. Vão de comidas típicas e lanches, à venda de brinquedos, jogos eletrônicos, “mídias piratas”, roupas, bolsas e artigos de armarinho. Também é comum ver esses trabalhadores prestando serviços como amolação de facas, conserto de relógios, etc. Todos fazem parte do Setor Informal da Economia, que, bem entendido, não se restringe aos camelôs, e é caracterizado por diversas atividades onde não há garantia de direitos trabalhistas e previdenciários, bem como pouca ou nenhuma regulamentação de órgãos oficiais como se verá adiante.

No Brasil, o Setor Informal ainda é tratado de forma negativa, como uma espécie de disfunção do sistema capitalista, apesar da presença marcante na economia e de muitos estudos apontarem que este faz parte da estratégia contemporânea de reprodução do capital (temática discutida no capítulo 3). Assim, para entidades como o Instituto Brasileiro de Ética Concorrencial (Etco), a economia informal deve ser tratada como “subterrânea”. Segundo o Etco, ela é nociva ao país, já que sonega impostos, evade contribuições para a seguridade social, dribla o cumprimento de leis e regulamentações trabalhistas e evita custos decorrentes das normas aplicáveis a cada atividade. Ainda de acordo com a entidade, em 2016, estima-se que a economia subterrânea, movimentou R\$ 983 bilhões, ou 16,3% do PIB nacional<sup>3</sup>.

No Pará, segundo o Relatório Estrutural Anual do Mercado de Trabalho Paraense, produzido em 2017 pelo Observatório Paraense do Mercado de Trabalho, a informalidade passou de 55%, em 2014, para 57% em 2015. Os números do fenômeno diferem dependendo da pesquisa, mas sempre mostram-se significativos no Estado. Vale destacar que esses índices já foram bem mais elevados. Como nos apontam Sousa e

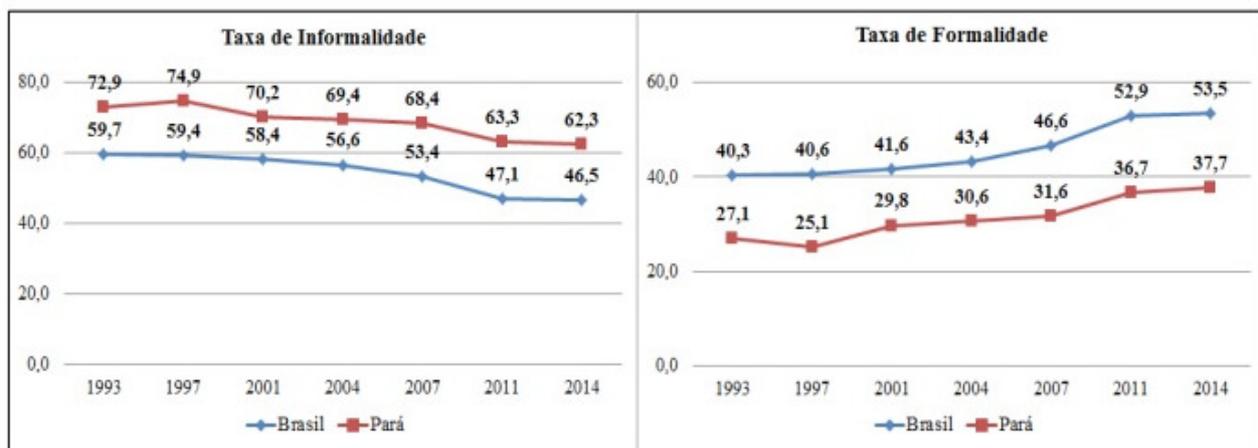
1 NASCIMENTO, Valéria. Falta de emprego empurra paraense à informalidade. Jornal Amazônia. 05.06.2016.

2 Venda de forma ambulante, sem barraca ou ponto fixo.

3 Disponível em: <http://www.etco.org.br/economia-subterranea/> Acesso em 10.12.2016.

Mathis (2016), o Pará apresenta, historicamente, taxas de informalidade<sup>4</sup> superiores às do Brasil em série que vai de 1993 a 2014. O pico no estado, segundo as autoras, foi em 1997, com impressionantes 74,9%. Nesse mesmo ano, a taxa brasileira era de 59,4%. Com o crescimento econômico, a partir da metade dos anos 2000, as taxas de informalidade no Brasil e no Pará caíram, mas sempre mantendo a distância citada. No estado, esta saiu de patamares superiores a 70% nos anos 1990, para 69,4% em 2004, até chegar a 62,3% em 2014, afirmam as autoras. Ainda segundo elas, tanto o Brasil como o Pará apresentaram tendência positiva na formalidade do trabalho, a partir de 2011. Mas se neste ano citado a taxa nacional de formalidade superou 50%, a taxa paraense ainda estava em 37,7% três anos depois, no ano de 2014.

**Gráfico 1** – Taxas de Informalidade e Formalidade – Brasil e Pará (1993-2014)



Fonte: Sousa e Mathis (2016) a partir de dados da PNAD/IBGE

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a partir da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2017, o Pará apresentou aumento de 183 mil trabalhadores autônomos entre 2012 e 2017. Esse tipo de trabalho cresceu sensivelmente desde a crise econômica brasileira de 2015.

<sup>4</sup> A taxa de informalidade corresponde ao somatório dos empregados sem carteira, trabalhadores por conta própria, não-remunerados dividido por esse somatório, acrescido os trabalhadores protegidos e empregadores. E a taxa de formalidade é o somatório dos empregadores e trabalhadores protegidos dividido por esse somatório acrescido os empregados sem carteira, trabalhadores por conta própria e não-remunerados; ou o inverso da taxa de informalidade.

Vale dizer que observando esse potencial do Setor Informal (SI), o governo brasileiro conseguiu aprovar a Lei Complementar número 128, de 19 de dezembro de 2008. Essa legislação criou condições especiais para que o trabalhador conhecido como informal pudesse se tornar um microempreendedor individual (MEI) legalizado, ou seja, é a pessoa que trabalha por conta própria e que se legaliza como pequeno empresário. Em 2018, para ser um microempreendedor individual, era necessário faturar no máximo até R\$ 81.000,00 por ano e não ter participação em outra empresa como sócio ou titular. O MEI também pode ter um empregado contratado que receba o salário mínimo ou o piso da categoria. Entre as vantagens oferecidas por essa lei está o registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), o que facilita a abertura de conta bancária, o pedido de empréstimos e a emissão de notas fiscais. Além disso, o MEI é enquadrado no Simples Nacional e fica isento dos tributos federais (Imposto de Renda, PIS, Cofins, IPI e CSLL). Com pagamento de taxas à Previdência Social e ao ICMS ou ao ISS, o Microempreendedor Individual tem acesso a benefícios como: auxílio maternidade, auxílio doença, aposentadoria, entre outros.

Segundo estatísticas oficiais, até novembro de 2018 o número de microempreendedores individuais no Brasil superou a marca dos 7,5 milhões<sup>5</sup>. No Pará, até 31 de outubro de 2018, os MEI totalizavam 162.415<sup>6</sup>. Neste mesmo período, em Belém, eles somavam 48.676<sup>7</sup>. De olhos nesses números, o governo federal tem tomado várias medidas para aumentar a arrecadação a partir do MEI. Uma delas foi a edição da Lei Complementar 147, de 7 de agosto de 2014, que incluiu os profissionais liberais no Simples Nacional. Segundo o IBGE, no entanto, mesmo após essas mudanças, o trabalho autônomo paraense apresenta baixa taxa de formalização em relação ao cenário nacional. O Pará ocupa a penúltima posição, com apenas 9,8% do total de empreendimentos que tinham empregadores por conta própria com Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas, o CNPJ. São Paulo ficou na primeira colocação com 41% das pessoas nessa situação<sup>8</sup>.

5 Disponível em <http://www.portaldoempreendedor.gov.br> Acesso em: 10.10.2018

6 Disponível em: <http://www.portaldoempreendedor.gov.br/estatisticas> Acesso em 10.10.2018

7 Ibid

8 Pesquisa domiciliar IBGE/ PNAD Contínua 2017.

Meireles Filho (2006, p. 236), citando dados do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), afirma que “entre 1996 e 2003 a renda média da população ocupada em Belém diminuiu 42% seja em função do crescimento da informalidade, seja pelos salários baixos ofertados”. Além disso, o autor aponta dados do IBGE de 2003 em que só 16,4% da população economicamente ativa do Pará era de trabalhadores formais. O autor também informa que 71,35% dos ocupados no Estado não contribuem para o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Com base em dados do IBGE de 2004, Meireles Filho (2006, p.237) informou ainda que “o analfabetismo alcança 14,1% dos paraenses e outros 32,3% são analfabetos funcionais (com menos de 4 anos de estudos e grande dificuldade de compreensão de um texto simples)”.

Importante refletir aqui que o Setor Informal da economia é um fenômeno amplo. O IBGE, por exemplo, o define como

unidades econômicas que produzem bens e serviços com o principal objetivo de gerar ocupação e rendimento para as pessoas envolvidas, operando, tipicamente, com baixo nível de organização, com alguma ou nenhuma divisão entre trabalho e capital como fatores de produção, e em pequena escala, sendo ou não formalmente constituídas. (IBGE, 2018).

O instituto também explicita quem é considerado trabalhador informal:

proprietários de negócios informais (trabalhadores por conta própria e pequenos empregadores com até 5 empregados), com 10 anos ou mais de idade, ocupados em atividades não-agrícolas e moradores de áreas urbanas. Os trabalhadores domésticos, embora pertencentes ao setor informal, não são objeto da pesquisa por considerar-se que as informações relevantes para esta categoria são exaustivamente investigadas anualmente pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD. Fica também excluída do universo da pesquisa a chamada "população de rua". Como não tem residência fixa, considera-se que deva ser objeto de pesquisa específica. Deve-se esclarecer, ainda, que o conjunto de pessoas ligadas a atividades ilegais dificilmente pode ser captado por uma pesquisa como esta (IBGE, 2018).

Esta tese, vale dizer, estudou apenas uma pequena parte do trabalho informal, formada por trabalhadores urbanos, especificamente do Centro Comercial de Belém, no bairro da Campina, e que atuam em barracas, após autorização do poder público (mais detalhes da metodologia no capítulo 2). Por hora, para que possamos dimensionar o trabalho realizado na via pública no Pará, cabe retomarmos os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2017.

Tabela 1 - Trabalho em via ou área pública - Pará

	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Pessoas ocupadas (mil)	165	166	169	180	229	212
Distribuição percentual (%)	6,4%	6,2%	6,3%	6,5%	8,4%	7,6%

Fonte: Adaptado da Pesquisa domiciliar IBGE/ PNAD Contínua 2017.

Ainda como forma de dimensionar o trabalho de rua, agora em Belém, e na área de estudo desta tese, vale aqui citar uma pesquisa sobre o perfil do ambulante que trabalha no comércio informal no Centro Comercial de Belém. Trata-se de um estudo realizado em 2007, pela Secretaria Municipal de Economia (Secom). Alguns resultados do estudo foram publicados em O Liberal do dia 28 de novembro daquele ano:

Tabela 2 – Perfil socioeconômico dos camelôs do Centro Comercial de Belém – 2007

(continuação)

Local de origem:					
Belém	Outros municípios paraenses	Municípios de outros Estados	Outro país	Sem resposta	-
1.048 – 56,07%	570 – 30,50%	240 – 12,84%	3 – 0,16%	8 – 0,43%	-
Idade					
16 a 21	21 a 30	Mais de 30 a 40	Mais de 40 a 50	Mais de 50 a 60	Mais de 60
128 – 6,85%	402 – 21,51%	593 – 31,73%	423 – 22,63%	219 – 11,72%	104 – 5,56%
Quanto ganham					
Até um salário mínimo	Mais de 1 até 3 salários mínimos	Mais de 3 até 6 salários mínimos	Mais de 6 até 9 salários mínimos	Mais de 9 salários mínimos	-
384 – 20,55%	1.334 – 71,38%	129 – 6,9%	10 – 0,54%	12 – 0,64%	-

Tabela 2 – Perfil socioeconômico dos camelôs do Centro Comercial de Belém – 2007

(conclusão)

O que faziam antes da informalidade

Assalariado do setor público	Assalariado do setor privado	Emprego remunerado por produção	Trabalho por conta própria	Proprietário de empresa	Empregado doméstico	Dona de casa	Aposentado	Estudante	Vivia de renda	Desempregado	Outro
57 – 3,05%	697 – 37,29%	45 – 2,41%	237 – 12,68%	2 – 0,11%	72 – 3,85%	49 – 2,62%	2 – 0,11%	89 – 10,11%	2 0,11%	344 – 18,41%	173 – 9,26%

Fonte: Secon. Desenho socioeconômico da população de ambulantes que pratica o comércio informal no Centro Histórico de Belém. Ano: 2007. Amostra: 2.400 ambulantes. Tabulados 1.869.

Dos dados acima, o que mais chama a atenção é que mais de 70% dos ambulantes tinham renda média de até três salários e provavelmente por isso, 49% deles não queriam sair da informalidade. Além disso, 67,5% tinham casa própria, contra 16,59% que moravam de aluguel e 12,2% que ainda residiam com a família. A maioria era de homens 68,38% contra 31,62% de mulheres. Cerca de 79% deles eram chefes de família e somente 7,17% exerciam outra atividade remunerada. Um dado preocupante mostrava a baixa escolaridade do grupo. Assim, naquela época, 44% não tinham completado o ensino fundamental, 76% não concluíram o ensino médio e 2,51% nunca frequentaram a escola. Apesar da baixa escolaridade, seis ambulantes, ou 0,32%, revelaram ter o terceiro grau completo. Dos entrevistados, 71,11% declararam não ter desejo de voltar ao seu último trabalho, contra 15,46%, que desejavam retornar à última ocupação. A maioria trabalhava de 8 a 18 horas diariamente, todos os dias da semana.

Outros pesquisadores como Sena (2002) e Pires (2014) também apresentam dados que ajudam a compreender melhor o perfil dos vendedores do centro comercial de Belém:

A maioria dos trabalhadores ambulantes, 49,1% é natural de Belém, 33,95% são do interior do Estado do Pará e 17,0% são originários de outros Estados (...) Quando se agregam aos trabalhadores naturais de Belém aqueles que são do

interior do Estado, a parcela de vendedores formada por paraenses passa a representar 83% dos trabalhadores ambulantes. (SENA, 2002, p. 133)

Já segundo Pires (2015), da segunda metade dos anos 1980 até o início dos anos 1990 a informalidade cresceu 94% no Centro Comercial de Belém. De 1991 a 1997, cresceu 54%. De 1997 a 2006, cresceu 59%. Ele afirmou ainda que de 1991 a 2007, houve um crescimento de 54% de trabalhadores nesta atividade<sup>9</sup>.

O que se pode tirar de ensinamento desses dados é que as atividades informais estão ligadas à lógica de funcionamento do sistema capitalista e nem sempre desejam se tornar formais. Assim, mais que motivos econômicos, existem disposições culturais que também ajudam a explicar o ingresso e permanência nesse tipo de trabalho. O que é importante fixar é que o Setor Informal (SI) da economia é um tipo de estratégia utilizada tanto pelos trabalhadores como pelo capital para se reproduzir. Não pode ser visto como uma mera concorrência desleal para atividades formais. O Setor Informal está ligado à dinâmica de desenvolvimento do Setor Formal (SF), não podendo ser analisado de forma separada ou como estrutura oposta ao SF. Na verdade o SI é subordinado ao SF, e em algumas regiões chega a ser dominante, como no Pará.

A partir dos números, pode-se perceber que mesmo em períodos de crescimento econômico no Brasil – como entre 2004 e 2008<sup>10</sup>, o Pará persistiu registrando altas taxas de informalidade, acima de acima da nacional (como mostrou-se acima). Diante disso surge a convicção de que trata-se de um fenômeno que não pode ser estudado somente à luz de uma concepção econômica que reduz a economia ao mercado, como algo que responde necessária e mecanicamente aos momentos de crescimento ou crise econômica. Nesse sentido, produziu-se um estudo qualitativo, com orientação nas ciências humanas e sociais para tentar trazer alguma luz à situação. Assim, esta tese parte da premissa de que é possível compreender melhor uma realidade que parece predominantemente econômica, com auxílio da história, bem como de uma sociologia compreensiva, e de um método de inspiração etnográfica para entender o “mundo camelô”.

9 Entrevista “Belém: os desafios e potenciais dos informais”.Jornal Diário do Pará no dia 18.01.2015. Disponível em: <http://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-316277-.html>. Acesso em 23 out, 2017

10 O país cresceu 5,2% em 2014; 2,3% em 2005, 2,9% em 2006; 5,4% em 2007 e 5,2% em 2008. Fonte: IBGE.

Ao longo das próximas páginas esta pesquisa buscou apontar a duração e adaptação de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na Amazônia. Para isso observou-se as disposições culturais que persistem ao longo do tempo e que também negociam com novas dinâmicas do capitalismo. Tratou-se, assim, de demonstrar, a partir de Bourdieu (2009), a existência de um *habitus* camelô.

A partir do contato com a obra de Costa (1994, 2009a, 2009b, 2009c, 2012a, 2012b), ainda em fase de disciplinas do Doutorado, partiu-se da hipótese de que estes trabalhadores urbanos possuem origem camponês-cabocla, e que isto poderia ser a chave para entender suas disposições profissionais, especialmente sobre o uso do tempo no trabalho e a forma de pensar o futuro, a partir do fruto da atividade profissional. Ao longo da coleta de dados, percebeu-se que a hipótese foi confirmada em boa parte das entrevistas. Bem entendido, o que esta tese tentou demonstrar foi o aspecto cultural do trabalho de camelô, mirando-o como um fenômeno social total, aos moldes de Mauss (2003), que contém formas familiares, sensíveis, religiosas e políticas. Justamente por essa opção teórico-metodológica, este trabalho não faz distinção entre economia e cultura<sup>11</sup> como se verá adiante.

Compreender a dinâmica de vida e a cultura material dos camelôs mostra-se importante porque eles são parte de um fenômeno social mais amplo, o trabalho informal, que como se apontou anteriormente, possui peso extremamente relevante na economia da capital paraense. Adianta, porém, que se é bem verdade que a partir das entrevistas,

11 Ao contrário da corrente neoclássica mais ortodoxa, onde prevalece uma matematização da economia por uma descrição dos mecanismos de mercado que explicam a formação de preços, a produção e distribuição da renda, esta tese se filia a autores que não resumem a economia ao mercado, ou seja, não separam a economia da vida. Um dos maiores expoentes dessa concepção é Karl Paul Polanyi (1886-1964). Ele fez uma crítica ao pensamento que identifica o mercado como forma histórica primordial de organização societal. Em sua obra *A Grande Transformação* (1980) ele descreve como o sistema de mercados passou a dominar todas as esferas da vida humana. Ali o autor explicou como a lei da oferta e da procura passou a determinar autonomamente a remuneração de fatores de produção. Para ele, o capitalismo e seus mercados autorregulados e a lógica de uma economia orientada para a satisfação em bens materiais, levou à desagregação da vida em comunidade, gerando a necessidade de regular e controlar esses mesmos mercados. Segundo Polanyi (1980), nas sociedades pré-capitalistas a produção e a distribuição de bens estavam socialmente melhor enraizadas em instituições sociais não mercantis, as quais geravam processos econômicos de natureza não mercantil, e regulavam os próprios mercados. Ali a economia era um resultado derivado das relações de parentesco, políticas ou religiosas. A grande transformação, descrito pelo autor, teria consistido na libertação dos mercados do controle das instituições sociais e, ao invés, na determinação da economia, das próprias instituições sociais e, tendencialmente, de todos os aspectos da vida social e humana pelos padrões da troca mercantil. Essa teoria é de extrema utilidade para a Amazônia contemporânea. É que apesar de haver um forte discurso, no senso comum, que cobra por trabalhadores aptos às demandas do mercado, a história da região é marcada pela permanência de relações pré ou não-capitalistas, ou seja, não determinadas somente pela lógica de mercado.

pode-se vislumbrar sedimentos, formas e práticas do pensamento tradicional, conservador, de uma economia arcaica, pré-capitalista, também foi constatado, contraditoriamente, um desejo de ruptura diante dessas estruturas estruturantes para a futura geração. Para os filhos, os camelôs desejam aquisição de capital cultural, como forma de distinção.

Em plano secundário, esta tese também apresentou o debate histórico (e extremamente atual) sobre os projetos voltados para arregimentação de mão de obra na região. A partir de um levantamento bibliográfico de períodos que vão das missões religiosas, passando pelo Diretório pombalino, Regime de Corpo de Trabalhadores e Ciclo da borracha, percebeu-se a recorrência ao trabalho escravo negro, bem como à servidão dos índios e mestiços na Amazônia, assim como na América Latina em geral, como aponta Quijano (2005). Isso legou ao presente uma incapacidade do poder público e do setor privado para coordenarem expressões de trabalho livre e remunerado em quantidade e qualidade suficientes para darem conta das necessidades básicas do bem comum em âmbito local. Diante disso, percebe-se uma evidente duração desses processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho que desembocam hoje no debate sobre o perfil mais adequado da mão de obra para levar a cabo os desafios como a domesticação da natureza e o uso racional desses recursos abundantes.

Feita essa breve introdução, adianta-se aqui que este trabalho está dividido em cinco capítulos. O primeiro é esta introdução, onde apresento o universo informal e dimensiono o fenômeno dos camelôs do Centro Comercial de Belém. O segundo capítulo, por sua vez, recupera toda a trajetória da pesquisa até chegar à metodologia efetivamente aplicada ao trabalho, inspirada na etnografia e na Antropologia Urbana. O terceiro apresenta o referencial teórico discutindo conceitos como Setor Informal, intersubjetividade, *habitus*, paradigmas e trajetórias tecnológicas, todos fundamentais para a análise das entrevistas com os camelôs. Já o quarto capítulo aborda tanto os processos estruturais econômicos e políticos que influenciaram a formação urbana do Centro Comercial de Belém, quanto como esses processos também foram alterados pela dinâmica social própria do espaço urbano. Por fim, o quinto e último capítulo realiza a análise das entrevistas com 10 camelôs do Centro Comercial de Belém na perspectiva de que o trabalho deles é um fenômeno social total (Mauss, 2003), que carrega formas religiosas, morais, sensíveis, políticas e familiares.

## **2 DISCUSSÃO METODOLÓGICA**

### **2.1 Errâncias metodológicas: da análise de discurso marxista à influência da antropologia urbana**

Desde que ingressei no Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFGA), em 2014, eu tinha como objetivo estudar os camelôs do Centro Comercial de Belém (CCB). O interesse surgiu bem antes, quando estes trabalhadores foram retirados da avenida Presidente Vargas, entre o final de 2007 e início de 2008. Nessa época, aliás, eu estava morando em Manaus. Acompanhei o caso muito mais pela mídia e quando fazia visitas à capital paraense. Fiquei muito instigado ao ver como as reportagens mobilizavam as pessoas a tomarem posição, geralmente de forma acalorada. Quando se falava no assunto surgiam, automaticamente, concepções sobre categorias como trabalho, espaço público, cidade, etc. Ainda sem ter uma leitura mais aprofundada a respeito da trajetória desse grupo, eu supunha, desde então, que os camelôs representavam muito das disposições para o trabalho em Belém. Dessa maneira, assim que retornei à cidade, em 2009, submeti um projeto de pesquisa no âmbito da Faculdade Ipiranga, onde era professor do curso de Jornalismo, para estudar a cobertura jornalística sobre a retirada desses trabalhadores da via pública.

Cinco anos depois, em meu projeto de Doutorado no Naea, esta tese proporia uma análise dos diversos discursos sobre o camelôs, do século XIX ao XXI, e depois confrontaria isso com entrevistas com estes trabalhadores. Durante esse período, a pesquisa orientava-se por um referencial teórico diferente do atual, centrando-se mais na perspectiva da Análise do Discurso, em sua vertente francesa. Até ali, a ideia era utilizar autores marxistas, como Michel Pêcheux, notadamente na primeira fase de sua teoria, influenciada por Althusser. Se buscava, então, demonstrar como os discursos dos sujeitos estavam assujeitados pela ideologia dominante, desconsiderando a heterogeneidade constitutiva do sujeito e a noção de acontecimento. Na época, a ideia era associar os discursos conservadores em relação aos vendedores ambulantes do centro de Belém a uma ideologia liberal, que os estigmatizava como não-trabalhadores e empecilho a uma

cidade organizada e livre para o fluxo de pessoas e mercadorias. Tratava-se de uma interpretação parcial da primeira fase da Análise do Discurso de Pêcheux, quando este imaginava que se conseguiria superar um subjetivismo para revelar algo oculto e verdadeiro. No entanto, após conversas com meu primeiro orientador, abandonei essa perspectiva porque inconscientemente eu já partia de muitos *a priori*s e da possibilidade, ingênua, da revelação de uma verdade. Por conta dessas limitações teóricas, buscou-se outro autor de referência para a tese, chegando-se a concepção de discurso de Michel Foucault, nas obras *A Ordem do Discurso*<sup>12</sup> e *Arqueologia do Saber*<sup>13</sup>. Como nos explica Fischer (2013) este último busca “receber as coisas na sua condição e raridade simplesmente de coisas ditas”. Assim, ele recusa a busca insistente das origens, do sentido oculto das coisas. Foucault quer o dito, a coisa no nível de sua existência. Trata-se, portanto, de aceitar a diferença, pensar o outro no tempo do seu próprio pensamento, desprender-se de suposta identidade universal do humano, pois afinal somos constituídos pela diferença. Fischer (2013) lembra que o discurso em Foucault “é luta, batalha e não reflexo ou expressão de algo”. Assim, o analista do discurso deve problematizar a frágil simplificação no ato de atribuição de um sentido às palavras complexificando as relações entre o que se diz e o que se queria dizer. Ocorre que essa reorientação acabou coincidindo com o período de Qualificação da tese. Dessa maneira, não houve tempo de realizar a ida a campo para fazer as entrevistas com os camelôs.

Na Qualificação, no entanto, uma das maiores críticas ao trabalho foi, justamente, o fato da tese ainda não apresentar uma pesquisa de campo. Outra crítica foi a forma como se estava usando Foucault. Afirmou-se, na ocasião, que o uso deste autor dentro da perspectiva da Análise do Discurso era uma apropriação muito simplificadora. Sugeriu-se, à época, uma reorientação. Até decidiu-se por manter Foucault, não mais como um autor central, mas, ainda assim, importante para compreensão do ambiente social onde se desenvolveu a trajetória dos trabalhadores de rua a partir de obras como *Em Defesa da Sociedade*, *Microfísica do Poder* e *História da Sexualidade*. Tratou-se portanto, de entender os discursos sobre os camelôs a partir do que o autor francês disse sobre as tecnologias do poder, desde as disciplinares, centradas no corpo, até o biopoder, compreendido tanto como controle de população, mas, também, como estratégia que se

12FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

13FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

mantém eficaz em função de não se resumir a uma simples repressão, mas por nutrir no dominado a esperança de liberdade, através de sofisticada relação com as pulsões e o desejo.

Outra mudança a partir da Qualificação foi quanto a bibliografia utilizada para pensar o mundo do trabalho. Até então ela esta estava muito tradicional para tratar da informalidade. Sugeriu-se, assim, pensar este fenômeno não apenas a partir de definições da economia ou do direito, ou mesmo no campo da sociologia sob a ótica da resistência e/ou da opressão, mas como expressão e permanência de formas culturais. Para dar uma virada nesse sentido, a pesquisa tratou de investigar os sistemas de disposições duráveis dos trabalhadores da Amazônia, ou seja, as dimensões pré-reflexivas incorporadas como o *habitus*. Por conta disso, buscou-se um maior apoio em Bourdieu. Primeiramente em “O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais” (1979) buscou-se um aporte teórico para compreender as formas de trabalho com influência pré-capitalista, marcadas pelas trocas de dons, onde a honra é parte determinante. Por outro lado, foi necessário também aprofundar-se na noção de *habitus*, de Bourdieu, mais especificamente àquela apresentada em “O Senso Prático” (2009), como se verá detalhadamente em outra parte deste trabalho. Tratou-se, assim, de fazer uso desse conceito, que percorre boa parte da trajetória intelectual de Bourdieu. Vale dizer, que esta tese optou pela definição de *habitus* dessa fase mais antropológica de Bourdieu, ou seja, quando este demonstra como o *habitus* concede ao agente relativo poder de ação diante da estrutura. Ali trata-se de ver o *habitus* em ação, na dinâmica imprevisível do mundo prático. Esta pesquisa, portanto, não pretende usar a noção de *habitus* em uma dinâmica onde a estrutura do campo deixa pequena margem de autonomia ao agente. Dessa maneira, tão importante quanto compreender os discursos ou a trajetória dos trabalhadores ao longo da história foi buscar um instrumental teórico-metodológico para tratar das entrevistas dos camelôs, ligando passado e presente.

Como se percebe, foi somente após a defesa da Qualificação, em agosto de 2016, momento também de mudança de orientador, que cheguei a atual e definitiva feição desta tese. Desde ali, as tarefas eram muitas e o tempo passou a ficar apertado. De imediato, tratou-se de elaborar o roteiro de entrevistas e a ida a campo. Isso durou todo o segundo semestre de 2016 e o primeiro de 2017.

Outra decisão importante foi abandonar a Análise do Discurso, que se presta mais a objetos de natureza histórica. Os textos de Foucault ficaram sendo aqueles sugeridos na Qualificação, mas agora apenas para compreender a trajetória dos camelôs. Por outro lado, resolveu-se ir em direção a estratégias mais próximas da antropologia, como a etnografia<sup>14</sup>, que discutiremos mais adiante.

Por outro lado, outro autor que passou a ganhar maior evidência na pesquisa foi Francisco Costa, notadamente sua noção de eficiência reprodutiva. Ainda em fase de disciplina com este professor do NAEA, passei a suspeitar que o camelô seria a expressão contemporânea (e urbana) do que este economista chama de camponês-caboclo, uma espécie de tipo ideal cunhado por ele para descrever grupos rurais amazônicos que sempre mantiveram relação de troca de dons com a natureza, mesclando práticas do extrativismo e da agricultura. Antes de mais nada vale explicitar o sentido em que esse termo é utilizado neste trabalho. Sabe-se que o termo caboclo foi atribuído pelos portugueses no período colonial, notadamente entre a expulsão dos missionários (1770) e a Cabanagem (1830). Designava indivíduos que partilhavam padrões culturais semelhantes, como a maneira de explorar os recursos ambientais e suas crenças no ambiente encantado. Ressalte-se, porém, que apesar do termo caboclo ter ganho aderência na historiografia local, ele não deve sugerir a existência de uma identidade cabocla no sentido ontológico. Se o uso do termo caboclo é útil do ponto de vista heurístico - já que descreve um grupo que tem algumas características principais como formas de trabalho que não visam subjugar a natureza, na medida em que trocam dons com esta, e que não promovam uma separação entre economia e sociedade, já que trabalham fundamentalmente em função da reprodução familiar e de pessoas próximas como vizinhos, etc – ele também deve levar em conta que abriga contribuições de grupos muito heterogêneos como os indígenas, os negros e mestiços dos quilombos e mesmo os serigueiros nordestinos.

14 Podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo). Entendido como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final. Condição necessária para seu exercício pleno é a vinculação a escolhas teóricas, o que implica não poder ser destacada como conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas independentemente de uma discussão conceitual (MAGNANI, 2009, p. 136).

Dentro de universo camponês-caboclo descrito por Costa (2012b), identifiquei que os camelôs parecem seguir a trajetória tecnológica camponesa 2 (T2), voltada para sistemas agroflorestais, que pressupõe a preservação da natureza originária. Bem entendido, uma noção central que liga os camponeses-caboclos aos camelôs é a relação que ambos mantêm com o tempo. Tanto uns como os outros, acreditam ter alguma margem de controle do que fazem com ele. Não se trata de um tempo homogêneo, como o influenciado pela fábrica moderna, mas de um tempo carregado de sentido cultural, ligado sim aos ciclos da natureza, mas submetido, fundamentalmente, à lógica da honra dentro do grupo. Nessa lógica é necessário saber usar o tempo. Por isso, ambos (camponeses-caboclos e camelôs) valorizam isso, se orgulham disso, como uma arte. O ponto fundamental desta tese, dessa maneira, está em demonstrar a trajetória dessas disposições temporais que, portanto, estão longe de serem novas. Assim, existe, a pelo menos quatro séculos de colonização portuguesa na Amazônia, um profundo mal estar, entre as elites locais, diante da permanência desse sentimento de autonomia pelos grupos subalternizados. Isso atravessa o Grão-Pará colonial, o período imperial, os primeiros anos da República e chega ao presente. Esse tipo de disposição, aliás, só teve possibilidade de emergir e gerar sedimentos com tanta longevidade por força das circunstâncias do projeto colonial, como explica Costa (2012b). Tudo começou com o fracasso da *plantation* e a conseqüente implementação de uma economia voltada para a exportação de produtos do extrativismo. Vale dizer que essa reorientação sempre foi encarada como duplo fracasso pelas classes dominantes do século XVII: primeiramente pela agricultura ter se tornado secundária na economia (restrita a fins de abastecimento interno) e segundo por necessitar admitir que somente pelo conhecimento de um grupo colonizado (indígena) seria possível instituir uma economia de escala. Esse embate entre o endógeno e o exógeno, aliás, marcaria, para sempre a economia amazônica. A permanência da dominância extrativista sempre foi vista como uma chaga ao projeto colonial, mesmo após tentativas mais sistematizadas de implementar a agricultura como motor econômico, a exemplo das reformas pombalinas. Mais do que uma questão econômica, a dinâmica do extrativismo, com seus longos percursos pela floresta e rios, sempre manteve vivo o desejo de autonomia por parte das classes subalternizadas. Desejo que voltaria com força total nas aspirações por mudanças nas condições de trabalho no segmento popular da Cabanagem, resultando em disputas violentas como se sabe. Viu-se neste conflito, por sinal, que o não reconhecimento do trabalho mestiço fora

sempre uma questão central. Este não fora levado a sério nem pelos líderes cabanos, um dos motivos, aliás, que levaram o movimento ao fracasso<sup>15</sup>. Não à toa, uma das estratégias para acabar com a guerra civil Cabana foi a criação do Corpo de Trabalhadores, já que esta instituição era a materialização desse projeto da elite da época, ou seja, de se apropriar de uma mão de obra que insistia em se considerar autônoma e que produzia excedente a partir da atividade extrativista.

Outra experiência marcante no mundo do trabalho amazônico a favor do sentimento de autonomia das classes populares foi a formação dos quilombos. Surgidos desde o século XVIII, e ampliados no período da guerra civil cabana, estes espaços foram responsáveis por ditar muito do que seria o ritmo do camponês-caboclo da região. Como conta Castro (1998), ali prevalecia o mutirão, enquanto forma coletiva de organizar algumas atividades e a pequena produção familiar camponesa. Nesses espaços, a autora conta que havia a troca de dias, ou seja, de tempos de trabalho entre indivíduos e grupos familiares.

Aí também encontramos, como demonstram as narrativas dos negros remanescentes de quilombos no rio Trombetas e camponeses da região Bragantina, uma integração entre a vida econômica e social do grupo, onde a produção faz parte da cadeia de sociabilidade e a ela é indissociavelmente ligada, facilitando encontros interfamiliares, realização de festas, perpetuação de rituais e outras modalidades de trocas não econômicas. O sagrado é, por esta razão, “uma categoria prática e espontânea da experiência humana primitiva da natureza e da sociedade”, como assinala Godelier ao referir-se às análises sobre sociedade indígenas e certas formas de campesinato (1981). A razão dominante em nossa sociedade de classe, no entanto, tem negado historicamente esse saber prático acumulado sobre a complexidade dos ecossistemas e as formas de realizar o trabalho sobre eles (CASTRO, 1998, 7 e 8).

Castro (1998) constatou ainda que nos quilombos havia a articulação da vida ao tempo natural, com divisões entre inverno e verão; espaços da roça e da caça; economia e sociabilidade. A própria organização dos momentos do calendário anual de festas e da religiosidade, de manifestações políticas, de visitas entre comunidades e parentes levavam em consideração o regime dos rios, a reprodução das espécies, enfim, o ritmo da natureza.

O quilombo, opção limite à conquista da liberdade, no passado, é na memória de hoje, a expressão de um outro modo de vida, do trabalho em liberdade, em oposição ao trabalho escravo e ao regime de “servidão”. O reconhecimento dos

15 BEZERRA NETO, José Maia. A Cabanagem: A Revolução no Pará. In: ALVES FILHO, Armando et al. Pontos de História da Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2001a.

lugares ocupados na história do grupo, permite refazer dimensões específicas de ser e existir enquanto camponês e negro. O território é fundamental à reprodução de sua existência e a manutenção de sua identidade. A permanência nesses sítios revela os diferentes planos da organização social, importante na análise das instituições sociais do grupo, guardando semelhança com os pontos descritos por Geertz (1959) sobre a cultura enquanto uma interpretação densa. Identifica-se duas dimensões históricas e fundamentais dessa ordem comunitária. A primeira diz respeito à forma de apropriação dos recursos e a segunda, refere-se à presença de práticas de trabalho na economia agro-extrativa que articulam diversas esferas da vida social (CASTRO, 1998, p. 15)

A importância e a abrangência do campesinato de origem quilombola na Amazônia Oriental têm sido atestadas nos últimos anos em trabalhos como de Acevedo Marin e Castro (1999), onde identificaram comunidades negras rurais nas regiões: Grande Belém; Guajarina e Marajó; Bragantina e Gurupi; Tocantina; Médio Amazonas; e Trombetas e Erepecuru.

Todas essas expressões de trabalho livre e comunitário incomodaram as elites amazônicas. E a questão da mobilização de trabalhadores também reapareceu com os seringueiros na época da Borracha. Neste último período, aliás, esse sentimento de autonomia passaria por transformações após a crise de 1912. Se antes o seringueiro conciliava práticas extrativistas com pequenas plantações, depois que o ciclo da Borracha se esgotou, uma breve reorganização econômica do Pará proporcionou o surgimento de pequenas propriedades rurais familiares, o que ajudou a consolidar a face camponesa do tipo camponês-caboclo, principalmente com a contribuição nordestina, que, com o tempo, também se apropriou das práticas extrativistas. Essa possibilidade de produzir em seu próprio lote, aliás, reforçou, novamente o sentimento de autonomia desses grupos. Porém, quando o estímulo ao latifúndio ganhou força com as políticas federais de desenvolvimento regional a partir dos anos de 1950, e, principalmente com as ações dos governos militares pós-1964, as condições objetivas para a permanência desses trabalhadores no campo se tornam cada vez mais difíceis e muitos desses camponeses-caboclos vieram para Belém. Ao chegarem à cidade, eles buscaram formas de trabalho onde pudessem usar seu sistema de disposições temporais. Dessa forma, mais do que entender o camelô dentro da bibliografia tradicional dos conceitos da informalidade é necessário compreender a trajetória histórica dessas disposições pré-reflexivas incorporadas.

Ainda dentro dessa relação com o tempo, o porvir no mundo camponês-caboclo, bem como no mundo camelô, costuma ser encarado de forma ambivalente. Se por um lado é necessário ter uma postura ativa, que marca o homem honrado, o que significa que existe uma margem de autonomia para o agente, há, também, uma compreensão dominante de que o porvir não pode ser completamente controlado. Trata-se, na verdade de saber ler os sinais naturais ou metafísicos para render homenagens a um plano superior e ser merecedor de uma bênção, aos moldes da lógica dos dons e contradons, como tão bem descreveu Mauss (2003) sobre as sociedades influenciadas por formas arcaicas ou pré-capitalistas. Sobre isso suspeita-se que se trata dos sedimentos das disposições indígenas e quilombolas de reverência à natureza, mas também do intenso trabalho de cristianização da agricultura e dos valores coloniais como um todo que vêm desde as missões, que se expressa hoje no catolicismo popular. Mas essa lógica da troca de dons também têm influência moderna, como nas apropriações operadas pelo pentecostalismo ou mesmo pelo neopentecostalismo, vertente mais explicitamente ligada ao mundo econômico. É bem verdade, no entanto, que o mundo urbano e moderno está submetido a outras lógicas (além das trocas de dons) e que outras dinâmicas, como da nova informalidade, influenciam os camelôs hoje como já nos aponta Pires (2014). Segundo o autor, trata-se de uma positivação da atividade informal sob influência do neoliberalismo, onde trabalhadores como os camelôs são considerados empreendedores e que só precisam de suporte do Estado para desenvolver esse potencial.

Além disso, camponeses-caboclos e camelôs também têm em comum o fato de trabalharem, fundamentalmente, para reproduzir a própria família. Há neste tipo de trabalho um complexo sistema de troca de dádivas, que mantém clara referência à lógica pré-capitalista de trabalho. Parentes, conhecidos, vizinhos ou mesmo membros da mesma igreja costumam ter preferência na hora de estabelecer relações econômicas. Vale dizer que a pesquisa de campo também trouxe resultados surpreendentes, na medida em que mesmo atuando em função da reprodução da família, os camelôs possuem uma racionalidade econômica própria, que estabelece um cálculo entre tempo gasto e recursos auferidos. Prova disso é que se orgulham de obter rendas acima das auferidas no Setor Formal da economia.

Assim, o que busco nesta tese é demonstrar que o trabalho de camelô do centro comercial de Belém é bem mais que uma prática típica de trabalhadores pobres do meio

urbano não absorvidos pela economia formal em conjuntura de estagnação econômica. Trata-se, de uma prática que tem herança longínqua, em um *habitus* plenamente identificável: o dos camponeses-caboclos descritos por Costa (2012b)<sup>16</sup>. Esses grupos pobres vivenciaram experiências comuns no mundo do trabalho desde o Grão-Pará colonial, até a segunda metade do século XX, quando acabaram sendo empurrados<sup>17</sup> para Belém, com apoio do Estado (no âmbito estadual e federal), e hoje encarnam várias formas de trabalho informal na capital paraense.

Vale adiantar que esta tese se utiliza da perspectiva da intersubjetividade, como se verá adiante no referencial teórico, para explicar como muitos desses camponeses-caboclos descritos por Costa (2012b) puderam se tornar os camelôs de hoje. Além disso, cabe dizer que essa pesquisa se inspira no método etnográfico, apesar de não aplicá-lo propriamente em todas as suas peculiaridades.

Como já foi dito acima, este estudo só passou a ganhar os contornos definitivos a partir do ingresso de novo orientador, o professor Dr. Fábio Castro, em agosto de 2016, já após a Qualificação. Trata-se, portanto, da fase final de muitas reorientações teórico-metodológicas desde que entrei no programa como já narrado. Se é bem verdade que essa errância serviu para adquirir bagagem intelectual, o mesmo não se pode dizer para o cumprimento do prazo desta pesquisa. Creio que esse estado de dúvidas seja natural para qualquer aluno de pós-graduação, mas se torna ainda mais complexo para os alunos do NAEA, como eu, que estão diante do desafio de construir o conhecimento dentro da perspectiva da interdisciplinaridade, sendo que cada um traz, invariavelmente, uma formação disciplinar. No meu caso em particular, creio que a formação em Comunicação Social, habilitação Jornalismo, tornou necessário superar alguns desafios. O primeiro deles foi buscar um referencial teórico-metodológico para estudar os camelôs. Para ingressar no NAEA, por exemplo, me cerquei de bibliografia que pudesse estar o mais próxima possível da economia, área de tradição do núcleo. Assim, tratei de me aproximar de uma perspectiva marxista mais ortodoxa. Eu pensava, até então, que isso seria um pré-requisito para tratar as temáticas na pós-graduação. Por conta disso, deixei em

16 A compreensão de camponês-caboclo desta tese deve ser entendida em sentido alargado, para além do que o próprio Costa (2012b) chegou a desenvolver. Consideramos ainda a contribuição da agricultura de origem quilombola descrita por Acevedo Marin e Castro (1999) e a do mundo ribeirinho, apresentada por Harris (2006).

17 Sobre este processo ler: LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: Estado, Homem, Natureza. Belém: Cejup, 2004.

segundo plano estudos do passado, onde buscava tratar a dinâmica social a partir do aporte dos estudos culturais. Outro problema grave foi ter utilizado um referencial teórico dentro da comunicação que tenta institucionalizar um novo campo de estudos em torno do que seria a análise do discurso. Talvez pela urgência desse grupo em criar um aparato teórico-metodológico para analisar objetos contemporâneos, como os textos midiáticos, estes estudos acabam descontextualizando o uso de conceitos de autores importantes da filosofia e da linguística. De uma forma geral, portanto, suspeito que construir o conhecimento a partir da perspectiva da interdisciplinaridade seja um desafio complexo para quem vem de uma formação disciplinar (ainda que esteja consciente que a Comunicação Social se construiu na perspectiva da interdisciplinaridade). O que se observa, no entanto, é a necessidade que essa jovem ciência tem ainda de percorrer o sentido inverso, ou seja, buscar legitimidade pela afirmação das peculiaridades de seu próprio campo, como pode-se ver em discussões de disciplinas como Teorias da Comunicação:

Ora, se a comunicação pretende ser uma disciplina e postular um lugar ao lado de tantas outras, é preciso que ela seja mais que uma interseção passiva ou um simples efeito de diferentes orientações do saber. Trata-se então de pensar uma interdisciplinaridade que seja o fruto de uma exigência do próprio objeto, o que pressupõe a explicitação e a definição deste objeto (...) Os processos comunicativos no interior da cultura de massa constituem certamente o objeto da Comunicação, mas a característica inalienável e portanto mais própria a esta disciplina, reside na perspectiva que ela adota, ou seja, na interpretação desses processos tendo como base um quadro teórico dos meios de comunicação. Trata-se de uma leitura do social realizada a partir dos meios de comunicação, o que equivale a dizer que os meios de comunicação e cultura de massa não se opõem, nem podem ser reduzidos um ao outro, ao contrário, eles exigem uma relação de reciprocidade e complementação (MARTINO, 2007, p. 29 e 31).

Assim, como produto desses movimentos contrários, creio que isso explique em parte a minha dificuldade de encontrar, com rapidez o rumo desta pesquisa. Como já dito anteriormente, esta tese abandonou por completo a perspectiva da análise do discurso para buscar apoio de uma filosofia fenomenológica (Husserl e Heidegger), além da sociologia fenomenológica (Schutz) e compreensiva (Weber), bem como em perspectiva inspirada nas práticas antropológicas, notadamente a da etnografia, dentro da antropologia urbana. Ainda na trilha fenomenológica, a tese se utiliza da noção de *habitus* de Bourdieu, enquanto sistema de disposições incorporadas de forma pré-reflexiva. Trata-

se, bem entendido, de um estudo qualitativo, que, visa compreender pelo menos dois aspectos do universo camelô. O primeiro é de fundo histórico, ou seja, demonstrar a construção intersubjetiva, de tipos que tem muito em comum, como os camponeses-caboclos e os camelôs. Em seguida, trata-se de compreender o universo camelô contemporâneo através desses sedimentos do camponês-caboclo, bem como suas próprias particularidades, fruto de outras dinâmicas que são colocadas a este grupo em uma nova fase de acumulação o capital.

Para realizar tais empreendimentos, volto a dizer, que a noção central que norteia esta análise e que liga os camponeses-caboclos aos camelôs é a de *habitus* em Bourdieu (2009). Note-se que este conceito será discutido em profundidade no capítulo seguinte. Por hora cabe dizer que ele é vital para esta pesquisa na medida em que ajuda a entender como certas disposições dos camponeses-caboclos puderam ser transmitidas ao longo do tempo e para demonstrar como funciona esse sistema que estrutura esquemas de percepção, pensamento, práticas e representações, sem que com isso, acabe a autonomia do agente. Trata-se de uma liberdade condicionada, mas que pode mudar. É que se o *habitus* evita questionamentos, ele também pode passar por mudanças, que por sua vez, modificam seus esquemas de percepção e apreciação. Tudo isso sem intenção consciente. A noção de *habitus* tem extrema relevância para este estudo porque descreve as disposições em um nível pré-reflexivo, ou incorporadas.

Dessa maneira, este estudo visa explicar a ligação entre a trajetória dos tipos camponês-caboclo e camelô a partir da duração de reservas de experiência construídas intersubjetivamente. Bem entendido, a identificação desses sedimentos que atravessam o tempo, precisa ser feita, juntamente, com a compreensão do tipo camelô na contemporaneidade. Por conta disso, esta tese realizou uma pesquisa de campo de inspiração etnográfica, para tentar entender a complexidade do trabalho camelô na perspectiva de um fenômeno social total Mauss (2003), que possui aspectos religiosos, sensíveis, políticos, familiares, etc.

## **2.2 A influência da etnografia e da antropologia urbana**

Como se verá em detalhes, esta tese entrevistou um grupo de 12 camelôs do centro comercial de Belém. Do ponto de vista metodológico, muito mais que instrumento de

coleta de dados, esses encontros foram norteados pelo horizonte teórico-metodológico da etnografia, onde localizamos a centralidade de nossa pesquisa empírica. Nesse sentido, depois de percorrer um longo percurso, traçando, através da história do mundo do trabalho na Amazônia, a trajetória que liga o tipo camponês-caboclo ao camelô, tratou-se de buscar compreender o camelô em suas múltiplas dimensões. O desafio sempre foi estar atento aos sedimentos do processo intersubjetivo que liga o camelô às formas antigas de trabalho na região, sem que com isso se deixasse de ver aspectos novos, trazidos pelo campo, ou seja, respostas à dinâmica do mundo contemporâneo e/ou pressões exógenas.

Dentro da perspectiva fenomenológica, aliada a uma compreensão etnográfica, buscou-se trabalhar com aquilo que afeta os sentidos (sejam os dos grupos estudados ou os nossos enquanto pesquisadores), sem que isso seja escondido como erro ou falha na construção do conhecimento. Isso talvez tenha me causado uma dificuldade inicial, provavelmente pela influência de minha formação. Na tradição jornalística, onde atuo profissionalmente há mais de 10 anos, a entrevista é, geralmente, curta, com interesse bem delimitado conforme a linha editorial e o público-alvo. Só é veiculado/publicado aquilo que se refere diretamente ao assunto em questão. Raramente o contato com o entrevistado é longo e as impressões do entrevistador ou os bastidores da conversa chegam ao público. Em nossa cultura profissional atuamos como se fosse possível comunicar uma objetividade resultante desse encontro, no qual o jornalista funciona como crivo que retira essas “impurezas” subjetivas.

Na contramão das rotinas jornalísticas, portanto, essa pesquisa se inspirou na prática etnográfica, realizando entrevistas em profundidade, com roteiro flexível (deixando que a conversa pudesse se abrir a aspectos inesperados), de agosto de 2016 a junho de 2017.

Mais do que ater-se às respostas, também deu-se atenção aos silêncios, às hesitações, à linguagem não-verbal e ao comportamento dos pares e dos clientes. Além disso, a pesquisa realizou uma observação do espaço social. Dessa maneira, tentou-se se aproximar dos procedimentos que Peirano (2014) atribui a uma boa etnografia, como considerar a comunicação no contexto da situação, transformar em linguagem escrita o que foi vivido no campo e tentar evitar as predefinições, deixando que o campo renove a compreensão do objeto estudado. Nesse sentido:

hoje podemos dispensar a oposição teoria/empíria porque (...) O refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado. Ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual. (PEIRANO, 2014, p. 380).

Apesar de esperar que os dados obtidos nesta pesquisa de inspiração etnográfica, tragam alguma riqueza teórica para quem lê, sabe-se que poderão ser reavaliados, sempre permitindo nova configuração interpretativa. Como alerta Peirano (1995)

(...) toda (boa) etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais. Nela, as informações não são oferecidas apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor e que permitirão uma abordagem diversa (PEIRANO, 1995, p. 57)

Vale ressaltar que estou ciente de que esta pesquisa não pode ser considerada propriamente uma etnografia ou uma observação participante, porque o tempo dedicado ao campo não pôde ser maior, levando em conta os parâmetros dessa metodologia e tendo em vista que as visitas ao centro só foram realizadas após a Qualificação e a mudança de orientador, já com prazo exíguo de conclusão da tese. Entende-se, portanto, que apesar do esforço empreendido, uma etnografia necessita de um contato mais prolongado com os entrevistados. Magnani (2009) explica que só após uma prática etnográfica intensa é que se pode chegar ao *insight* da experiência etnográfica.

a “sacada” na pesquisa etnográfica, quando ocorre – em virtude de algum acontecimento, trivial ou não – só se produz porque precedida e preparada por uma presença continuada em campo e uma atitude de atenção viva. Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento, voltando à citação de Lévi-Strauss. Dessa discussão emergem algumas considerações: a primeira é que se deve distinguir entre “prática etnográfica” de “experiência etnográfica”: enquanto a prática é programada, contínua, a experiência é descontínua, imprevista. No entanto, esta induz àquela, e uma depende da outra (...) (MAGNANI, 2009, p. 136)

Como já se disse, mesmo nos *insights* mais brilhantes, uma etnografia ainda deixa pontos para novas interpretações. Como explica Peirano (1995) rigor analítico e ruído etnográfico não são incompatíveis nem mesmo nas melhores etnografias. Na verdade, ela

afirma que as reanálises não atestam uma falha. Ao contrário, comprovam a fecundidade teórica do trabalho etnográfico.

Dessa forma, este trabalho compreende a profundidade do que é fazer uma etnografia. Trata-se de “um método, não uma mera ferramenta de pesquisa (...) Como método, foi forjada pela antropologia ao longo da sua formação e não pode ser utilizada, sem mais, ignorando os diferentes contextos teóricos que lhe dão fundamento” (MAGNANI, 2012, p. 175).

Vale destacar aqui, no entanto, que o objetivo central deste trabalho é menos chegar ao *insight* da experiência etnográfica após uma longa e rigorosa prática de campo, e mais demonstrar o caráter intersubjetivo (histórico) da experiência do trabalho na Amazônia, sensivelmente nessa transição do rural para o urbano. Trata-se, como já dito de demonstrar alguma continuidade nas experiências das trajetórias desses grupos que sempre estiveram em posição subalterna no mundo do trabalho na região.

Além disso, cabe aqui também registrar que a etnografia costuma ser associada às análises descritivas de todos os dados possíveis de sociedades de pequena escala, “primitivas”, ágrafas ou rurais. Parte do referencial aqui utilizado, inclusive, se baseia nas experiências de Bourdieu (1979), no ritual cabila na Argélia, ou no estudo de Mauss (2003), sobre os grupos da Polinésia, Melanésia e Noroeste Americano. Como já se disse, no entanto, o grupo entrevistado nesta pesquisa, apesar de sofrer influência da economia arcaica, é urbano e também é pressionado pelas mudanças operadas pelo capitalismo contemporâneo. Vale dizer que estudos de grupos urbanos, ou seja, a etnografia aplicada a estes, ou aquilo que se chama de antropologia urbana, é um fenômeno bem antigo. É que “apesar de muitas vezes ser pensada como um desenvolvimento tardio da própria antropologia, apresenta alguns antecedentes que foram até contemporâneos àqueles da antropologia clássica voltada para os chamados povos primitivos” (MAGNANI, 2003, p. 82). Notadamente, a antropologia urbana ganhou maior evidência a partir da Escola de Chicago, já na primeira metade do século XX. Como explica Travancas (2009), as pesquisas desse grupo vão:

direcionar sua perspectiva multidisciplinar para os grandes centros urbanos (...) Antropólogos não estudarão exclusivamente sociedades indígenas ou distintas e distantes do pesquisador. Começarão a desenvolver trabalhos sobre a sua cidade, os seus bairros, os seus habitantes e suas profissões. Um de seus principais

expoentes, Robert Park (1990), sociólogo que antes de entrar para a carreira acadêmica trabalhou como o jornalista, vai entender e definir a cidade como um laboratório social. (TRAVANCAS, 2009 p. 99).

No cenário urbano, o pesquisador se depara diante de desafios de natureza diferenciada em relação aos enfrentados para compreender as comunidades tradicionais. Na cidade, a distância entre observador e “nativo” não é física nem de língua, mas exige um outro tipo de deslocamento do pesquisador, em relação à sua própria sociedade. Como disse DaMatta (1978), “vestir a capa de etnólogo é aprender (...) a transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico”. Dessa forma:

já não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésico o mundo de práticas primitivas que se deseja objetificar e inventariar, mas de descobri-las em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. O prolema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder – com etnólogo – estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os <<porquês>>) o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação. (DAMATTA, 1978, p. 5)

No Brasil, a Escola de Chicago influenciou trabalhos da Escola Livre de Sociologia e Política e na então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP, no final dos anos de 1940. Segundo Magnani (2012), os primeiros trabalhos nacionais em antropologia urbana foram realizados pelas pesquisadoras Ruth Cardoso, Eunice Durham e Gioconda Mussolini. O próprio Magnani, então orientando de Cardoso, fez pesquisas sobre as práticas de lazer nos bairros da periferia de São Paulo. Segundo Pereira (2013), a influência da Escola de Chicago pode ser percebida em Magnani na discussão das relações de sociabilidade a partir de uma perspectiva espacializada, em relação direta com os lugares e equipamentos urbanos. O autor utilizou categorias nativas dos grupos estudados (pedaço, mancha e circuito) e observou as relações de sociabilidade no contexto do bairro, como intermediário entre a casa e a rua. Magnani (2002) explica que na antropologia urbana se parte

do pressuposto de que a cidade, mais do que um mero cenário onde transcorre a ação social, é o resultado das práticas, intervenções e modificações impostas pelos mais diferentes atores (poder público, corporações privadas, associações, grupos de pressão, moradores, visitantes, equipamentos, rede viária, mobiliário urbano, eventos, etc.) em sua complexa rede de interações, trocas e conflitos. Esse resultado, sempre em processo, constitui, por sua vez, um repertório de

possibilidades que, ou compõem o leque para novos arranjos ou, ao contrário, surgem como obstáculos. Cabe à etnografia captar esse duplo movimento: [...] o que se propõe é um olhar *de perto e de dentro*, mas a partir dos arranjos dos próprios atores sociais, ou seja, das formas por meio das quais eles se avêm para transitar pela cidade, usufruir seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas – religiosidade, trabalho, lazer, cultura, participação política ou associativa etc. Esta estratégia supõe um investimento em ambos os pólos da relação: de um lado, sobre os atores sociais, o grupo e a prática que estão sendo estudados e, de outro, a paisagem em que essa prática se desenvolve, entendida não como mero cenário, mas parte constitutiva do recorte de análise. É o que caracteriza o enfoque da antropologia urbana, diferenciando-o da abordagem de outras disciplinas e até mesmo de outras opções no interior da antropologia. (MAGNANI, 2002, p. 18)

Em 1988, Magnani criou o Núcleo de Antropologia Urbana, laboratório de pesquisa de diferentes práticas culturais urbanas e também de experimentos etnográficos. No grupo ele consolidou alguns pressupostos da Escola de Chicago. O desafio é pensar as especificidades da etnografia no espaço urbano, que deve considerar a dimensão, diversidade e particularidades.

Desse modo, seria necessário articular um enfoque que seja ao mesmo tempo de longe e de fora, por apreender as relações estruturais e mais gerais, e de perto e de dentro, por preocupar-se com as atividades dos atores sociais em seu cotidiano urbano. Nem tão de longe a ponto de, justamente, não identificar a atuação desses atores, nem tão de perto a ponto de confundir-se com as práticas particulares desses interlocutores da pesquisa, ressalta Magnani. A etnografia produz, segundo essa perspectiva, o encontro de pontos de vista, o que o pesquisador tem dos fenômenos com o dos nativos, produzindo assim um novo ponto de vista, mais geral que a explicação nativa e mais denso do que a abordagem inicial da pesquisa (PEREIRA, 2013, p. 591 e 592).

Um outro dilema que surge na antropologia urbana se dá com respeito à noção de totalidade em sua dupla face: a forma como é vivida pelos atores sociais e como é percebida pelo pesquisador. Trata-se de perceber categorias vividas empiricamente e depois descrevê-las articulando-as em sistema de relações. Pereira (2013) afirma que em *Da periferia ao centro*, Magnani compreende as cidades como diversificadas e constantemente inventadas e reinventadas pelos arranjos criativos daqueles que nelas vivem nas condições socioeconômicas as mais variadas possíveis.

Magnani propõe que a antropologia, quando realizada na cidade, deve ao mesmo tempo ser na e da cidade. Preocupar-se tanto com os processos sociais que nela ocorrem quanto com o modo como esses alteram e são alterados pelos espaços urbanos. Em outras palavras, o autor afirma que as cidades, a partir das quais os antropólogos urbanos falam, não devem servir apenas de cenários para a pesquisa e, por outro lado, concomitantemente, os processos mais gerais e

estruturais que influenciam na formação das cidades, como os econômicos e políticos, não podem ser o único foco (PEREIRA, 2013, p. 593).

Ainda no tocante à antropologia urbana, uma das inspirações deste trabalho é a obra de Gilberto Velho. No hoje clássico *A Utopia urbana*, o ritmo do texto se distribuiu como o movimento de câmera de um cineasta. Começa em uma perspectiva mais ampla, descrevendo Copacabana, para depois falar dos moradores do prédio, dos vizinhos e, por fim, da ideologia e imagem da sociedade sobre o bairro. Dessa forma, à maneira da obra de Velho (1989), a estratégia desta pesquisa também foi a de fornecer informações sobre o bairro da Campina, onde fica o Centro Comercial de Belém que abriga os camelôs estudados por esta tese. Tratou-se, portanto, desde aspectos históricos, urbanísticos, demográficos, como do perfil da ocupação que gerou a configuração atual. Em seguida, buscou-se mapas sociais ou cognitivos construídos pelos agentes que frequentam o bairro, neste caso os camelôs. Outro aspecto importante foi a construção de tabelas com dados dos entrevistados, como origem familiar e grau de escolaridade. Importante mostrar aqui que o centro comercial de Belém tornou-se um centro de atração de trabalhadores e consumidores com forte relação com as cidades de tradição camponês-cabocla. No passado e ainda hoje, por exemplo, percebe-se alguns compradores de mercadorias de camelôs que as revendem no interior do Estado. Através das entrevistas de inspiração etnográfica, portanto, buscou-se demonstrar essa sociabilidade espacializada. Um desses aspectos foi estabelecer uma cartografia do centro a partir dos pontos de vista dos camelôs, entre os melhores e piores locais para venda. Estas entrevistas também foram conduzidas de maneira a mostrar que o trabalho na rua é um fenômeno social total com dimensões estéticas, políticas, familiares, morais, etc. Outros objetivos foram: demonstrar a importância da economia da honra entre os camelôs; estabelecer classificações entre os camelôs quanto aos níveis de precariedade, complexidade de seu trabalho e acesso a clientes; estabelecer classificação entre camelôs batalhadores (trabalham para reproduzir a família) e empreendedores (trabalham para reproduzir o próprio capital).

Algumas estratégias desta tese, portanto, se inspiram em Velho, na medida em que este analisa os discursos dos agentes para estabelecer um sistema de representação e classificação do mundo social e natural.

“trata-se de verificar que categorias são utilizadas, como se relacionam e hierarquizam, e os princípios que presidem esta organização” (1989;65). Trata-se,

pois, de categorização, hierarquização e organização espacial. O autor está evidenciando como o espaço social se reifica no espaço físico. (CARRICONDE, 2013, p. 198)

A obra de Velho (1989) serve de inspiração porque dimensionou e relacionou sistema de classificação e representações com o processo de estratificação. Ele verificou que categorias eram utilizadas, como se relacionavam, se hierarquizavam e os princípios que presidiam esta organização. Assim como nesta tese, ele também buscou um universo situado no meio urbano em uma sociedade complexa, tendo uma série de características heterogêneas, mas apresentando certas experiências comuns. Lá era o fato de morarem em Copacabana. Neste estudo é o de trabalharem no bairro da Campina ou melhor no Centro Comercial de Belém. No caso de Velho (1989) havia um predomínio de indivíduos *white collars*. No caso desta pesquisa há um predomínio, como já se disse, de indivíduos de origem camponês-cabocla. Nas palavras de Souza (2012), diria-se que são trabalhadores de origem rural, que no ambiente urbano viraram batalhadores, ou seja, a elite da ralé. Dessa maneira, assim como Velho (1989), trabalha-se com uma certa delimitação dos estratos sociais. Por outro lado, ao contrário de Velho, esta tese pode afirmar que em algumas situações os camelôs pensam e agem como grupo. Apesar das diferenças de grupos estudados, percebeu-se, assim como em Velho (1989) que as representações estão altamente vinculadas a sua posição na estratificação social. Assim como o autor, percebeu-se a importância do trabalho de campo para ir além das aparências e identificar os códigos do grupo estudado.

### **2.3 Revisão bibliográfica e fase de observação**

É bom que se diga que esta pesquisa fez um grande esforço para compreender a trajetória e a duração dessa experiência do trabalhador subalterno na Amazônia paraense. Antes da ida a campo, por exemplo, foi realizado um levantamento bibliográfico minucioso. Primeiramente consultou-se outras dissertações e teses sobre estes trabalhadores, onde se destacam Sena (2002) e Pires (2008 e 2014). Também foram lidos textos que abordavam as formas de trabalho na Amazônia desde a colonização ou a situação dos excluídos do mundo do trabalho, em especial Lopes (2012), Souza Junior

(2001), Bezerra Neto (2001a e 2011b), Amaral Filho (2002), Weinstein (1993) e Oliveira Filho (1979). Paralelamente consultou-se a obra de Costa (2012a), de onde esta tese retira o tipo camponês-caboclo, essencialmente na trajetória tecnológica T2, ligada a sistemas agroflorestais. Em nossa visão, camponeses-caboclos e camelôs compartilham um mesmo *habitus* ou sistema de disposições duráveis e incorporadas para o trabalho.

Para achar mais pistas dessas disposições, realizei ainda visitas às bibliotecas da Fundação Cultural do Pará; da Companhia de Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém (Codem); e do Arquivo Público do Pará em busca de legislações que tratavam, de alguma maneira, das formas de trabalho de rua em Belém. Ali foi utilizada a metodologia do contra-espelho, ou seja, uma tentativa de entender os excluídos pelos fragmentos deixados pelos grupos dominantes, sempre, é, claro, tendo o cuidado de analisar o material de forma crítica e confrontando com outras fontes. Nestas bibliotecas foram encontrados documentos produzidos pela elite da época, que se referem aos trabalhadores que vendiam produtos nas ruas como os Códigos de Postura Municipais desde a década de 1830. A pesquisa também se utilizou de reportagens de jornais que registraram a presença dos camelôs nas vias do centro comercial pelo menos desde o final do século XIX.

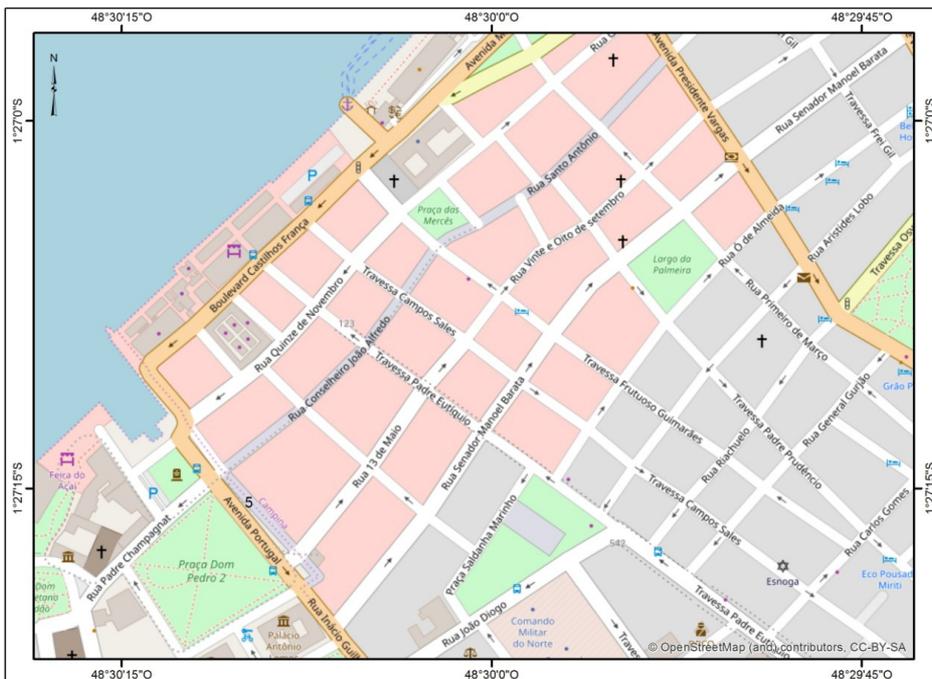
Na preparação para a entrada no campo, uma das dificuldades foi obter dados atualizados sobre o número de camelôs do centro comercial de Belém. Protocolou-se, inclusive, ofício junto à Secretaria Municipal e Economia, que cadastra e organiza esses trabalhadores na capital paraense. Ocorre que apesar de inúmeras ligações telefônicas e duas idas à sede do órgão, não se conseguiu nenhum tipo de resposta.

A partir de agosto de 2016 teve início a fase de visitas ao centro comercial. Tratou-se de uma observação sistemática visando responder propósitos preestabelecidos, ainda que não fossem rígidos. Primeiramente busquei observar quais os pontos de maior concentração de camelôs e entender a dinâmica das ruas com melhor venda. Após esse “passeio” pude observar que as ruas João Alfredo e Santo Antônio eram, sem dúvida, as mais movimentadas. Chama a atenção o fato dessas duas vias serem continuação uma da outra, e de formarem uma espécie de corredor de barracas no meio da via pública, composta por piso de paralelepípedo. O ponto que divide uma via da outra é a Travessa Frutuoso Guimarães, bem na esquina da Praça das Mercês. A Santo Antônio tem início em uma escola de mesmo nome, na confluência com a Travessa frei Gil de Vila Nova. Na

data das visitas, o trecho dessa via entre a Avenida Presidente Vargas e a Travessa 1º de Março, estava vedado à presença de camelôs por conta de um projeto de revitalização proposto pela Prefeitura de Belém. Esse quarteirão, inclusive, era vigiado por fiscais da Secretaria Municipal de Economia. A Avenida Conselheiro João Alfredo, por sua vez, termina na Avenida Portugal, próximo das praças do Relógio e D. Pedro I.

Voltando a falar das ruas com maior presença de camelôs, em seguida apareciam Padre Eutíquio, no trecho entre Avertano Rocha e Manoel Barata; e Treze de Maio, entre Avenida Portugal e Padre Eutíquio. As transversais, por sua vez, registram movimento mais tímido, como a Travessa Sete de Setembro. Observou-se, àquela altura ainda, que havia alguma concentração de camelôs no chamado Espaço Palmeira, inaugurado pela gestão do prefeito Duciomar Costa<sup>18</sup>, em 2010. Apesar disso, o local encontrava-se em situação muito precária de conservação, com muitos boxes fechados, porém com diversos permissionários na calçada, do lado de fora, ou dentro do espaço, mas só em número maior nos boxes que ficam visíveis da calçada, pela rua Senador Manoel Barata. Após essa breve apresentação, estes, foram os pontos escolhidos para ter, pelo menos, um entrevistado.

**Mapa 1** – Ruas do Centro Comercial de Belém



**Fonte:** autor (2018)

18 Duciomar Costa (1955-) é um político paraense. Foi vereador de Belém (1992 a 1993); deputado estadual (1994 a 2001), senador da república (2002 a 2003) e prefeito de Belém (2004 a 2012).

Após definir que os entrevistados seriam os que atuam nos pontos de maior movimentação do centro comercial de Belém, o segundo e decisivo desafio seria como abordar os camelôs? Primeiramente tentei identificar e abordar o vendedor ou vendedora mais extrovertido da rua. Pensei que essas pessoas que têm maior facilidade de comunicação junto aos vizinhos de barracas serviriam como bons informantes. Isso, de fato, deu certo na maioria das tentativas. Selecionado o personagem, em seguida adotei, quase sempre, a estratégia de comprar pelo menos um produto do camelô. Foi um meio de “quebrar o gelo”, mas que nem sempre deu certo. Entre tentativas bem-sucedidas e frustradas, comprei bateria para relógio, pilhas, meias, cuecas infantis, CD’s, brinquedos, pijamas infantis, bomba para garrafão de água, par de brincos e tesoura. Depois de adquirir um produto, eu me identificava e perguntava se podia fazer uma entrevista para a Universidade e observar a rotina, prometendo não atrapalhar a dinâmica de vendas, sempre parando de realizar perguntas quando uma venda ocorria.

A cada tentativa, as dificuldades foram muitas. A primeira delas foi convencer os camelôs a dar entrevistas. Talvez pela tensão permanente com a prefeitura (esses trabalhadores são possuidores apenas de uma licença precária, que pode ser revogada a qualquer momento, de forma unilateral, pelo poder municipal), muitos desconfiavam da finalidade das perguntas. Vale dizer ainda que entidades ligadas ao setor formal (Associação Comercial do Pará (ACP), Sindicatos dos Lojistas do Comércio de Belém (Sindlojas) e Câmara de Dirigentes Lojistas) frequentemente pressionam a prefeitura da capital para revitalizar prédios históricos, liberar o trânsito de veículos e retirar os camelôs das calçadas do Centro Comercial de Belém.

Um outro problema foi encontrar o melhor dia e horário para fazer as entrevistas. É que mesmo quando alguns diziam aceitar falar, logo reclamavam que estavam ocupados com o próprio trabalho. Nesse sentido, o horário da manhã, por exemplo, demonstrou ser difícil para entrevistas porque muitos trabalhadores estão arrumando as mercadorias, o que exige algum esforço físico e concentração. Em muitos casos, isso leva boa parte da manhã. Por conta disso, após várias abordagens recebi diversos pedidos para remarcar para outro dia ou horário. Ocorre que quando eu chegava no dia acordado, alguns resolviam não falar. Acabei descobrindo que nos dias de semana, o turno da tarde era melhor para entrevistas.

Curiosamente, os sábados também mostraram-se bons para entrevistas. Principalmente entre o final da manhã e início da tarde. Nesta hora os trabalhadores já estavam mais descansados à espera do fechamento do centro comercial. Assim, eu aproveitei essa situação para conversar com eles antes que começassem os desmontes das barracas. Vale dizer, no entanto, que fazer entrevistas aos sábados também tiveram suas desvantagens. Nesses dias muitos donos de barracas, por exemplo, ficam de folga deixando as vendas com ajudantes. Estes, quando abordados, costumam não aceitar dar entrevista, seja por afirmarem não saber falar muito bem sobre as vendas ou por não se sentirem a vontade em falar em nome do dono.

Outra dificuldade para fazer as entrevistas foram os fenômenos climáticos. No fim de 2016 tive a oportunidade de ir ao centro comercial em uma segunda-feira de manhã chuvosa. Nessas condições, a quantidade de barracas montadas diminui drasticamente. Só quando a intensidade diminui é que os trabalhadores começam a surgir em maior número. Ainda falando de chuva, um outro problema ligado a ela é o vento forte. Uma entrevista, inclusive, precisou ser acelerada porque a ventania indicava a chuva iminente. Aliás, no fim desta conversa, o fenômeno natural já estava começando e derrubando os produtos da barraca. Por isso, o dono resolveu desmontá-la, aproveitando que a tarde estava chegando ao fim. Por outro lado, em dias de muito sol, fui eu que tive que encarar um pouco das condições adversas vividas diariamente pelos camelôs. Resolvi enfrentar tendo em vista a dificuldade que observei para conseguir uma boa entrevista. Assim, mesmo quando não tive onde me abrigar da luz solar, as conversas foram realizadas até que o roteiro ou a disposição do entrevistado chegasse ao fim.

Nas primeiras abordagens bem-sucedidas, duas entrevistas chegaram a ser realizadas, sendo uma na rua João Alfredo e outra na Santo Antonio. Na primeira rua, o entrevistado era um senhor que começou a trabalhar no centro comercial de Belém em 1964. A outra era uma senhora que iniciou atuando na metade dos anos de 1990 na avenida Presidente Vargas, mas foi retirada em ação do prefeito Duciomar Costa, em

2008, indo, tempos depois, para a Santo Antônio. Apesar da riqueza das duas entrevistas, elas tiveram de ser descartadas do capítulo onde faço a análise mais geral. É que nos dois casos, me ative a ouvir os entrevistados somente sob o aspecto do mundo do trabalho, a partir de um roteiro semi-estruturado. Ocorre que após conversas com o atual orientador da tese, resolveu-se que seria mais produtivo acrescentar perguntas de ordem pessoal. Isso me permitiria traçar a trajetória familiar e pessoal e entender o camelô não somente como trabalhador, mas em suas diversas dimensões: sensível, política, religiosa e suas preferências no âmbito midiático. Essa escolha, como já dito, deveu-se à influência do pensamento de Mauss (2003), que encara o trabalho como fenômeno social total. A partir dali, ampliou-se o roteiro de perguntas. Dessa maneira, além de buscar saber a rotina de trabalho dos camelôs, tratou-se de conhecer melhor a trajetória de vida destes.

## 2.4 As entrevistas

Diante de tudo que foi dito até aqui, pode-se dizer que a fase de entrevistas, propriamente dita, só começou depois de eu tentar gravar novamente, sem sucesso, com os dois primeiros entrevistados da fase de observação. O primeiro entrevistado, por exemplo, já tinha idade avançada e precisou se afastar do centro comercial, no fim de 2016, pra tratar de uma doença crônica. Apesar de mantermos contatos telefônicos (através de número da neta dele) vários desencontros aconteceram por conflitos de agenda. A outra entrevistada, por sua vez, não aceitou mais gravar a segunda parte da conversa. Apesar de muita insistência, ela mostrou-se irredutível. Talvez por estranhar o interesse pela vida dela. Vale lembrar que muitos camelôs veem com desconfiança a presença de entrevistadores já que a atividade deles está em constante conflito com o poder municipal, como já explicado. Por todos esses contratemplos, resolveu-se retirar os dois primeiros entrevistados da amostra onde esta tese discute a ligação entre camponeses-caboclos e camelôs quanto ao *habitus*, já que eles só responderam a primeira parte do roteiro de perguntas, ligada às questões do mundo do trabalho dos camelôs, deixando, assim, de expor suas opiniões políticas, sensíveis, seu perfil de consumo midiático, sua filiação religiosa e sua trajetória familiar. Usei os depoimentos deles, no entanto, para entender melhor as questões históricas do centro e conflitos com

o poder municipal. Como se vê, um dos grandes desafios dessa aproximação foi ganhar a confiança dos camelôs. Por conta desse caráter marginal ou desviante da atividade deles, optou-se por não identificar os entrevistados. O objetivo é preservá-los de um eventual problema futuro com as autoridades responsáveis pela gestão do Centro Comercial de Belém. Assim, esta pesquisa utilizou pseudônimos para cada um deles.

Depois desses contratemplos, as entrevistas iniciaram, de fato, mas entre cada uma delas houve várias tentativas frustradas para se chegar à configuração final. De qualquer forma, essas dificuldades foram determinantes, e, mesmo úteis, para que se pudesse definir a amostra atual de entrevistados. Assim, realizou-se uma pesquisa qualitativa, com amostra não-probabilística, ou intencional. Para selecionar os informantes levou-se em consideração a disponibilidade deles em falar e procurou-se, ainda, que cada um pudesse relatar, pelo menos um pouco, sobre a sociabilidade do ponto onde atuam no Centro Comercial de Belém. Por isso buscou-se garantir camelôs de todas as ruas de maior movimento. Isso foi feito para tentar entender a dinâmica espacial do centro, definida pela observação e pelos termos dos próprios camelôs. Assim, a pesquisa escolheu camelôs que atuam nas ruas: Padre Eutíquio; Treze de Maio; João Alfredo; Santo Antônio; Manoel Barata (calçada e no interior do Espaço Palmeira); e Sete de setembro. Para facilitar a abordagem, foram selecionados apenas camelôs que atuam em barracas. Isso permitiu encontrá-los com facilidade quando da necessidade de fazer mais perguntas, em outras visitas. A opção pelos que atuam em barracas também se deveu a um motivo teórico, notadamente porque expressa uma das faces do trabalho precário, conceito presente na obra de diversos pesquisadores<sup>19</sup>. No caso deste estudo, por exemplo, praticamente todos os que atuam nesta condição estão regularizados junto à prefeitura, mas cientes de sua condição instável. Pagam taxas anuais e possuem alguns direitos, pelo menos enquanto dura esse contrato temporário, mas sem garantia alguma de permanência perene, já que a licença é, como o próprio nome indica, precária.

19 Segundo Hirata (2009), durante o processo de globalização, a partir dos anos de 1990, o mundo do trabalho passou por profundas transformações que não possuíram a mesma significação para países do Hemisférios Sul e Norte. Com as políticas neoliberais, de desregulamentação e abertura de mercados, gerou-se cada vez mais empregos precários, marcados pela vulnerabilidade, mediante a crença de que o pleno emprego já não é mais possível, sendo a tônica a flexibilidade/mobilidade. São ocupações mal remuneradas, desvalorizadas socialmente, com possibilidade quase nula de promoção de carreira, além de pouco ou nenhum amparo de direitos sociais. Ocorre que enquanto no Hemisfério Norte o trabalho precário significou trabalho temporário, no Sul se manifestou como trabalho informal, sem estatuto e proteção social.

Assim, foram elaboradas questões semi-estruturadas, com entrevistas semi-abertas, com uso de roteiro, em uma abordagem em profundidade, que pudessem se abrir para respostas indeterminadas. O período das entrevistas foi de novembro de 2016 a junho de 2017. O roteiro com as perguntas pode ser conferido no Apêndice A desta tese (ver páginas 409, 410 e 411). Optou-se, portanto, por uma metodologia de pesquisa qualitativa e empírica, onde buscou-se compreender o mundo desconhecido do universo camelô, através de uma descrição de suas práticas, utilizando-se da observação e de entrevistas em profundidade. Como afirma Lakatos (2009), a entrevista é um instrumento básico para a coleta de dados que tem por objetivo:

a obtenção de informações importantes e de compreender as perspectivas e experiências das pessoas entrevistadas. Para Alves-Mazzotti (1999:168), a entrevista, por ser de natureza interativa, “permite tratar de temas complexos, que dificilmente poderiam ser investigados adequadamente através de questionários, explorando-os em profundidade. Trata-se, pois, de uma conversação efetuada face a face, de maneira metódica, que pode proporcionar resultados satisfatórios e informações necessárias (LAKATOS, 2009, p. 278).

Inspirando-me nas práticas etnográficas, busquei registrar as conversas com os entrevistados em um gravador portátil de áudio. A opção por este equipamento vem de minha experiência como repórter de rádio. Sei, por exemplo, que uma câmera inibe muito mais os entrevistados e gera ainda curiosidade ou desconforto mais intenso nas pessoas que passam no entorno. Vale dizer que além de registrar a entrevista em si, aproveitei para gravar algumas observações pessoais sobre o que acontecia ao redor, principalmente a forma como os camelôs desenvolviam o processo de venda junto aos clientes, ou mesmo o comportamento dos companheiros de barracas, lojistas ou fiscais da Secon.

Vale registrar que se a partir da inspiração da etnografia é preciso saber que não se pode ir a campo com teorias prontas (MAGNANI, 2009), curiosamente, muitos entrevistados, confirmaram alguns aspectos de minha tese: a de que os camelôs têm muito em comum com o tipo camponês-caboclo descrito por Costa (2012a e 2012b) (ver detalhes nos capítulos 3 e 5). Por outro lado, a pesquisa de campo serviu não somente para delinear essa trajetória que liga os tipos camponês-caboclo ao camelô, mas para

entender como as disposições desse último se transformam diante das novas exigências do capitalismo contemporâneo.

A transcrição das 10 entrevistas geraram 129 páginas (considerando o formato A4, fonte arial 12). Nessa primeira tentativa de tentar entender os camelôs, me aproximei da obra de Souza (2012), principalmente do que ele chama de “batalhadores”. Segundo ele, este grupo é constituído como uma nova classe trabalhadora, oriunda do que ele próprio chamou de ralé. São, na verdade, nos termos de Souza (2009) “a elite da ralé”, que mesmo diante de fatores destrutivos “conseguiram ascensão material e alguma dose de autoestima e de reconhecimento social”. Para Souza (2012), os batalhadores conseguiram se destacar em meio a um contexto adverso porque dispõem de um capital familiar não desprezível, ou seja, tiveram desde a infância alguém que se ofereceu como modelo para transmitir uma ética do trabalho, muito particular.

É importante perceber a diferença com relação às classes médias, em que a “ética do trabalho” é aprendida a partir da “ética do estudo” como seu prolongamento natural. Os batalhadores, na sua esmagadora maioria, não possuem o privilégio de terem vivido toda uma etapa importante da vida dividida entre brincadeira e estudo. A necessidade do trabalho se impõe desde cedo, paralelamente ao estudo, o qual deixa de ser percebido como atividade principal e única responsabilidade dos mais jovens como na “verdadeira” e privilegiada classe média. Esse fator é fundamental porque o aguilhão da necessidade de sobrevivência se impõe como fulcro da vida de toda essa classe de indivíduos. Como consequência, toda a vida posterior e todas as escolhas – a maior parte delas, na verdade, escolhas “pré-escolhidas” pela situação e pelo contexto – passam a receber a marca dessa necessidade primária e fundamental. Assim, a separação em relação à “ralé”, como fronteira para baixo, se consubstancia na internalização e incorporação – tornar-se “corpo”, automático – das disposições nada óbvias do mundo do trabalho moderno: disciplina, autocontrole e comportamento e pensamento prospectivo (SOUZA, 2012, p. 51).

A pesquisa de campo de Souza (2012) constatou situações semelhantes a desta tese, a de que apesar de terem rendas médias acima da média nacional eles não são parte da classe média. O autor afirma que os batalhadores mantêm um *habitus* da classe trabalhadora. No caso desta tese se confirmou a influência de um *habitus* camponês-caboclo. Souza (2012) justifica seu ponto de vista afirmando que apesar de terem disposições importantes para o mundo do trabalho, os batalhadores não tiveram desde a infância, o privilégio de se dedicar apenas aos estudos, bem como o acesso a bens

simbólicos e a um ambiente que proporcionasse um capital cultural que cria o desejo de distinção.

Por que nova classe trabalhadora e não nova classe média? Não se trata apenas da ausência do tema do “expressivismo” e, portanto, da ausência de participação na luta por distinção social a partir do consumo de “bom gosto” que caracterizam as classes superiores. As classes dominantes – classes média e alta – se definem, antes de tudo, pelo acesso aos dois capitais impessoais que asseguram, por sua vez, todo tipo de acesso privilegiado a literalmente todos os bens (materiais ou ideais) ou recursos escassos em uma sociedade de tipo capitalista moderna. A classe dominante não é aquela de maior número, como a ideologia e a violência simbólica liberal/financeira gostam de induzir a crer, mas sim aquela com acesso privilegiado a tudo que nós todos lutamos para conseguir na vida nas 24 horas que compõem o dia. Privilégio social é o acesso indisputado e legitimado a tudo aquilo que a imensa maioria dos homens e mulheres mais desejam na vida em sociedade: reconhecimento social, respeito, prestígio, glória, fama, bons carros, belas casas, viagens, roupas de grife, vinhos, mulheres bonitas, homens poderosos, amigos influentes etc. (SOUZA, 2012, p. 48)

Apesar da riqueza da reflexão de Souza (2012) é necessário ter o cuidado com eventuais associações apressadas entre gosto e classe. Se é bem verdade que a pesquisa de campo apontou que a maioria tem a religião como norteadora do gosto sensível e dos comportamentos morais, as entrevistas mostraram também que há camelôs que gostam de ouvir jazz, não gostam de telenovelas ou futebol e alguns preferem programas de emissoras públicas como a TV Cultura aos da Rede Globo. Como se verá adiante, há inclusive os que são alunos de nível superior e que possuem desejo de distinção em relação a seus pares. Dessa maneira, não se pode dizer que pelas condições objetivas difíceis, nenhum camelô poderá ter o consumo simbólico semelhante ao registrado tipicamente na classe média.

De uma forma geral, é importante esclarecer, desde já, que apesar desta tese estabelecer uma trajetória que liga os tipos camponês-caboclo e camelô, isso não quer dizer que não tenham acontecido mudanças no *habitus* que estes dois, em alguma medida, compartilham. Após a pesquisa de campo, não se pode afirmar, por exemplo, que os camelôs são todos iguais e que apesar de terem influência da tradição popular, inscrita na cultura oral, eles não possam ter interesse por manifestações mais eruditas. É bem verdade, no entanto, que é possível constatar, em parte, o que nos diz Bourdieu, em “A Distinção” (2007), sobre a existência de uma relação entre disposição estética e capital escolar, filiação de classe ou diploma. Tanto é assim que as preferências sensíveis mais

próximas do erudito estiveram em camelôs com nível maior de escolaridade. Nem por isso, no entanto, esses deixaram de orientar a própria vida e o gosto estético em função da religião, o que difere do contexto francês, por exemplo, onde uma espécie de desencantamento foi decisivo para a disposição estética. Daí se apreende que não se pode afirmar que a “estética popular”, como afirma Bourdieu (2007), esteja baseada somente em uma continuidade da arte e da vida, subordinando sempre forma à função (apesar disso também ter sido observado na pesquisa). Aliás, a própria existência de camelôs cursando nível superior e a surpreendente unanimidade nas respostas de todos os entrevistados (independentemente do nível de escolaridade) de que desejam que seus filhos adquiram capital cultural “legítimo”, ou seja, de que ingressem na universidade para não ter que virar camelôs, demonstra o desejo de ruptura que eles projetam na próxima geração. Explicitadas todas essas escolhas teórico-metodológicas apresenta-se, abaixo, os 10 camelôs entrevistados. São eles:

Tabela 3 – Dados socioeconômicos dos camelôs entrevistados

Pseudônimo	Sexo	Idade	Grau de escolaridade	Cidade de nascimento
Marcos	Homem	38 anos	Quase completou o ensino médio	Belém
Pedro	Homem	36 anos.	Até a 3ª série do ensino fundamental.	Belém.
Nazaré	Mulher	51 anos.	Até a 5ª série do ensino fundamental.	Bragança
Thiago	Homem	47 anos.	Até a 8ª série do ensino fundamental.	Belém.
Maria	Mulher	39 anos.	Até a 7ª série do ensino fundamental.	Belém.
João	Homem	34 anos.	Até a 7ª série do ensino fundamental.	Santa Maria do Pará.
Fátima	Mulher	61 anos	Ensino médio completo	Belém
Mateus	Homem	30 anos.	Estudante de nível superior	Belém.
Tomé	Homem	51 anos.	Até a 8ª série do ensino fundamental.	Belém
Simão	Homem	39 anos.	Até a 8ª série do ensino fundamental.	Belém.

Fonte: pesquisa de campo do autor.

### 3 REFERENCIAL TEÓRICO

#### 3.1 Setor informal: fissuras de um conceito formulado há mais de 40 anos a partir do olhar do centro do capitalismo.

Um dos grandes desafios de fazer uma pesquisa sobre as características do universo camelô é que a interpretação sobre este está impregnada pela bibliografia sobre o que se convencionou chamar de Setor Informal (SI), a partir dos anos de 1970. Se é bem verdade que essas formas de trabalho que foram abrigadas por esse conceito não surgiram ali, elas, curiosamente, passaram a ser alvo de uma teorização mais sistemática justamente quando o mundo capitalista desenvolvido viveu um período marcado pelo declínio dos empregos na indústria, como resultado de uma revolução da tecnologia da informação que teve impacto na economia, na sociedade e na cultura.

Como nos contou Castells (1999), esse processo se iniciou nos EUA entre os anos de 1940 e 1960 com o financiamento militar na indústria da eletrônica, mas se tornou decisivo a partir das inovações dos anos 1970 promovidas no Vale do Silício com as redes de comunicação. Desde ali, essa revolução da informação teve no Estado um fator decisivo para fomentar a inovação tecnológica, pois ele expressa e organiza as forças sociais dominantes. Castells (1999) explica que a partir dos anos de 1980, o capitalismo passou por uma reestruturação produtiva, deixando de funcionar pelo modo de desenvolvimento do industrialismo, passando ao modo informacional, baseado na tecnologia da informação. Enquanto o primeiro era baseado no crescimento da economia e maximização da produção, o segundo se pauta pela acumulação de conhecimentos e complexidade de processamento de informação. Desde então ocorre uma integração dos mercados financeiros globais.

Vale dizer, no entanto, que essa percepção de uma era pós-industrial<sup>20</sup>, deve ser relativizada. Segundo Castells (1999), o informacionalismo não deixa de ser industrial. Ele apenas é uma forma de produção baseada em conhecimentos. Nas palavras do autor:

É um fato óbvio que a maior parte dos empregos nas economias avançadas localiza-se no setor de serviços e que esse setor é responsável pela maior contribuição para o PNB. Mas não quer dizer que as indústrias estejam desaparecendo ou que a estrutura e a dinâmica da atividade industrial sejam

20 Momento da economia em que a produção de serviços passa a ser mais importante que a de bens. A fonte da produtividade e crescimento reside na geração de conhecimento mediante o processamento de informação. O principal autor a discutir o tema é Daniel Bell na obra *The Coming of Post Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* de 1973.

indiferentes à saúde de uma economia de serviços (...) Grande parte da confusão provém da separação artificial entre as economias avançadas e as economias em desenvolvimento que, nas condições de globalização, fazem parte da mesma estrutura de produção. Assim, embora os analistas proclamassem a desindustrialização dos EUA, ou da Europa na década de 1980, simplesmente não levaram em conta o que estava acontecendo no resto do mundo. E o que estava acontecendo era que, segundo estudos da OIT, o nível de empregos industriais atingiu seu ponto mais alto em 1989, tendo aumentado 72% entre 1963 e 1989. A tendência continuou na década de 1990. Entre 1970 e 1997, embora os índices de empregos industriais tenham caído um pouco nos EUA (de 19.367 milhões para 18.657 milhões), e substancialmente na União Europeia (de 38.400 para 29.919), cresceram no Japão e foram multiplicados por 1,5 a 4 nos principais países em processo de industrialização (CASTELLS, 1999, p. 268-269).

Essa reestruturação produtiva do capitalismo nos países de vanguarda, que deixa de lado o fordismo/taylorismo, do industrialismo, teve repercussões na estrutura organizacional e nas normas de gerenciamento dos fatores de produção utilizados na geração de bens e serviços. A produção em massa de produtos homogêneos com regras tayloristas de controle do tempo e movimentos na linha de montagem, fragmentação das funções dos trabalhadores, organização verticalizada e separação entre a elaboração e a execução das atividades produtivas foi gradualmente sendo substituída pela introdução de uma maior flexibilização das etapas de processo produtivo. A nova forma de acumulação do capital passa a chamar-se de flexível, onde surgem novas práticas de organização e gerenciamento de produção. Essa flexibilidade marca os processos de trabalho, os mercados, os produtos e os padrões de consumo.

Essa nova estratégia do capitalismo serviu para renovar o sistema diante da sociedade informacional. Entre as características do novo regime de acumulação estavam a constituição de pequenas firmas unidas por um sistema de rede, concentração horizontal das fábricas, necessidade de trabalhadores polivalentes, capazes de se adequarem aos novos processos de trabalho e crescente flexibilização da estrutura de produção e da organização do trabalho. Esse novo modelo tem inspiração em práticas japonesas e adota novas formas de organização, gerenciamento dos recursos produtivos, apresentando novo conceito de empresa, como unidade mais ágil e adaptável as mudanças de mercado, com possibilidade até de diversificação de seus investimentos.

Foi justamente nesse contexto extremamente complexo para os Estados-nacionais, para o setor produtivo e para a própria teoria econômica que surgiram as primeiras definições do que seria o Setor Informal da economia. Tratado como um fenômeno disfuncional do sistema capitalista, o SI passou a ser visto como uma ameaça ao futuro do então organizado mercado de trabalho do mundo considerado desenvolvido. Assim, o

Setor Informal acabou sendo tratado como algo que merecia estado de alerta por parte das autoridades. Estas deveriam cuidar para que a lógica do SI não corroesse as relações econômicas dos países mais desenvolvidos. Segundo Cacciamali (1994), o SI foi “frequentemente definido (...) por afirmações negativas - as atividades que não podem ser classificadas como tipicamente capitalistas, as ocupações não típicas (...) que auferem rendimentos abaixo de um determinado nível salarial” (CACCIAMALI, 1994, p. 230). Segundo a autora, as primeiras definições sobre o setor informal partiam do conceito de pequena produção mercantil e da abordagem intersticial e subordinada.

Como adianta Cacciamali (1994), o fato dos estudos sobre o setor informal terem surgido com maior repercussão nos países desenvolvidos fez com que estes desconsiderassem “a formação social e até os estudos já realizados no âmbito dos países (...) ‘em desenvolvimento’, onde a informalidade parece ser um fenômeno mais marcante” (CACCIAMALI, 1994, p. 229). Segundo a autora, nos países ricos, setor informal designaria “formas heterogêneas de produção e de trabalho não usuais às empresas tipicamente capitalistas ou os serviços diretos prestados pelo Estado” (CACCIAMALI, 1994, 218). A autora explica que no “primeiro mundo” entendia-se como empresa tipicamente capitalista àquela que mantinha uma nítida separação entre as relações capital-trabalho, bem como as separações entre as funções de produção e administração. Já nos países em desenvolvimento, “o termo foi usado para agregar e tentar caracterizar relações sociais de produção que, embora na maior parte das vezes capitalistas, não se enquadravam em relações típicas de assalariamento” (CACCIAMALI, 1994, p. 217).

Um dos exemplos mais marcantes dessa compreensão que veio do mundo desenvolvido para aquele em desenvolvimento é que as atividades informais seriam de baixa produtividade e, portanto, gerariam baixos níveis de renda. Foi a partir dessa concepção que a Organização Internacional do Trabalho (OIT) criou no final dos anos de 1960 o Programa Regional de Emprego para a América Latina e Caribe (PREALC). Ali se definiu o setor informal como aquele onde há ocupados que auferem rendas abaixo do valor do salário mínimo legal. Ocorre que a pesquisa de campo desta tese mostrou resultados diversos, como se verá adiante. Há muitos casos de camelôs que obtêm rendas bem acima daquelas dos trabalhadores assalariados do setor formal.

Outro fator de mal entendido das definições que vem dos anos de 1970 é que essa massa de trabalhadores do setor informal seria um excedente de uma economia que não conseguia gerar crescimento econômico suficiente para criar postos de trabalho em

empresas produtivas e organizadas. Tratar-se-ia, portanto, de excedente estrutural de mão de obra, ou aquilo que Marx chamava de Exército Industrial de Reserva (EIR). Bem entendido, o EIR se refere à superpopulação relativa ou supérflua que não é empregada pelo capital, mas que ajuda na acumulação capitalista, pois ao funcionar como força de trabalho reserva acaba influenciando no valor dos salários pagos aos trabalhadores empregados. Em geral, o EIR pressiona os salários para baixo. Mas apesar da riqueza desse conceito, ele não consegue explicar o atual estágio do trabalho informal na Amazônia como bem observa Sena (2012), visto que “no interior da estrutura produtiva existem trabalhadores que estão ocupados em atividades informais e não querem mudar para atividades formais. Nesse caso questiona-se se eles fariam ou não parte do EIR” (SENA, 2002, p.44).

Vale lembrar que o termo ‘informal’ foi utilizado pela primeira vez por Keith Hart na *Conference on Urban Unemployment in Africa*, em 1971. Na visão deste autor, “inflação, salários inadequados e crescente excedente de força de trabalho estavam na origem do alto nível de informalidade nas atividades geradoras de renda do sub-proletariado” (HART, 1973, p. 61 *apud* KON, 2016, p. 103). Foi esta visão de Hart que foi oficializada pela Organização Internacional do Trabalho, em 1972, na Missão do Quênia<sup>21</sup>. No documento da OIT, o Setor Informal teria sete características marcantes:

(a) facilidade de ingresso; (b) origem e aporte próprio de recursos; (c) propriedade familiar do empreendimento; (d) pequena escala de produção; (e) uso intensivo do fator trabalho e de tecnologia adaptada; (f) aquisição das qualificações profissionais à parte do sistema escolar de ensino; e (g) participação em mercados competitivos e não regulamentados pelo Estado (OIT, 1972).

Apesar desse esforço teórico inicial, inúmeras pesquisas de campo demonstraram a fragilidade desse arcabouço teórico para definir o setor informal.

a hipótese de facilidade de entrada quase sempre não se realiza em sua totalidade; (...) a participação em mercados supostamente não regulamentados ocorre, muitas vezes, com o fito precípua de evadir impostos e/ou outros custos; (...) a propriedade familiar não é unívoca; (...) os recursos utilizados podem não ser totalmente próprios; e assim por diante. Em suma, uma resenha da literatura sobre o tema, principalmente dos estudos empíricos, tende a revelar que cada uma dessas condições pode vir a criar um conjunto de atividades informais, cujas características organizacionais e de funcionamento podem não cumprir as demais condições enunciadas. (CACCIAMALI, 1994, p. 218)

21 Employment, incomes and equality: a strategy for increasing productive employment in Kenya, OIT, 1972.

Como se pôde notar, essa concepção dominante sobre o trabalho no setor informal, nos anos de 1970, veio do mundo desenvolvido para os países pobres. Na época, o SI foi tratado como um “colchão amortecedor” para aqueles trabalhadores que não conseguiam se inserir no setor formal, moderno e bem remunerado. Havia a crença de que com o crescimento econômico, o SI diminuiria, e em casos excepcionais até poderia desaparecer.

Segundo Pires (2014), uma importante discussão para os que pesquisam o fenômeno da informalidade é fazer a distinção entre os conceitos de setor informal (SI), mercado de trabalho Informal (MTI), emprego informal, economia informal e economia subterrânea. O conceito de informalidade, como já se disse, nasceu nesses estudos promovidos pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), associado às noções de SI e MTI e até hoje eles norteiam as estatísticas nacionais. Nesse sentido, MTI privilegia as características das relações de trabalho e não das unidades produtivas e pode ser compreendido como “o ambiente da oferta e procura de força de trabalho desprotegida e desregulamentada onde se constituem as relações de trabalho sem proteção trabalhista e sem registro (CACCIAMALI, 1983, 2000, LOPES, 2008; KREIN, PRONI, 2010 *apud* PIRES, 2014, p. 37)”.

Pires (2014) afirma que o conceito de SI foi alvo de críticas por não estabelecer seus próprios limites com precisão, centrando-se nas características organizacionais, como as dimensões da unidade produtiva e as relações de produção dentro delas. Segundo o autor, foram esses limites do SI que fizeram surgir os conceitos de emprego informal como “todos os empregos ou ocupações não registrados tanto em empresas ou atividades do SI quanto em empresas do SF” (PIRES, 2014, p. 37). Pires (2014) explica ainda que foi a partir da constatação dessas diversas situações de informalidade existentes que surgiu o conceito de economia informal como:

todas as atividades econômicas de trabalhadores e unidades econômicas que não são abrangidas em virtude da legislação ou da prática, por dispositivos formais. Estas atividades não entram no âmbito de aplicação da legislação, o que significa que estes trabalhadores e unidades operam à margem da lei, ou então não são abrangidos na prática, o que significa que a legislação não lhes é aplicada, embora o âmbito da lei, ou, ainda, a legislação não é respeitada por ser inadequada, gravosa ou por impor encargos excessivos (OIT, 2016)

Outro conceito que trata da informalidade é o de economia subterrânea. Trata-se de um conceito mais aplicado na Europa e Estados Unidos para “estudar as ocupações e

atividades informais que afetavam, principalmente, as populações imigrantes, o tráfico e outras atividades ilícitas” (CACCIAMALI, 2000, *apud* PIRES, 2014, p. 38). Como já se disse na introdução deste trabalho, no Brasil, o Instituto Brasileiro de Ética Concorrencial, Etcó, Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), que representa empresas dos segmentos de combustíveis fumo, cerveja e refrigerantes, é um dos que tenta disseminar essa associação entre trabalho subterrâneo e evasão de divisas. Em conjunto com o Instituto Brasileiro de Economia da Fundação Getúlio Vargas (Ibre/FGV), o Etcó divulga desde 2007 o Índice de Economia Subterrânea, um estudo que estima os valores das atividades deliberadamente não declaradas aos poderes públicos<sup>22</sup>. Sobre essa ligação entre trabalho informal e atividades ilícitas, Cacciamali (1994) destaca que o descumprimento das diferentes regulamentações do Estado não é exclusivo dos pequenos produtores informais. Além disso, a autora afirma que a escala das eventuais irregularidades é de valor econômico modesto se comparada com a das grandes firmas capitalistas. Contudo, ela admite que quando são somadas as contratações ilegais no mercado de trabalho ou os ocupados não inscritos nos órgãos públicos de seguridade social, essas atividades informais têm peso expressivo, especialmente nos países economicamente atrasados.

De uma forma geral, pode-se dizer que o debate sobre a informalidade passou por várias fases nos últimos 40 anos na América Latina. Pires (2014) conta que este começou com os teóricos da marginalidade<sup>23</sup>. Eles afirmavam que as economias subdesenvolvidas do continente foram submetidas a uma lógica da dependência e isso deu a tônica de suas trajetórias. Diante disso, a informalidade seria parte da dinâmica e da lógica estrutural do sistema. Tratar-se-ia de um capitalismo onde a população excedente passou a ocupar as frestas do mercado.

Outra interpretação da informalidade, foi, como já se disse, do Programa Regional de Emprego para a América Latina e Caribe/ Organização Mundial do Trabalho (PREALC/OIT). Segundo Pires (2014), ali SI e SF eram tratados como setores com

22 Para estas entidades, economia subterrânea é a produção de bens e serviços não reportada ao governo, deliberadamente, para sonegar impostos; evadir contribuições para a seguridade social; driblar o cumprimento de leis e regulamentais trabalhistas; e evitar custos decorrentes das normas aplicáveis a cada atividade. Disponível em: <http://www.etcó.org.br/economia-subterranea/> Acesso em: 29.04.2018.

23 O debate da marginalidade se inscreve na ideia da contradição necessária e fundamental entre acumulação capitalista e miséria, ou melhor, na contradição entre acumulação de capital e existência de superpopulação. Os teóricos da marginalidade estão preocupados em caracterizar esta superpopulação relativa e discutir seus efeitos.

trajetórias independentes, onde o desenvolvimento do SF significa a redução do SI e vice-versa, com possibilidade de fim do SI, em condições ótimas.

Pires (2014) cita ainda a perspectiva da informalidade subordinada, que mostrou a complementaridade entre SI e SF, sendo o primeiro subordinado ao segundo. Além disso, este último encontra oportunidade de explorar aquele para elevar a mais-valia. Segundo ele, apesar das críticas ao modelo anterior, a informalidade subordinada ainda acreditava na superação do SI em um capitalismo plenamente desenvolvido.

Ocorre que com o crescimento das atividades informais em todas as economias do mundo, inclusive as mais ricas, percebeu-se a impossibilidade de superação do SI. Assim, na década de 1980, a vertente neoliberal ganhou força.

Essa vertente da informalidade é assim designada neoclássica ou neoliberal porque parte de dois postulados liberais básicos: a primeira, de que os diversos estados latino-americanos e suas regulações excessivas prejudicam o desenvolvimento econômico e favorece apenas uma pequena parcela da população, precisamente aquela que, historicamente, apoderou-se do aparelho público, a segunda, de que o máximo de liberdade econômica promove o máximo de crescimento (COUTINHO, 2010, MATSUO, 2009, LOPES, 2008, PORTES e HALLER, 2004; THEODORO, 2002, AZEVEDO, 1988 ) (PIRES, 2014, p. 42).

Esse pensamento contemporâneo que associa informalidade e empreendedorismo tem muito da influência de De Soto (1989 e 2000). Para este autor peruano, os elevados índices de informalidade são fruto da ineficiência das instituições latino-americanas. Dessa forma, ele explica que o fracasso econômico no continente é, antes de tudo, resultado da inadequação das instituições jurídicas à realidade. Assim, para ele, o combate ao subdesenvolvimento deve começar pela mudança dos diagnósticos que historicamente explicaram essa condição. Segundo De Soto, informalidade não é sinônimo de falta de espírito empreendedor e muito menos de pobreza, mas, justamente o contrário. O autor faz um paralelo desta situação com o que já foi vivido na Europa, na revolução industrial, e nos Estados Unidos, no período da colonização. Segundo ele, nos contextos marcados pela migração em massa de populações pobres para as cidades, os migrantes tendem a não ser bem recebidos pelos grupos que já estão estabelecidos. O resultado costuma ser que essas populações são pressionadas a realizar transações econômicas apenas com quem podem confiar e acabam sendo empurradas a viver na ilegalidade. Por isso De Soto diz que cabe às instituições estatais incorporarem os costumes e práticas vigentes, criando facilidades para que estes possam abrir negócios e

não tenham que recorrer a sistemas paralelos ao oficial. Trata-se, portanto, de uma concepção que critica o Estado e não o SI.

Esta visão tem ganho força na atualidade “incorporada em estudos acadêmicos, discursos oficiais e não oficiais, políticas públicas e em processos de reconstrução identitária envolvendo trabalhadores informais” (PIRES, 2014, p. 43). Trata-se de teoria da Nova Informalidade, que além de uma positivação da informalidade também defende a impossibilidade de superação do SI, já que este também serve ao próprio sistema capitalista em sua fase flexível e globalizada.

O que é importante fixar é que o SI é um tipo de estratégia utilizada tanto pelos trabalhadores como pelo capital para se reproduzir. Não pode ser visto como concorrência desleal para atividades formais. O setor informal está ligado à dinâmica de desenvolvimento do setor formal, não podendo ser analisado de forma separada ou como estrutura oposta ao SF. Na verdade o SI é subordinado ao SF e o alimenta.

Mas além da constatação de que o SI precisa ser pensado em sua relação com o SF, os estudiosos do tema também constataram que o setor informal, em si, é difícil de definir em um único conceito visto que representa um conjunto heterogêneo de atividades que são desempenhadas por agentes econômicos no interior do sistema capitalista. Isso dificulta o dimensionamento e compreensão de suas consequências para o mercado de trabalho. No caso brasileiro isso é grave visto o peso do SI na economia. Sobre a articulação entre SI e SF pode-se enumerar as seguintes características:

1. Os princípios operacionais do SI tem mostrado que ele segue a mesma lógica de mercado que a economia formal, sendo que as atividades informais não são tradicionais em suas práticas, nem em seus produtos ou serviços, com exceção das unidades de produção que possuem um nível muito baixo de capital. Contudo, os princípios operacionais do SI apresentam também diferenças em relação aos do SF, a vantagem principal das atividades do SI está na sua flexibilidade, na rápida capacidade de adaptação do seu trabalho, produtos ou serviços para preencherem novos nichos de mercado (isso ocorre principalmente no caso das pequenas empresas informais, mas pode ser estendido para o SI como um todo).
2. A importância corrente da economia informal é, em parte, uma resposta à regulação estatal e ao caráter burocrático das corporações internacionais que controlam a economia privada (caso dos países em desenvolvimento).
3. A economia informal promove uma entrada mais fácil no mercado de trabalho para os trabalhadores, mas em geral, são pagos salários mais baixos quando comparados ao SF, sendo as atividades informais encaradas muitas vezes como estratégias de sobrevivência para os trabalhadores, principalmente nos países em desenvolvimento (ROBERTS, 1994, *apud* SENA: 2002, p. 47, 48).

Um olhar mais apressado sobre o SI pode considerar que este é um setor onde o trabalhador é livre por não receber pressão de um empregador. É bem verdade que nas atividades informais não existe a relação entre capital e força de trabalho de forma bem definida, mas estudos mais detalhados mostram que o valor do trabalho é influenciado por esta relação do sistema capitalista, especialmente pelas normas legais e contratos estabelecidos no mercado de trabalho formal. Sena (2002) nos mostra que as atividades informais estão subordinadas à lógica de funcionamento do sistema capitalista (jornada de trabalho, base para cálculo do rendimento, insumos e equipamentos utilizados nas atividades informais). Assim, o valor do trabalho informal não é determinado pelos seus próprios agentes porque estes estão subordinados aos preços de mercado (uma relação social capitalista). Os trabalhadores informais em geral são obrigados a rebaixar os custos de sua própria reprodução. Sena (2002) explica que a força de trabalho dos ocupados no SI pode ser considerada uma mercadoria que é utilizada pelo capital de forma indireta para atender seus interesses.

Nota-se assim, que, atualmente, a compreensão do SI está muito além do constatado no primeiro estudo, já citado, em que o SI foi mencionado, em 1972. Ali se considerou que esse setor poderia crescer e até gerar acumulação, mas sempre via uma relação dual e de oposição com o SF. Assim, o SI desapareceria com o desenvolvimento econômico. Já o pensamento neo-liberal sempre encarou o SI como evasão de receitas tributárias, parcela não computada do PIB, mas com potencial positivo, prejudicado pela excessiva regulação estatal na determinação dos salários. Hoje os estudos sobre o mercado de trabalho percebem o SI como um elemento auxiliar no funcionamento da lógica do capital e não um conjunto de atividades residuais que desapareceriam com o crescimento da economia. O desenvolvimento do SI é uma estratégia do capital para evitar maiores conflitos na sociedade (que poderiam ameaçar o sistema). O crescimento ou diminuição do SI, portanto, depende dos interesses do capital. Sobre essas interpretações do SI, Castro (2002) explica que:

Nas várias crises econômicas vividas nessas últimas quatro décadas, atribuíam-se ao mercado ou setor informal certos papéis, desde “bolsão de miséria”, amortecedor do desemprego, até chegar mais recente a sua positivação pelo debate sobre a flexibilização e a reestruturação produtiva. Neste caso, as formas de trabalho tradicionais passavam a ter uma funcionalidade no complexo sistema de sub-contratação que passa a reger uma boa parte das relações de trabalho. A vinculação entre o mercado formal e o informal de trabalho encontra outros significados. E também se fortalecem as políticas que visam organizar o informal

através de regulamentações do Estado, presentes no debate, mas sem muitos avanços desde os anos 80 (CASTRO, 2002, p. XXI e XXII).

Como as atividades do SI são muito diversificadas, em alguns casos, a diferença de qualificação entre os trabalhadores do SI e do SF são pequenas, podendo haver trânsito entre os dois setores. Além disso, dentro do SI existem atividades destinadas à subsistência e as que geram lucro constante e que fazem com que os trabalhadores não queiram sair do SI. Entre os fatores para o crescimento do SI estão a importância do setor de serviços (atividade fácil de ser viabilizada sem fiscalização) e a crise de regulação estatal em que o governo teria esgotado sua capacidade de intervir no setor produtivo.

No Brasil o SI é um setor dinâmico do mercado de trabalho, pois são relações de trabalho assalariadas embora nem sempre legalizadas. Sobre as formas de constituição da produção e de trabalho no SI pode-se dizer que:

1 - o produtor direto dos bens e serviços é o proprietário dos meios de produção, desempenhando ao mesmo tempo o papel de patrão e empregado no processo de produção; 2 – o produtor direto “emprega a si mesmo”, mas também pode utilizar o trabalho de parentes ou outras pessoas para ajudarem na realização do trabalho, embora se deva assinalar que, apesar de o produtor direto poder gerir o trabalho de alguns empregados, ele ainda participa ativamente da produção; 3- a renda adquirida com a venda dos bens e serviços no mercado é utilizada em sua quase totalidade para o “consumo individual e familiar” e também uma parte na manutenção da própria produção, sendo que “mesmo que o indivíduo aplique seu dinheiro com o sentido de acumular, a forma como se organiza a produção, com apoio no próprio trabalho, em geral não lhe permite acumulação, o que tem impactos negativos em relação ao investimento em tecnologia quando é observado um crescimento tecnológico nessas atividades, esse crescimento está ligado a alguma mudança que tenha ocorrido no SF; 4- a atividade desenvolvida é comandada pelo montante de renda fornecida ao trabalhador direto e não por sua taxa de retorno competitiva, sendo esta a renda que o trabalhador direto utiliza para o pagamento dos salários dos empregados que possa ter, a renda do SI depende do comportamento da renda gerada pelo SF; 5 – o vínculo existente entre o trabalhador direto e seus empregados é pessoal; 6 – o trabalhador direto e seus empregados têm conhecimento da totalidade do processo produtivo (...); 7- (...) os trabalhadores por conta própria têm um maior controle no desenvolvimento de suas atividades (...) mas atuam sob a lógica de produção capitalista. (CACCIAMALI, 1989, 16-17)

Vale ressaltar aqui que existe uma diferença entre o trabalhador por conta própria e o pequeno proprietário. Enquanto o primeiro gere e participa do trabalho o segundo só faz a gestão e controle dos ajudantes. Já em relação a diferença entre os trabalhadores formais e informais observa-se que os do SF costumam ser mais qualificados. Isso constitui uma barreira para entrada dos trabalhadores do SI no SF. Além disso, a

reestruturação produtiva em curso fez aumentar a segmentação mesmo dentro do SF. O Estado se vê diante de resolver o problema da baixa quantidade e qualidade de empregos gerados no setor formal. Para resolver esta situação incentiva medidas como a flexibilização dos direitos trabalhistas. Neste momento ocorre ainda a diminuição da necessidade de mão de obra nas atividades industriais e o crescimento nas atividades terciárias em que o nível de flexibilização é maior.

Dentro dessa perspectiva, os problemas no mercado de trabalho brasileiro são causados por vários fatores como a transformação tecnológica, globalização e fatores estruturais da economia. Após muitos estudos, hoje se compreende que o SI é subordinado ao SF e não serve, para alavancar a economia, mas de acordo com o movimento do capital pode tornar-se importante fonte de renda e emprego para uma parte da população. Os empreendimentos informais têm baixo capital e pouco acesso ao crédito, por isso o SI apresenta baixo custo no emprego.

Em períodos de altas taxas de desemprego, o número de pessoas ocupadas no SI costuma aumentar. Para não perder essas contribuições fiscais, o Estado brasileiro tem estimulado a formalização de algumas atividades do SI. Essas políticas para o SI estão ligadas a uma diminuição da carga fiscal. Foi assim, observando esse potencial do SI, que o governo brasileiro conseguiu aprovar a Lei Complementar número 128, de 19 de dezembro de 2008. Essa legislação criou condições especiais para que o trabalhador conhecido como informal pudesse se tornar um Micro Empreendedor Individual (MEI) legalizado. O MEI é a pessoa que trabalha por conta própria e que se legaliza como pequeno empresário. Segundo regras vigentes em 2018, para ser um microempreendedor individual, era necessário faturar no máximo até R\$ 81.000,00 por ano e não ter participação em outra empresa como sócio ou titular. O MEI também pode ter um empregado contratado que receba o salário mínimo ou o piso da categoria. Entre as vantagens oferecidas por essa lei está o registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), o que facilita a abertura de conta bancária, o pedido de empréstimos e a emissão de notas fiscais. Além disso, o MEI é enquadrado no Simples Nacional e fica isento dos tributos federais (Imposto de Renda, PIS, Cofins, IPI e CSLL). Com pagamento de taxas à Previdência Social e ao ICMS ou ao ISS, o Microempreendedor Individual tem acesso a benefícios como auxílio-maternidade, auxílio-doença, aposentadoria, entre

outros. Segundo estatísticas oficiais, em 2017 o número de microempreendedores individuais no Brasil era de 7.738.590 milhões<sup>24</sup>. No Pará, estes eram 184.452 mil.

Retomando o que se disse no início deste capítulo, o grande dilema dos estudos sobre a informalidade é que sua tematização está impregnada de diagnósticos que mais demonstraram preocupações com a deterioração das condições de trabalho no mundo desenvolvido capitalista do que, propriamente, com o compromisso de entender as experiências produtivas de populações de países em desenvolvimento. Tratou-se, portanto, no princípio, de tratar o SI como ameaça ou disfunção, passível de controle.

Apesar desse debate dos últimos quase 50 anos sobre o trabalho informal ser extremamente relevante, esta tese busca discutir outros aspectos desse fenômeno. O que se pretende demonstrar é que a informalidade encena, no presente, questões muito mais antigas nas culturas latino-americanas em geral, e na amazônica, em particular. Portanto, não é possível tratar a informalidade como fenômeno do século XX, ou mesmo como fruto das fases mais contemporâneas do capitalismo, onde há a dificuldade de geração de empregos formais. Trata-se, ao contrário, de expressões no mundo do trabalho que revelam muito da cultura das frações mais pobres da população, ligadas ao mundo rural e pré-capitalista. Parte-se da compreensão que esses fenômenos só podem ser compreendidos através do auxílio de saberes como a história e a antropologia.

Esta pesquisa, assim, parte da hipótese de que expressões do trabalho informal, como os camelôs do Centro Comercial de Belém, são bem mais que práticas típicas de trabalhadores pobres do meio urbano não absorvidos pela economia formal em conjuntura de crise econômica. Trata-se de uma prática que possui dinâmica própria. Se mantém fortes relações com a conjuntura econômica, possui também autonomia relativa em relação a esta. De origem longínqua, essas formas de trabalho têm um *habitus* plenamente identificável: o dos camponeses-caboclos descritos por Costa (2012a e 2012b). Esses grupos pobres vivenciaram experiências comuns no mundo do trabalho desde o Grão-Pará colonial, até a segunda metade do século XX quando acabaram sendo empurrados para Belém, com participação direta e indireta do Estado (no âmbito estadual e federal), e hoje encarnam várias formas de trabalho informal na capital paraense.

24 Disponível em <http://www.portaldoempreendedor.gov.br/estatisticas> Acesso em: 20.10.2018.

### **3.2 Intersubjetividade: chave para entender a duração de processos sobre o mundo do trabalho na Amazônia**

Para explicar como foi possível fazer esta ligação entre camponeses-caboclos e camelôs, esta pesquisa se utiliza da perspectiva da intersubjetividade. Como se sabe, esta noção surgiu com Husserl, quando este passou a defender a necessidade da ciência estudar o “mundo da vida”<sup>25</sup>, entendido como horizonte das vivências dos sujeitos, que se dão como assentadas e pressupostas, não tematizadas, portanto. Segundo Azevedo (2011), Husserl assumiu ali uma posição positiva com relação ao mundo pré-categorial do mundo da vida atribuindo-lhe uma riqueza variada, embora fosse aquela região da realidade onde apareciam os fenômenos da subjetividade anonimamente compreendidos. Husserl, assim, empreendeu uma visada fenomenológica do mundo da vida, que é o ponto de partida dos problemas de atividade racional. Para este autor, o mundo da vida é um mundo natural, cheio de evidências perceptíveis, mas não necessariamente percebidas, pelos sujeitos. Apesar desse pioneirismo, como nos alerta Castro (2016), a intersubjetividade do mundo da vida de Husserl só ganhou maior densidade e repercussão posteriormente, nas reflexões de Schutz e Heidegger. É que enquanto o primeiro (Husserl) se ateu a tratar a intersubjetividade como um fenômeno decorrente das interações sociais (reciprocidade) em âmbito diático, os dois últimos superaram essa perspectiva do interacionismo simbólico do encontro face a face. Assim, Schutz e Heidegger, cada um a seu modo, perceberam que há processos intersubjetivos que transcendem o campo visual presente em uma interação.

Castro (2016) lembra que Heidegger<sup>26</sup> associou a intersubjetividade à noção de ser-em-comum, através da lógica do ser-com-outros (Mitsein). Assim, o autor alemão trata da relação do Dasein (ser-aí, ou indivíduo não metafísico) com os demais Dasein que ele encontra no mundo. Nesse Mitsein, ou seja, ser-com-outros, o ser-aí deve ser compreendido na sua existência cotidiana e no jogo de dispersão no mundo do senso comum, das impressões superficiais e de toda banalidade. Dessa forma, a passagem do Dasein para o Mitsein, ou seja, do ser-aí para o ser-com-outros, se dá na transição das preocupações com a singularidade da existência para um estado de dispersão do ser e de esquecimento desse estado.

25 HUSSERL, Edmund. A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental – uma introdução à filosofia fenomenologia. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012.

26 HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 2 vols, 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

Vale lembrar que o plano do ser-com-outros (Mitsein), corresponde, necessariamente, a um contato – entre dois ou mais indivíduos, em qualquer plano – indiferentemente se isso se dá de maneira interpessoal ou mediada.

A ideia de cotidiano, em Heidegger, remete a uma estrutura geral do ser-com-outros (Mitsein), caracterizada pela dispersão do Dasein na coletividade e, assim, em consequência, na identidade anônima do “se”: do se é, se diz, se faz, se vê, se sabe...No cotidiano, o ser se dispersa no nós: mesmo quando se diz “Eu”, está-se pensando nesse nós despersonalizado (Castro 2013c: p. 24). Ontologicamente, esse fenômeno de dispersão é compreendido como a queda (Verfallenheit) do ser no mundo. Necessário perceber que, em português, a palavra queda remete a um sentido negativo que não faz parte do horizonte de Heidegger. Trata-se, simplesmente, de um processo de autoidentificação, do Dasein, do indivíduo, como mais uma coisa-no-mundo. Aos termos dispersão e queda, também se associam as ideias de encobrimento e de inautenticidade. São os instrumentais qualificativos do filósofo para descrever o fenômeno da imersão na vida cotidiana e, em consequência, na vida social, na vida comunicativa. (CASTRO, 2016, p. 108).

Se essa noção heideggeriana de dispersão nos é muito útil, na medida em que o Dasein (ser-aí) se percebe como parte de um ser-com-outros (mitsein), ainda cabe o desafio de explicar melhor como é possível que haja no camelo de hoje elementos intersubjetivos do camponês-caboclo do passado. Isso só será possível se a experiência intersubjetiva puder atravessar o tempo. Assim, além dessas noções de Heidegger, é necessário ampliar a compreensão dos conceitos husserlianos de intersubjetividade e mundo da vida, a partir de Schutz.

Schutz amplia esses dois conceitos: a intersubjetividade deixa de ser, simplesmente, o encontro entre um Eu e um Outro. para se tornar a co-constituição do mundo social pelas consciências que nele estão presentes e, num plano mais amplo, o próprio conjunto das relações sociais e o mundo da vida deixa de ser um conjunto de percepções e evidências não tematizadas da vida natural para se tornar uma dimensão social e histórica da qual emerge a consciência individual (KECK, 2001). Com essas perspectivas, o trabalho de Schutz pode ser compreendido como um direcionamento da fenomenologia para a descrição da maneira como o mundo social é produzido (CASTRO, 2016, p. 101).

Um dos pontos fundamentais para entender essa dimensão histórica da intersubjetividade é o conceito de “reservas de experiência”<sup>27</sup> de Schutz.

A noção de “reservas de experiências” se refere ao processo de sedimentação dos conhecimentos sociais, sejam eles saberes práticos e empíricos, sejam saberes teóricos ou afetivos. A noção é completada por um segundo conceito, o

27 SCHUTZ, Alfred. Reflections on the problem of relevance, New Haven, CT: Yale University Press. 1970.

de “estruturas de pertinência”, que se refere à forma como os sujeitos sociais organizam e regem as diversas situações de sua vida. Segundo Schutz, tanto as “reservas de experiência” quanto as “estruturas de pertinência” são socialmente transmitidas, herdadas dos “predecessores” – dos sujeitos que já as vivenciaram – mas também são, permanentemente, elaboradas, reelaboradas, fundidas, desfeitas, num processo contínuo de “sedimentação” que se conforma intersubjetivamente. (CASTRO, 2012, p. 54)

Dessa maneira, Schutz afirma a possibilidade das experiências ou ações individuais, que, na verdade, são fundamentalmente sociais, terem uma duração espaço-temporal prolongadas. Para o autor, a experiência se desenvolve na *duração*, que é:

a corrente de experiências vivas (*Erlebnisstrom*), um fluxo infinito de qualidades heterogêneas, que se desenvolve de *Agora e assim* em *Agora e assim* (*Jetzt und So*). Porém, a *duração* não seria, simplesmente, uma sucessão de unidades dissociáveis e indivisíveis. Ao contrário, se essas unidades existem (um *Agora e assim* determinado), elas se interpenetram e mantêm entre si operações de *solidariedade íntima*, ressoando umas nas outras como *uma temporalidade pré-fenomenal e pré-imanente* (Schutz e Luckmann, 1973), (...) como algo livre de toda orientação objetiva, de toda intencionalidade, sem vínculo determinante com qualquer dimensão de espaço ou tempo. (CASTRO, 2012, p. 56)

Em Schutz, a experiência não é plenamente singular. Ao contrário, possui certo grau de tipicidade e de repetição. Compreender isso é fundamental, já que se percebe que certas experiências no mundo do trabalho amazônico possuem duração surpreendentemente duradoura ou recorrente, como a dominância de práticas extrativistas, o recurso à escravidão ou ao trabalho servil, bem como o desejo de autonomia por parte das classes populares.

A partir daqui passamos a perceber a cadeia de conceitos em Schutz. Assim, essas reservas de experiência bem como as estruturas de pertinência são fundamentais para a ação social, em uma perspectiva de tomada de decisão motivada por uma intenção, em uma dimensão intersubjetiva.

Schutz vai chamá-la de *síntese de identificação*, dispositivo que permite a reconversão de vivências e experiências em mundo da vida. A experiência se forma por meio de processos de sínteses mentais com as quais o indivíduo conhece e apreende e constitui *reservas de sentido*, constantemente reoperadas por novas sínteses. A segunda questão, referente à sedimentação da experiência no processo social, é respondida com a recuperação da noção weberiana de *contextos de sentido*. A experiência se sedimenta por meio de contextos, sugere Schutz, que observa dois diferentes contextos nos quais se dá (se realiza) a experiência numa ação social. Num primeiro contexto, o sujeito se encontra face a uma situação rotineira, habitual. Nesse caso, ele vai usar conhecimentos ordinários e estereotipados com os quais possa dar conta de atividades sociais já automatizadas. Num segundo contexto, o sujeito deverá, ao contrário, enfrentar uma situação nova, problemática, precisando recorrer à experiência através de

uma operação de reflexão com a qual recolha *sínteses* de sua *duração*, elaborando novos esquemas, novas matrizes, novas equações, enfim, capazes de salvaguardá-lo no mundo. (CASTRO, 2012, p. 58)

Castro (2012), assim, explica que em Schutz a experiência se torna intersubjetiva por meio da elaboração comum, partilhada, das tipificações, mas, sobretudo, por meio de uma ação social, noção pela qual Schutz compreende toda forma de interação: a intersubjetividade seria constituída pela própria ação social. Dessa maneira, a vida cotidiana é vivida pragmaticamente, ou seja, enquanto reflexão de um sujeito portador de uma memória-hábito sobre sua experiência no mundo. Com essa teorização Schutz acabou por elaborar uma concepção fenomenológica da cultura.

Essa concepção está baseada na compreensão de cultura como um processo de identificação: a cultura não é o simbólico de longa duração, ou a utilização das simbologias sociais como mediadoras do conhecimento do mundo que os indivíduos detêm, os saberes típicos acimentados pela prática social ou a unidade do grupo, mas o contexto de sentido no qual essas coisas se dão, sobre o qual atuam reservas de experiência e estruturas de pertinência. À diferença da compreensão culturalista da cultura – que vê a cultura como um objeto-fim em si mesmo, dominado por sua dimensão simbólica – Schutz vê a cultura como uma guinada pragmática, um ato social de contato dos indivíduos com o mundo, reconhecimento e interpretação das situações que hoje envolvem o mundo e superação dos impasses constituídos. Em síntese, a produção da significação (a cultura) se daria pela conjunção operante de um Sujeito, com tradições de soluções-do-mundo, com uma consciência doadora de sentido. (CASTRO, 2012, p. 59).

Dessa forma, tanto a análise das entrevistas dos camelôs como a observação da dinâmica deles entre si, ou deles com os clientes ou com outros agentes do centro comercial de Belém (lojistas, fiscais da Secon), geraram a percepção de que são trocas que não trazem informações somente sobre o imediatamente vivenciado, mas que reencenam, em alguns momentos, no ambiente urbano, imaginários e práticas do meio rural amazônico, e até mesmo, em alguns casos, do período colonial. Tudo isso é possível, nos explica Castro (2016) porque essas trocas comunicacionais possuem

uma dimensão que transcende o imediatamente vivenciado: uma dimensão temporal, marcada pela experiência coletiva, que permite, aos sujeitos, o acesso a uma reserva de vivências, pressupostos e dúvidas, um tecido social que vai sendo tipificado, conformando reservas de tipos ideais acessados na vida cotidiana (CASTRO, 2016, p. 100)

Dessa forma, Castro (2016) explica que esses sentidos compartilhados e tornados ação são a base da intersubjetividade. Se por um lado se consolidam, eles também se transformam incessantemente. São o que Schutz chama de “estoques de conhecimento”. Estes são gerados de maneira fragmentária e contraditória, por acúmulo não-ordenado e se transformam continuamente, produzindo sínteses. Essas sínteses são o que Schutz chama de tipificação. Trata-se de uma operação intencional que se dá na coerência de um projeto, de um objetivo, de uma intenção. A noção de tipo, como se sabe, foi influenciada pelos tipos ideais de Weber, ou seja, esquemas, idealizações, generalizações sobre grupos. Para se chegar a tipificação do camelô, portanto, foi necessário levar em consideração essas complexas relações de reciprocidade, que se construíram historicamente, levando em conta desde aquelas entre agentes com um mesmo tipo de disposição para o trabalho, bem como destes com outros agentes, sejam eles os clientes, os fiscais da prefeitura, ou mesmo os lojistas. Se seguirmos a influência do pensamento de Schutz, vamos ver que os camelôs, não articulam somente o pensamento emocional ou tradicional, mas estratégias racionais para atingir objetivos específicos.

A obra de Schütz nos parece colocar assim os pressupostos de uma ciência do agir humano que se pauta por uma decisão racional que possa vir a ser resultante não de uma elite ilustrada, mas sim da própria sociedade como um todo. Neste sentido sua obra é coerente com o projeto de Husserl quando concebe Kriisi como uma crítica dos limites da Ciência Ocidental moderna e contemporânea. Assim se torna possível uma crítica do racionalismo cientificista e se colocam as pedras fundamentais para uma teoria crítica da sociedade. (AZEVEDO, 2011, p. 72 e 73).

Para reabilitar o sujeito social comum, Schutz promove uma crítica a forma como Weber encarou a experiência vivenciada pelo ator social. Como explica Castro (2012), Schutz revê os pressupostos weberianos onde “o contexto subjetivo dos sentidos é inteiramente mediado pelo pesquisador, não podendo, portanto, ser atribuído ao ator social”. Dessa maneira, Schutz é original por não considerar que o comportamento só seja operado em uma racionalidade por finalidade, e nunca, emocionalmente ou por tradição. Isso é fundamental para este trabalho já que muitas ações dos camelôs possuem componentes afetivos ou mesmo porque repetem comportamentos familiares ou inscritos na tradição.

Retomando o tema da tipificação como experiência estruturante da vida social, vale dizer que essa pesquisa buscou fazer, pelo menos, dois procedimentos. O primeiro foi demonstrar como esse sentimento de autonomia de trabalhadores das classes populares

se manteve, ainda que de maneiras diferentes ao longo da história. Partiu-se, portanto, da primeira tipificação, do camponês-caboclo proposta por Costa (2012b), para chegar-se à segunda, neste caso a do camelô, como grupo que mantém relações com este primeiro tipo. Em seguida, tratou-se de tentar identificar a duração de algumas experiências comuns para o mundo do trabalho nesses dois tipos, como a valorização do controle do tempo, agora em um contexto urbano e marcado pela influência do capitalismo neoliberal. Mais do que isso, tratou-se de analisar a dimensão sensível da interação social, a partir da influência de Mauss (2003), sobre o que este autor diz sobre as trocas de dons e contra dons, que são o fundamento da intersubjetividade. Assim, buscou-se analisar os camelôs não apenas como trabalhadores, mas como grupo que produz práticas sociais que devem ser encaradas como fenômenos sociais totais, com dimensões morais, religiosas, sensíveis, políticas e de consumo midiático.

Dessa forma, esta pesquisa buscou descrever a intersubjetividade que constitui o tipo camelô em diversas dimensões, desde as mais racionais e pragmáticas até as mais automáticas e corporais. Por se tratar de um grupo com forte influência da cultura oral, essa pesquisa também buscou conceitos que pudessem dar conta dessas formas culturais incorporadas.

### **3.3 Entendendo o universo camelô: do método estruturalista ao conceito de *habitus***

Ao realizar entrevistas com camelôs do centro comercial de Belém, esta pesquisa se deparou com o desafio de compreender a dinâmica de um grupo influenciado pela economia pré-capitalista. Esta não pode ser explicada por uma construção lógica ou um exercício espiritual, mas como nos diz Bourdieu (2009), tão somente sob a percepção de que se estrutura por um senso prático. Assim, este estudo buscou entender o mundo camelô a partir de sua necessidade prática, relacionando-o às condições reais de sua gênese.

Nesse sentido, esta tese buscou conhecer a teorização desenvolvida por Bourdieu na obra *O Senso Prático*. Ali o autor conta como foi necessário superar o estruturalismo<sup>28</sup>

28 Corrente que introduziu nas ciências sociais o método estrutural, ou modo de pensamento relacional que leva a caracterizar todo elemento pelas relações que o unem aos outros em um sistema e das quais ele tira seu sentido e sua função.

de Claude Lévi-Strauss, após empreender o estudo do ritual cabila na Argélia<sup>29</sup>. A princípio, Bourdieu (2009) afirmou que buscou evitar fazer esse tipo de estudo porque há uma corrente intelectual nos países antes colonizados que considera a etnologia como uma espécie de essencialismo imobilista, que aponta nas práticas aspectos que reforçam representações racistas. Este, aliás, é um risco que ronda todo etnólogo, ou seja, sucumbir a uma perspectiva etnocêntrica e evolucionista, que pode acabar servindo para justificar a ordem vigente. O erro desse tipo de etnografia, nos ensina Bourdieu (2009), é tratar o ritual a partir de uma perspectiva racista, como expressão de uma solicitude primitivista. Segundo o autor, o resultado dessas etnografias foi a imposição de uma vergonha aos grupos estudados, contribuindo para que não estudassem sua própria tradição.

Para fugir dessas armadilhas, Bourdieu (2009) sugere que o etnólogo procure um modelo de metodologia materialista. Pode-se, segundo ele, pesquisar a história da política colonial e as grandes leis fundiárias para compreender o princípio das transformações que a economia e a sociedade camponesa conheceram. Outra opção é buscar através de estatísticas e entrevistas analisar a estrutura social da sociedade colonizada e suas transformações, além das atitudes temporais que estão na base das condutas econômicas pré-capitalistas.

Assim, o que se aprende com Bourdieu (2009) é que é necessário operar uma crítica radical ao estruturalismo para realizar uma etnografia orientada à lógica da prática. Ele observou que só é possível fazer isso ao se questionar o que fazem os instrumentos de objetivação. Foi necessário, assim, fazer uma análise crítica das condições sociais e técnicas da objetivação e da definição dos limites de validade dos produtos obtidos nessas condições, a uma crítica radical de toda objetivação, e, dessa maneira, da própria ciência: sob pena de ser apenas projeção de estados da alma. Assim, Bourdieu (2009) afirma que o objetivismo estruturalista só vale como modelo lógico que explica de maneira ao mesmo tempo mais coerente e mais econômica o maior número possível de fatos observados. Mas ele alerta que esses modelos se tornam falsos e perigosos assim que são tratados como princípios reais das práticas, o que significa, inseparavelmente, sobreestimar a lógica das práticas e deixar escapar aquilo que constitui seu verdadeiro princípio. Dessa maneira, o que define as práticas como tal é:

29 BOURDIEU, Pierre. O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

a incerteza e a imprecisão do fato de que elas têm por princípio não regras conscientes e constantes, mas esquemas práticos, opacos, a si mesmos sujeitos a variar segundo a lógica da situação, o ponto de vista, quase sempre parcial que ela impõe, etc. Assim, os procedimentos da lógica prática são raramente absolutamente coerentes e raramente absolutamente incoerentes. Para demonstrá-lo, seria preciso citar desordenadamente, com o risco de ser cansativo, todos os fatos recolhidos, sem mesmo lhes impor esse mínimo de construção que representa a ordem cronológica. (BOURDIEU, 2009, p. 27)

Desde então, Bourdieu passou a ter certeza de que as práticas rituais podem apreender o mesmo objeto de maneira muito diferente. Assim, ao contrário de buscar as estruturas que guiam as ações, o autor afirma que há sim uma coerência sem intenção aparente e unidade sem princípio unificador imediatamente visível de todas as realidades culturais que são habitadas por uma lógica quase natural, mas estas são o produto da aplicação milenar dos mesmos esquemas de percepção e de ação que, não sendo jamais constituídos em princípios explícitos, não podem produzir senão uma necessidade não desejada, portanto necessariamente imperfeita, muito próxima da obra de arte.

Essa reorientação no trabalho de Bourdieu fez ele perceber que essas realidades práticas são “simultaneamente sobredeterminadas e indeterminadas (e) que, ainda que se tenha compreendido seu princípio, permanecem bem difíceis de serem dominadas completamente” (BOURDIEU, 2009, p. 29). Assim, para o etnólogo ter uma definição mais rigorosa e justa com o objeto é necessário assumir sua distância em relação a este. Só se colocando fora do jogo é que se pode participar da lógica dele. Nesse sentido, segundo Bourdieu (2009), não há verdadeira compreensão da prática sem se assumir que algumas razões dos ritos podem escapar à compreensão devido sua natureza ambígua. Por conta disso é que querer um único sentido verdadeiro de símbolos, palavras, textos ou fatos é, na verdade, incorrer em uma perspectiva etnocêntrica, que pode ser agravada quando o etnólogo decide fazer uma falsa participação intuitiva.

Para Bourdieu (2009) a compreensão prática de todos os atos e de todos os discursos rituais reside no fato de que:

ninguém concebe vivê-los como absurdos, arbitrários ou desmotivados, ainda que tenham outra razão de ser além de ser socialmente reconhecidos como dignos de existir. Os ritos são práticas que por si só constituem seu fim, que encontram sua realização em sua própria realização; atos que são feitos porque “isso se faz” ou que “é pra fazer”, mas também porque, às vezes, não há outra maneira a não ser fazê-los, sem ter necessidade de saber porque e para que são feitos, nem o que significam, como os atos de piedade funerária. É que o trabalho de interpretação, que pretende lhes restituir um sentido, redescobrir sua lógica, leva a esquecer

que: eles podem não ter, literalmente falando, nem sentido nem função, a não ser a função que sua própria existência implica. (BOURDIEU, 2009, p.36)

É por conta disso que o autor passa a defender uma teoria “que não se descobre unicamente pela experiência teórica” (BOURDIEU, 2009, p. 36 e 37). Ele recomenda que se passe a considerar que há uma diferença entre “o conhecer e o fazer, entre a interpretação e a utilização, entre o domínio simbólico e o domínio prático, entre a lógica lógica, ou seja, armada de todos os instrumentos da objetivação, e a lógica universalmente pré-lógica da prática” (BOURDIEU, 2009, p 37). Essa perspectiva nos parece bastante útil ao estudar um grupo como os camelôs, onde, em muitas casos, eles não souberam explicar por meio de uma teoria os motivos que justificam as práticas do dia a dia, suas escolhas sensíveis ou políticas. Vale dizer que essa situação não é exclusiva a grupos como os camelôs. Na perspectiva individual ou coletiva, é comum agir e dar respostas de forma pré-reflexiva, como se verá adiante. Trata-se de um fenômeno universal. Dessa forma, realizar uma pesquisa sem levar isso em conta, é cair em um objetivismo, ou seja, tomar uma posição onde o observador imagina que está acima ou de fora daquilo que pesquisa, não podendo ser tomado como objeto. Essa perspectiva é útil para o observador se situar no universo do grupo pesquisado. Assim, segundo Bourdieu (2009), para chegar perto do sentido da experiência ritual e da função dos esquemas geradores que ela coloca em ação é necessário:

chegar até usos mais próximos, cotidianos, com a análise do gosto, esse sistema de esquemas geradores e classificatórios (...) que funcionam nos campos mais diferentes da prática e que estão no princípio dos valores últimos, incontestáveis e inefáveis, que todo os rituais sociais exaltam, e em particular o culto da obra de arte. (BOURDIEU, 2009, p. 38).

Bourdieu (2009) explica que o pensamento “pré-lógico”, ou seja, prático, age por um “sentimento do contrário”, procedendo por oposições. Isso traz desafios para o pesquisador desses grupos. Assim, para compreender a lógica dos camelôs de forma adequada, entendeu-se que não se devia achar que se podia aproximar ficticiamente deles e viver suas experiências. Essa distanciação, pela objetivação, buscou uma aproximação mais honesta para compreender a lógica “nativa”. Nesse sentido, segundo Bourdieu (2009), a observação participante é uma imersão populista, pois mesmo a crítica do objetivismo e de sua incapacidade em apreender a prática como tal não implica de

forma alguma a reabilitação da imersão na prática. Para o autor, a posição participacionista não é senão uma outra maneira de esvaziar a questão da relação verdadeira do observador com o observado e, sobretudo, as consequências críticas que se seguem para a prática científica.

Aliás para Bourdieu (2009), a mais danosa oposição que divide artificialmente a ciência social é entre o subjetivismo e o objetivismo. Segundo o autor, os modos de conhecimento que essa oposição distingue são igualmente indispensáveis a uma ciência do mundo social que não pode se reduzir nem a uma fenomenologia nem a uma física social.

Para superar o antagonismo que opõe esses dois modos de conhecimento conservando, porém, as aquisições de cada um deles (...), é preciso explicitar os pressupostos que eles têm em comum, como modos de conhecimento eruditos, igualmente opostos ao modo de conhecimento prático que se encontra no princípio da experiência ordinária do mundo social. Isso supõe que se submeta a uma objetivação crítica as condições epistemológicas e sociais que tornam possíveis tanto o retorno reflexivo sobre a experiência subjetiva do mundo social, quanto a objetivação das condições objetivas dessa experiência (BOURDIEU, 2009, p 43).

Ao realizar uma pesquisa de inspiração etnográfica do universo camêlo este estudo se deparou com as mesmas questões apresentadas por Bourdieu (2009), ou seja, parte de uma perspectiva fenomenológica, pois se debruça e descreve as experiências vividas que esses trabalhadores têm do mundo social e que, por definição, fazem sem reflexão. Mas se não são experiências objetivas, por não levarem em conta as condições sociais de possibilidade dessa experiência, continuam perfeitamente válidas como experiência. Por outro lado, tem-se, diante do material, a tensão imposta pelo objetivismo, ou seja, a tendência em recusar-se a dar o *status* de científica a uma experiência pré-científica. Isso ocorre, explica Bourdieu (2009), porque o objetivismo tem por objeto estabelecer regularidades objetivas (estruturas, leis, sistemas de relações, etc) independentes das consciências e das vontades individuais. Ocorre que, como lembra o próprio autor, o objetivismo depende da experiência primária que é ao mesmo tempo a condição e o produto das operações de objetivação.

Assim, partindo da crítica ao objetivismo realizada por Bourdieu (2009), este trabalho entende que é importante não omitir objetivar a relação objetivante, ou seja, a ruptura epistemológica que também é uma ruptura social. Quando isso deixa de ser feito,

pratica-se não a objetividade, mas um objetivismo que ignora a relação entre o sentido vivido que a fenomenologia social explicita e o sentido objetivo que a física social ou a semiologia objetivista constrói. O objetivismo não se permite analisar as condições da produção e do funcionamento do sentido do jogo social que permite viver como evidente o sentido objetivado nas instituições.

Bourdieu (2009) afirma ainda que para superar a antinomia aparente dos dois modos de conhecimento (subjetivismo e objetivismo) e neles integrar as aquisições, deve-se subordinar a prática científica a um conhecimento do “sujeito do conhecimento”. Assim, esta pesquisa se propôs a fazer duas rupturas. A primeira é a pedida pelo objetivismo, ou seja, romper com a experiência nativa e a representação nativa dessa experiência. A segunda é questionar os pressupostos inerentes à posição do observador “objetivo” que, dedicado a “interpretar” as práticas, tende a importar para o objeto os princípios de sua relação com o objeto. Deve-se, portanto, levar em consideração que a construção do conhecimento sociológico é feita a partir de um ponto de vista particular que um observador “situado e datado” tem sobre o objeto.

Para Bourdieu (2009), a crítica ao conhecimento erudito deve libertá-lo dos vieses que lhe impõem as condições epistemológicas e sociais de sua produção. Essa crítica pretende revelar a teoria da prática que o conhecimento erudito engaja implicitamente e tornar assim possível um verdadeiro conhecimento erudito da prática e do modo de conhecimento prático.

Nesse sentido, o autor afirma ainda que o único conhecimento que se pode ter acesso é perspectivo. Assim, o pior obstáculo a uma ciência adequada da prática está em incorrer, como fazem os eruditos, em uma defesa do privilégio de uma ciência que age contra o senso comum. Todo conhecimento objetivista, alerta Bourdieu (2009), encerra uma pretensão à dominação legítima, porque se afirma capaz do ponto de vista total, que transcende erros dos grupos particulares.

O produtor de discurso sobre os objetos do mundo social que omite objetivar o ponto de vista a partir do qual produz esse discurso tem boas chances de não apresentar senão esse ponto de vista: testemunham todos esses discursos sobre o “povo” que falam menos do povo do que da relação com o povo daquele que os mantém ou, mais simplesmente, da posição social a partir da qual ele fala do povo (BOURDIEU, 2009, p. 49).

Todos os pressupostos e todas as dificuldades de todos os estruturalismos, segundo Bourdieu (2009) decorrem dessa espécie de divisão originária que coloca o erudito, detentor do modelo, na posição de um Deus que possui em ato o sentido objetivo das práticas.

Foi nesse contexto que o autor começou a sentir a necessidade de refletir sobre a lógica da prática e o *habitus*. Desde então, ele passou a perceber que existem formas de ação além da racional ou da reação mecânica, que são razoáveis sem serem o produto de um plano razoável; habitadas por uma espécie de finalidade objetiva sem serem o produto de um plano razoável; sem serem conscientemente organizadas em relação a um fim explicitamente constituído; inteligíveis e coerentes sem serem originárias de uma intenção de coerência e de uma decisão deliberada; ajustadas ao futuro sem ser o produto de um projeto ou de um plano. Dessa forma, os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, que podem ser entendidos como:

sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e do domínio expresso das operações necessárias para alcançá-las, objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro (BOURDIEU, 2009, p. 87)

Bourdieu (2009) explica que as respostas do *habitus* se dão a partir de uma estimativa das possibilidades que supõe a transformação do efeito passado e objetivo esperado, mas isso tudo fora de qualquer cálculo, em relação às potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente, coisas para fazer ou não fazer, dizer ou não dizer, em relação a um por vir provável. Segundo o autor, as antecipações do *habitus*, são espécie de hipóteses práticas fundadas na experiência passada, que atribuem grande peso às primeiras experiências: condições de existência da economia doméstica, relações familiares, forma da divisão do trabalho entre os sexos, universo de objetos, modos de consumo, relação com os parentes etc. Tudo isso produz as estruturas do *habitus* que estão por sua vez no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência ulterior.

Produto da história, o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história; ele garante a

presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo. Passado que sobrevive no atual e que tende a se perpetuar no porvir ao se atualizar nas práticas estruturadas de acordo com seus princípios, lei interior por meio da qual se exerce continuamente a lei de necessidades externas irreduzíveis às pressões imediatas da conjuntura, o sistema das disposições está no princípio da continuidade e da regularidade que o objetivismo concede às práticas sociais sem poder explicá-las e também das transformações reguladas das quais não podem dar conta nem os determinismos extrínsecos e instantâneos de um sociologismo mecanicista nem a determinação puramente interior, mas igualmente pontual do subjetivismo espontaneísta. Ao escapar à alternativa das forças inscritas no estado anterior do sistema, no exterior dos corpos, e das forças interiores motivações surgidas, no instante, da decisão livre, as disposições interiores, interiorização da exterioridade, permitem que as forças exteriores sejam exercidas, mas segundo a lógica específica dos organismos nos quais estão incorporadas, ou seja, de maneira durável, sistemática e não mecânica: sistema adquirido de esquemas geradores, o *habitus* torna possível a produção livre de todos os pensamentos, de todas as percepções e de todas as ações inscritas nos limites inerentes às condições particulares de sua produção, e somente daquelas. Por meio dele, a estrutura da qual é o produto governa a prática, não de acordo com as vias de um determinismo mecânico, mas por meio das pressões e dos limites originariamente atribuídos a suas invenções. Capacidade de geração infinita e, no entanto, estritamente limitada, o *habitus* só é difícil de ser pensado enquanto se permanece confinado às alternativas ordinárias, que ele pretende superar, do determinismo e da liberdade, do condicionamento e da criatividade, da consciência e do inconsciente ou do indivíduo e da sociedade. Porque o *habitus* é uma capacidade infinita de engendrar em toda liberdade (controlada) produtos – pensamentos, percepções, expressões, ações – que sempre têm como limites as condições historicamente e socialmente situadas de sua produção, a liberdade condicionada e condicional que ele garante está tão distante de uma criação de imprevisível novidade quanto de uma simples reprodução mecânica dos condicionamentos iniciais. (BOURDIEU, 2009, p. 90, 91).

Bourdieu (2009) explica que o *habitus* é o produto de uma classe determinada de regularidades objetivas e tende a engendrar todas as condutas razoáveis do senso comum que são possíveis nos limites dessas regularidades e que tem possibilidades de ser positivamente sancionadas porque são objetivamente ajustadas à lógica característica de um campo determinado, do qual antecipam o porvir objetivo. Ele tende, conseqüentemente, a excluir “sem violência, sem arte, sem argumento”, todas as “loucuras”, ou seja, todas as condutas destinadas a ser negativamente sancionadas porque incompatíveis com as condições objetivas.

O *habitus*, portanto, ajuda a refletir os dilemas da realidade intrinsecamente dupla da ciência social entre uma física e uma fenomenologia. Contra o objetivismo mecanicista, diz Bourdieu (2009), deve-se compreender que as formas simbólicas “têm uma lógica e

uma eficácia próprias que lhes outorga uma autonomia relativa em relação às condições objetivas apreendidas nas distribuições”. Por outro lado, o subjetivismo marginalista deve encarar o fato de que a formação da ordem social não pode ser entendida como a simples soma de ordens individuais. O que ocorre, na prática, é que os agentes dominantes têm mais peso e estão em melhores posições para impor valores aos indivíduos e ao grupo. Isso porque exercem um quase monopólio sobre as instituições como o sistema escolar.

O que está em jogo aqui, bem entendido, é a institucionalização da distinção entre os membros de um grupo. Segundo Bourdieu (2009) esta é mais naturalizada quando ocorre a incorporação, ou seja, quando são admitidas e adquiridas como normais desde a primeira infância.

Na visão de Bourdieu (2009), a distinção só pode ser compreendida de forma adequada se o pesquisador superar a oposição entre física e fenomenologia social através da relação dialética que se estabelece entre as regularidades do universo material das propriedades e dos esquemas classificatórios do *habitus*.

É na dialética entre a condição de classe e o “senso de classe”, entre as condições “objetivas”, registradas nas distribuições, e as disposições estruturantes, elas próprias estruturadas por essas condições, isto é, em conformidade com as distribuições, que a estrutura da ordem contínua das distribuições se realiza sob uma transfigurada e irreconhecível na estrutura de ordem descontínua dos estilos de vida hierarquizados e nas representações e nas práticas de reconhecimento que o desconhecimento de sua verdade engendra. (BOURDIEU, 2009, p. 234 e 235)

Diante disso é necessário ter em mente que as percepções individual e coletiva são orientadas pelas representações coletivas, que por sua vez, geram novas representações que se definem em contraste com os valores de outros grupos. O fato é que há uma luta simbólica entre, de um lado, os que querem se manter bem situados na ordem das distribuições e que, portanto, defendem a manutenção das representações dominantes e naturalizam as categorias impostas no jogo simbólico. No lado oposto, diz o autor, estão os que lutam para modificar, “pela tomada de consciência as categorias de pensamento que contribuem para orientar as práticas individuais e coletivas e em particular as categorias de percepção e de apreciação das distribuições” (BOURDIEU, 2009, p. 236).

### 3.3.1 O *habitus* posto em ação: as práticas.

Para compreender o universo camelô, outro conceito fundamental a esta tese, além do de *habitus*, é o de prática social. Afinal, como trabalhadores que não se conhecem e que são, em tese, totalmente diferentes entre si, escolhem a mesma atividade profissional e, mais do que isso, compartilham um imaginário com vários pontos em comum? Segundo Bourdieu (2009), as práticas tendem a reproduzir as regularidades imanentes às condições nas quais foi produzido seu princípio gerador ajustando-se ao mesmo tempo às exigências inscritas como potencialidade objetiva na situação tal como é definida pelas estruturas cognitivas e motivadoras que são constitutivas do *habitus*. Por isso, as práticas não se deixam deduzir nem das condições presentes que podem parecer tê-las suscitado nem das condições passadas que produziram o *habitus*, princípio durável de sua produção. Só podemos explicar as práticas com a condição de relacionar as condições sociais nas quais se constitui o *habitus* que as engendrou e as condições sociais nas quais ele é posto em ação, ou seja, com a condição de operar pelo trabalho científico a relação desses dois estados do mundo social que o *habitus* efetua, ao ocultá-lo, na e pela prática. Nesse sentido, a naturalização da prática depende de um esquecimento da história que é inconsciente:

O inconsciente é o esquecimento da história que a própria história produz ao realizar as estruturas objetivas que engendra nessas quase-naturezas que são os *habitus*. História incorporada, feita natureza, e por isso esquecida como tal, o *habitus* é a presença operante de todo o passado do qual é o produto: no entanto, ele é o que confere às práticas sua independência relativa em relação às determinações exteriores do presente imediato. Essa autonomia é a do passado operado e operante que, funcionando como capital acumulado, produz história a partir da história e garante assim a permanência na mudança que faz o agente individual como mundo no mundo. Espontaneidade sem consciência nem vontade, o *habitus* não se opõe menos à necessidade mecânica do que à liberdade reflexiva, às coisas sem história das teorias mecanicistas do que aos sujeitos “sem inércia” das teorias racionalistas. (BOURDIEU, 2009, p. 93).

Dessa forma pode-se entender, a partir de Bourdieu (2009) que o *habitus* camelô é a incorporação da mesma história objetivada nos *habitus* e nas estruturas. É por isso que engendram práticas mutuamente compreensíveis e imediatamente ajustadas às estruturas e também objetivamente combinadas e dotadas de um sentido objetivo ao

mesmo tempo unitário e sistemático, transcendente às intenções subjetivas e aos projetos conscientes, individuais ou coletivos.

A homogeneidade dos *habitus* que se observa nos limites de uma classe de condições de existência e de condicionamentos sociais é o que faz com que as práticas e as obras sejam imediatamente inteligíveis e previsíveis, percebidas, portanto, como evidentes e óbvias: o *habitus* permite a economia da intenção, não somente na produção, mas também na decifração das práticas e das obras. Automáticas e impessoais, significantes sem intenção de significar, as práticas ordinárias se prestam a uma compreensão não menos automática e impessoal, a retomada da intenção objetiva que expressam não exigindo de forma alguma a “reativação” da intenção “vívida” daquele que as realiza, ou a “transferência intencional do próximo”, tão caro aos fenomenólogos e a todos os defensores de uma concepção “participacionista” da história ou da sociologia ou ainda o questionamento tácito ou explícito (“o que você quer dizer?”) sobre as intenções dos outros. (BOURDIEU, 2009, p. 96).

Como explica Bourdieu (2009), o *habitus* implica homogeneidade das condições de existência e é isso que faz com que as práticas possam ser objetivamente dadas fora de qualquer cálculo estratégico e de qualquer referência consciente a uma norma e mutuamente ajustadas na ausência de toda interação direta ou negociação explícita. Trata-se, como diz o autor, de uma orquestração sem maestro que confere regularidade, unidade e sistematicidade às práticas mesmo na ausência de qualquer organização espontânea ou imposta dos projetos individuais. É pelo fato de um grupo ter vivenciado histórias idênticas que seus membros respondem a essa lei imanente inscrita nos corpos. Isso explica porque, quando um membro do grupo se desvia do comportamento esperado, ele seja lembrado, por outro participante, qual é a resposta esperada para aquele tipo de situação. Trata-se dos agentes que relembram a “lei” do grupo.

O *habitus* não é senão essa lei imanente inscrita nos corpos por histórias idênticas, que é a condição não somente da concertação das práticas, mas também das práticas de concertação. De fato, as correções e os ajustes conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum e as empresas de mobilização coletiva não podem obter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes mobilizadores (profeta, dirigente etc.) e as disposições daqueles que se reconhecem em suas práticas ou em seus propósitos e principalmente sem a inclinação ao agrupamento que a orquestração espontânea das disposições suscita. (BOURDIEU, 2009, p. 97 e 98).

A partir dessa compreensão é necessário tomar cuidado ao analisar as tomadas de posição de um camelô sem levar em consideração que ele opera sob influência da lógica das instituições de mobilização. Há, portanto, uma mobilização dupla, que apela, antes de

mais nada às disposições inscritas pelo *habitus*, além daquelas feitas por agentes do grupo em uma situação objetiva.

### 3.3.2 O *habitus* de classe

O paradigma marxista é, provavelmente, o que disseminou com mais força sobre o senso comum o que vem a ser uma classe social. Nesta perspectiva, a história é explicada pelas lutas entre grupos dominantes e dominados, onde os aspectos fundamentais são a posse dos meios de produção, pelos primeiros, bem como sua capacidade de moldar o Estado aos seus interesses<sup>30</sup>. Segundo Marx, no capitalismo, o antagonismo ocorre entre duas classes: burguesia e proletariado e ganha uma amplitude mundial com a existência de um mercado sempre em expansão. Ocorre, porém, que essa teorização descreve com mais fidedignidade o contexto da Europa Ocidental, apresentando, por outro lado, sérias dificuldades de explicar o latino-americano, como aponta Quijano (2005). É que se a relação entre burguesia e proletariado europeu ocidental, a partir do fim do século XVIII, começa a se dar a partir da relação capital x trabalho, regiões como a Amazônia ainda permaneceram significativamente atreladas ao trabalho escravo ou servil até o início do século XX, período do fim do ciclo da borracha<sup>31</sup>. Se a exploração de um grupo pelo outro pode ser facilmente constatada na história amazônica, ela foi qualitativamente diferenciada em relação ao que ocorreu nas nações mais avançadas do capitalismo<sup>32</sup>.

Dadas essas ressalvas, por hora, cabe aqui refletir como acontece a relação entre as noções de *habitus* e de classe a partir de Bourdieu (2009). Segundo este autor, a sociologia trata como idênticos todos os indivíduos biológicos. Porém, esses se diferenciam a partir das condições objetivas de vida, ou seja, dos *habitus*. Dessa maneira, cada indivíduo vai se moldar às condições de existência e de condicionamentos idênticos ou semelhantes do grupo a qual pertence. Nesse sentido, a classe social em si é:

30 Para detalhes desta perspectiva, ler: MARX, Karl, FREDRICH Engels. O Manifesto Comunista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

31 Sobre a ausência de condições para a reprodução do capital na Amazônia do fim do século XIX, ler: COSTA, Francisco de Assis. Formação rural extrativista na Amazônia. Belém: NAEA, 2012b.

32 Para uma discussão sobre o colonialismo do poder e sua influência par ao mercado de trabalho latino-americano ler QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

inseparavelmente uma classe de indivíduos biológicos dotados do mesmo *habitus*, como sistema de disposições comum a todos os produtos dos mesmos condicionamentos ainda que se exclua que todos os membros da mesma classe (ou mesmo dois dele) tenham feito as mesmas experiências e na mesma ordem, é certo que todo membro da mesma classe tem muito mais possibilidades do que qualquer outro membro de uma outra classe de se ter deparado com as situações mais frequentes para os membros dessa classe: as estruturas objetivas que a ciência apreende sob a forma de probabilidades de acesso aos bens, aos serviços e aos poderes, inculcam, por meio das experiências sempre convergentes que atribuem sua fisionomia a um entorno social, com suas carreiras “fechadas”, seus “lugares” inacessíveis ou seus “horizontes obstruídos”, essa espécie de “arte de estimar as verossimilhanças”, como dizia Leibniz, ou seja, de antecipar o porvir objetivo, sentido da realidade ou das realidades que é, sem dúvida o princípio mais bem guardado de sua eficácia. (BOURDIEU, 2009, p. 99).

Uma questão sempre importante é a que questiona até que ponto as ações individuais correspondem ao *habitus* de classe e em que medida elas concedem margem à autonomia do agente. Segundo Bourdieu (2009), o *habitus* tende a garantir sua própria constância contra a mudança mediante a seleção que ele opera entre as informações novas. Ele rejeita as informações capazes de questionar a informação acumulada e, principalmente, desfavorece a exposição a tais informações. Assim, inconscientemente o indivíduo “escolhe”, pelos esquemas de percepção e apreciação do *habitus*, frequentar lugares, discutir questões e se relacionar com pessoas que tenham opiniões semelhantes. Nesse sentido, Bourdieu (2009) explica que o *habitus* tende a se proteger das crises e dos questionamentos críticos garantindo-se um meio ao qual está tão pré-adaptado quanto possível, ou seja, um universo relativamente constante de situações apropriadas para reforçar suas disposições oferecendo “o mercado mais favorável aos seus produtos”.

Diante disso, pode-se dizer que há sim uma liberdade para o indivíduo dentro da lógica do *habitus* de classe, mas trata-se muito mais de uma variedade de estilo dentro de uma estrutura, do que propriamente uma ruptura com as premissas do grupo.

Efetivamente, é uma relação de *homologia*, ou seja, de diversidade na homogeneidade característica de suas condições sociais de produção, que une os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe: *cada sistema de disposições individual é uma variável estrutural dos outros*, no qual se exprime a singularidade da posição no interior da classe e da trajetória. O estilo “pessoal”, ou seja, essa marca particular que todos os produtos de um mesmo *habitus* carrega, práticas ou obras, não passa de um desvio em relação ao estilo próprio de uma época ou de uma classe, de forma que remete ao estilo comum não somente pela conformidade, mas à maneira de Fídias que, segundo Hegel, não tinha “maneira”, mas também pela diferença que faz a “maneira” (BOURDIEU, 2009, p. 99 e 100).

Não se deve pensar, porém, que esses ajustes que o *habitus* tende a fazer às práticas dos indivíduos sejam a expressão de uma lógica mecanicista. É que se é bem verdade que o *habitus* evita questionamentos, ele também passa por mudanças, que por sua vez, modificam seus esquemas de percepção e apreciação. Nesse sentido, uma mesma classe pode vivenciar mudanças nos modos de geração do *habitus*, ou seja, definições diferentes do “impossível, do possível e do provável”. Isso fará com que dentro da classe as gerações possam ter percepções divergentes sobre o que vem a ser natural ou razoável.

### **3.4 A formação do *habitus* das classes populares na Amazônia**

A partir da compreensão da natureza do *habitus*, em suas dimensões estruturante e estruturada, de liberdade possível diante de condições de existência comuns, apresentar-se-á a formação do *habitus* das classes populares na Amazônia, de onde vem os camelôs do Centro Comercial de Belém.

Para traçar esse *habitus* é necessário enumerar as principais estratégias para arregimentar mão de obra desde a colonização portuguesa na região. Assim, a partir da expedição de Francisco Caldeira Castelo Branco a Belém, em 1616, vários foram os desafios. Entre os principais pode-se apontar o desconhecimento do meio ambiente em geral, a escassez de colonos brancos e a resistência dos índios que ali habitavam ao projeto colonial. Dessa forma, foi necessário empreender uma conquista ideológica, já que outros europeus cobiçavam a região e, particularmente os franceses, se empenhavam em formar alianças comerciais e militares com as populações tupinambás presentes no novo território. Nesse sentido, foi incentivada a vinda de ordens missionárias como os franciscanos, mercedários, carmelitas e jesuítas. Ali assinalou-se o instrumento dos descimentos,

(...) expedições que subiam os rios para convencer os índios a descerem de suas aldeias nos rumos das missões (...) Para essa tarefa, os missionários contavam com a ajuda de índios da própria tribo abordada. Esses índios que já haviam sido “trabalhados” nas missões funcionavam como propagandistas das “vantagens” da vida nos aldeamentos missionários (...) Muitas vezes os índios migravam para as missões como forma de se proteger do ataques dos colonos. Neste caso, as missões eram uma questão de sobrevivência (ALVES FILHO, 2001, p. 28 e 29)

Como explica Costa (2012b), o projeto colonial português para a Amazônia se deparou com a baixa produtividade da região para a monocultura de grandes extensões. Por conta disso, diz o autor, houve a necessidade da “passagem de um projeto (...) de civilização de base agrícola - para uma prática sistemática e dominante do extrativismo de coleta”. Isso, porém, trouxe dilemas à economia amazônica. “Problemas decorrentes da redefinição do papel da agricultura, da condição de base da exportação para a de supridora de necessidades internas à colônia” (COSTA, 2012b, p. 39).

Uma das alternativas do projeto colonial foi transformar em mercadoria, produtos amazônicos que serviam como substitutos de especiarias no mercado europeu. Assim, do ponto de vista da mão de obra, precisou-se voltar suas atenções para o índio, devido o conhecimento que este possuía dos ciclos naturais. Percebeu-se, portanto, que seria possível adaptar o tempo próprio da natureza ao tempo do capital e do sistema mercantil. Como explica Costa (2012b), seria necessário dar ênfase ao extrativismo de coleta em oposição ao de aniquilamento. É que ao contrário do primeiro, onde o extrator anula as propriedades originais do ecossistema, o extrativismo de coleta se caracteriza pela:

preservação da natureza originária, dado que produtora, no exercício de suas funções reprodutivas, dos valores-de-uso que, como um *fluxo*, são colhidos por ação imediata do trabalho do extrator. Consequentemente, no extrativismo de coleta a efetividade do trabalho depende do conhecimento que se tenha dos fundamentos da produção dos bens em questão, ou seja, do conhecimento que garanta domínio (cognitivo) do processo produtivo da natureza originária. (COSTA, 2012b, p. 39)

Costa (2012b) afirma que esse reordenamento da agricultura na região amazônica, como supridora de necessidades internas, fez com que a economia local passasse a ter restrições estruturais para obtenção de meios de produção no mercado mundial. Uma dessas dificuldades era a menor circulação de riquezas em espécie, fato que fazia os colonos não terem condições financeiras de arcar com o custo do escravo africano.

O custo de um índio era, em 1693, de 6\$000 a peça, sendo a metade tributo a El-Rey. Em 1682, o preço do escravo negro vendido no Grão-Pará e Maranhão era de 100\$000 a cabeça. Em 1732 um índio escravo custava na praça do Pará 5\$000. A média de preços dos escravos negros de diversas origens e desembarcados em Belém de 1757 a 1777 pela Companhia do Grão Pará e do Maranhão era de 68\$441 (Conf. Azevedo, 1901: 151 e seguintes; Nunes Dias, 1970: 466 *apud* COSTA, 2012b, p. 39).

Mas, segundo Costa (2012b), nem mesmo a constatação de que o saber indígena poderia ser incorporado em uma dinâmica de mercado fez com que este fosse valorizado como trabalhador digno de remuneração. Como bem registrou o Padre Antônio Vieira em 1654:

Aqui será bem que se note que os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes, como veremos os que as levam às costas, e os que, cansados de remar as noites e os dias inteiros, vão buscar o que hão de comer eles os portugueses (que é sempre o mais e melhor); os que lhes fazem as casas, e, se se há de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas. Tudo isso fazem os tristes índios, sem paga alguma mais que o chamarem-lhes cães, e outros nomes muito mais afrontosos; e o melhor galardão, que podem tirar destas jornadas os miseráveis, é acharem (o que poucas vezes acontece) um cabo que os não trate tão mal. Jornada tem havido em que, dos índios que partiram, não voltaram a metade, (sic) porque o puro trabalho e maus tratos os mataram (SALLES, 1971, p. 130).

Vale dizer que segundo uma visão predominante na época e que se disseminou na historiografia da Amazônia<sup>33</sup>, a economia extrativa de base indígena sempre foi mirada como uma solução inferior, associada a uma pobreza estrutural. Dessa forma, é importante ter em mente que a dominância do extrativismo na economia local era tida como um fracasso civilizatório. Um contexto que ilustra bem esse mal estar pode ser encontrado na regulamentação das missões<sup>34</sup> e descimentos, a partir de 1686. Segundo Costa (2012b) se é bem verdade que houve um histórico de animosidades entre missionários e colonos, também é fato observável que houve, entre eles, um processo de alianças entre a política de catequese e o projeto colonial. Assim, serviram uns aos interesses dos outros, pois as instituições religiosas tiveram pontos convergentes com os colonos na medida em que prestaram um serviço inestimável ao colonialismo:

o de produzir equivalência ideológica entre empreendimento colonial e civilização e desta com a cristianização. Por transitividade, produz-se uma nova equivalência que em última instância diviniza o colonialismo. Importante aduzir, porém (...) que essas equivalências não se fazem de forma direta. Elas são mediadas por diversas outras noções necessárias dentre as quais a de que o colonialismo é

33 Costa (2012b) cita as obras de PRADO JR, C. História Econômica do Brasil. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.) e SODRÉ, N. W. Formação Histórica do Brasil. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil 1987.

34 Segundo Bezerra Neto (2001b, p. 23 e 24), as missões ou aldeamentos foram uma estratégia do sistema colonial português na Amazônia dos séculos XVII e XVIII onde ordens religiosas modificavam as formas tradicionais de vida indígenas, transformando-os em cristãos. Enquanto isso, “desenvolviam diversas atividades, tais como: remeiros, carregadores, guerreiros, guias e intérpretes das expedições portuguesas; empregados domésticos; artistas; operários; e, particularmente, coletores das drogas do sertão”.

portador de civilização porque atua na transformação da natureza bruta – os ecossistemas originários, as florestas, os matos, os sertões – vista como espaço vazio, passível de ocupação pelo mal, lugar de desordem, não tocado por Deus a não ser no momento da criação, domínio do diabo...O colonialismo provê a ocupação desse lugar obscuro, pela agricultura, tornando o um lugar – aberto, claro, controlado, civilizado – pleno de novos homens ganhos para a verdade de Deus primeiro pelo trabalho e pela disciplina. (COSTA, 2012b, p. 40 e 41)

Costa (2012b) conta que essa especificidade da economia local – o fato do projeto colonial depender do conhecimento indígena - não era fácil de ser assimilada pelo *habitus* colono da época. Assim, a segunda metade do século XVII no Grão-Pará foi marcada por um intenso debate em torno do recrutamento da força de trabalho indígena. O autor conta que ainda permanecia necessária, à época, uma moral que justificasse a predominância do extrativismo de coleta (não transformador) como obra civilizatória. Surgiram, dessa maneira, duas propostas: uma militar, outra cultural:

A primeira representada pela proposta dos colonos leigos da escravização pura e simples do gentio, dos seres sem Deus; a segunda, oriunda do fervor missionário das ordens religiosas, apresentava uma pedagogia deculturadora, uma metodologia de transformação sem dor dos “inocentes” (pois ainda não tocados pela verdade), “pagãos” ofensivamente livres, em homens disciplinados para o louvor a Deus e para os trabalhos da terra, das águas, dos matos. (COSTA, 2012b, p. 41).

Segundo Costa (2012b), os setores que defendiam a escravidão indígena não conseguiram se tornar hegemônicos porque sucumbiram ao fato de que a atividade extrativa dificultava o controle do trabalhador, já que esse precisava se deslocar por áreas extensas. Além disso, a escravidão resultava em resistência e muitas mortes, minando o potencial da força de trabalho em uma região carente de mão de obra. Isso, porém, não significou que os colonos deixaram de escravizar indígenas, mas que estes últimos passaram a aderir cada vez mais às ordens missionárias. Segundo Costa (2012b) foram esses indígenas aldeados que representaram a fonte de trabalho eficaz para o conjunto das atividades da Igreja, do Estado e dos colonos. “Tal modo de produção fundou, de fato, a economia colonial amazônica, que se reproduz por gerações, aguçando, contudo, no desenvolvimento, suas profundas contradições”. (COSTA, 2012b, p. 42). O autor, inclusive, apresenta dados que apontam o sucesso dessa economia, que de 1720 a 1755 cresceu a uma taxa média anual de 6,3%.

Uma nova tentativa de mudar esse perfil da economia, marcado pela base extrativista, só seria conhecido nas Reformas Pombalinas. Ali a dinâmica foi estruturada a fim de implantar uma economia de base agrícola. Assim, de 1750 a 1777, buscou-se um conjunto de transformações que pudesse estabelecer a transição do feudalismo para o capitalismo, através da implantação de um mercantilismo tardio, promovido por um absolutismo reformador que visava corrigir a defasagem lusitana em relação às nações de vanguarda do capitalismo. Esse processo se firmou em uma agricultura de *plantation* baseada na formação de um campesinato agrícola e em escravos negros.

Costa (2012b) conta que o diagnóstico feito pelo governador Francisco Xavier Mendonça Furtado sobre o Grão-Pará, na época, era de que se tratava de uma economia miserável devido o controle da força de trabalho indígena pelos religiosos. As ordens, segundo o gestor pombalino, teriam se pervertido pela riqueza do extrativismo, e representariam um poder com perigosa autonomia frente ao Estado português, além de serem opositores aos interesses dos colonos. Para Mendonça Furtado, os religiosos teriam pervertido a missão de preparar os índios para a agricultura. Além disso, ele considerava os negros melhores trabalhadores para o empreendimento agrícola. Foram essas observações que norteariam o Regime do Diretório<sup>35</sup>. Entre algumas medidas importantes para o mundo do trabalho, destacam-se: a transformação dos aldeamentos em comunidades civis, administradas por funcionários (diretores), que passaram a ser responsáveis pelos descimentos; confisco e distribuição dos bens das ordens religiosas a agentes coloniais, militares e famílias nobres; criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, em 1755, com direitos de monopólio sobre o comércio de mercadorias, dentre os quais escravos africanos; e integração dos indígenas ao projeto colonial através da regulamentação do trabalho assalariado.

Transformar o índio em colono implicava em reconhecer-lhe à condição de pessoa, logo vê-lo como portador de direitos naturais, situação esta incompatível com a condição de escravo. Por isso, o primeiro passo seria transformá-lo em homem livre estabelecendo proibições legais à sua escravização pelos colonos (...) reconhecendo-lhes os direitos pertinentes a cidadãos portugueses, transformando-os em trabalhadores assalariados e colonos, e desenvolvendo estratégias para levá-los a interiorizar os interesses portugueses, no sentido de vê-

35 O Diretório foi uma política indigenista formulada pelo Marquês de Pombal, em 1755, que visava transformar o índio em colono. Segundo Souza Júnior (2001), o Diretório retirou os indígenas da tutela missionária, proibiu qualquer forma de escravização indígena, reinstalou a eles a obrigatoriedade do pagamento de salários, tornou obrigatório o ensino da língua portuguesa nas aldeias e reconheceu a propriedade das terras aos indígenas.

los como os seus próprios interesses (...) uma dessas estratégias foi (...) tornar obrigatório o ensino da língua portuguesa nas aldeias (SOUZA JUNIOR, 2001, p.38)

Como se vê, a partir dessa época, o Estado português passou a promover uma distinção dentro das classes subalternas. Souza Junior (2001) relata que o Estatuto do Diretório determinava que os diretores proibissem que se chamasse de negros aos índios<sup>36</sup>. A denominação até então era utilizada para índios forros, índios escravos, homem brancos pobres e mestiços. Além disso, devido a escassez de mulheres brancas, o Alvará de 4 de abril de 1755 passou a incentivar o casamento entre colonos e índias, mas interditava-se a união com mulheres negras.

Além de reservar aos indígenas aldeados o novo status social de assalariados dos Diretórios, procurou-se constituir uma massa servil centrada na escravidão africana. Segundo Vergolino-Henry e Figueiredo (1990)<sup>37</sup> foram introduzidos 12.587 escravos na região entre 1755 e 1778 – ou seja, pela Companhia Geral de Comércio e outros 38.323 posteriormente a ela, enquanto foi permitido, ou possível, o tráfico negreiro.

Ocorre que, mesmo diante de tantos esforços, as Reformas Pombalinas não transformaram significativamente o perfil da economia amazônica. Uma análise dos números da produção desse período, compilados por Costa (2012b), não apontam crescimento econômico ou aumento de produtividade expressivo se comparados ao período da lógica extrativista anterior. Assim:

Nos primeiros 22 anos de vigência do Diretório, até o encerramento das atividades da Companhia de Comércio a economia colonial amazônica teve crescimento modesto de 1,5% a.a. (...) a produção regional manteve nesse período o perfil herdado do período anterior, seja no que se refere à dominância do extrativismo de coleta, seja no que se refere à própria agricultura (...) A composição da produção continua apresentando o extrativismo como setor que abriga as

36 Segundo Marcocci (2011, p. 62), no processo da expansão colonial portuguesa desde meados do século XV, “os negros africanos foram logo (...) reduzidos à escravidão (...) segundo o que foi estabelecido pela bula Dum diversas (1452), retomada três anos depois pela Romanus Pontifex. (...) Ao contrário, no caso dos ameríndios, a Igreja assumiu uma posição oficial oposta, mediante a bula Veritas ipsa (1537), que proclamava sua plena humanidade (veri homines) e condenava sua redução à escravidão”. Assim, chamar de “negro da terra” aos indígenas era uma forma de poder escravizá-los. Por conta disso, Schwartz (2003, p. 16) conta que “em 1757, quando as missões indígenas da Amazônia foram secularizadas pelo sistema do Diretório, a injusta e escandalosa prática de chamar índios de negros seria especificamente proibida”.

37 VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia colonial*. Uma notícia histórica. Belém: Apep, 1990.

atividades dominantes da economia, representando em torno de 80% ao longo desses anos. (COSTA, 2012b, p. 50 e 51.)

Outra legislação importante que trata do controle da mão de obra na Amazônia foi a Carta Régia de 12 de maio de 1798, implementada pelo governador da província do Grão Pará Francisco de Souza Coutinho (1790-1803). O documento previa, além da extinção dos Diretórios e da elevação dos indígenas à condição de súditos livres do Reino, a instituição de um corpo militar efetivo de indígenas. Lopes (2012) esclarece que o quadro final dos Diretórios, após a destituição de Pombal, em função da exploração da força de trabalho por seus dirigentes, era caótico:

Muitos diretores estavam sequestrando a produção comunal para seu próprio benefício. Índios estavam em controle de várias vilas, como Vila Franca, Alter do Chão, no Baixo Amazonas, e outros no Marajó. Os africanos fugiam com frequência e facilidade e formavam mocambos. O poder do Estado, mesmo estabelecido em toda a região vasta, era frágil e ameaçado por diversos interesses (LOPES, 2012, p. 60).

Costa (2012b) afirma que após o fim dos Diretórios, a colônia do Grão-Pará se assentava em duas estruturas produtivas: “o campesinato-caboclo, que em estrita relação com os regatões e seus aviadores exportam predominantemente produtos extrativos e os colonos escravistas que exportam predominantemente produtos agropecuários” (COSTA, 2012b, p. 59). O autor registrou, entre 1720 e 1822 um crescimento da exportação de produtos agropecuários a 3.4% .a.a, mas isso não mudou a predominância da economia, tipicamente extrativista (setor que representava, em média, 61% da economia, nos últimos cinco anos do período colonial na região).

Outro balanço que se pode fazer do Diretório é que apesar de praticar uma “política indigenista”, a história não registrou somente uma adesão do índio ao projeto português, em detrimento das outras classes exploradas. Ao contrário, percebeu-se a duração dos laços de solidariedade entre as populações subalternas e, como afirma Souza Junior (2001), o processo de “construção de uma identidade de interesses”.

Contraditoriamente, a destribalização dos indígenas, iniciada pelos missionários com os descimentos e intensificada pelo Regime do Diretório, contribuiu para aproximar as tribos indígenas existentes na Amazônia, pois os aldeamentos, reuniam indivíduos de grupos diversos. O convívio nas fortalezas e nos mocambos

com outros elementos sobre quem recaia a pecha de “vadios” transformou tais lugares em espaços de socialização e trocas de experiências descobertas como comuns, possibilitando a construção de uma identidade de interesses que inúmeras vezes se exteriorizou em ações de resistência coletiva (SOUZA JUNIOR, 2001, p. 51)

Esse contexto amazônico, a partir do século XVII, aliás, estava longe de ter como horizonte a formação de uma mão de obra assalariada local. É que, como mostra Quijano (2005), a colonização europeia do continente americano inicia três elementos centrais que afetariam para sempre a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. Esses elementos se entrelaçam na medida em que a colonialidade do poder é a imposição da ideia de raça (baseada em uma suposta distinção da estrutura biológica, que situaria a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros) como instrumento de dominação. Nessa colonialidade do poder, diz Quijano (2005), a América tem papel central, pois só a partir da colonização deste continente é que pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial. Como a colonização americana foi promovida por povos europeus, Quijano (2005) explica que gerou-se ali o eurocentrismo, que é a perspectiva hegemônica de conhecimento baseada em dois mitos fundacionais: o primeiro, evolucionista, traz a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. O segundo, dualista, outorga às diferenças entre Europa e não-Europa como de natureza (racial) e não de história do poder. Quijano (2005) afirma que as políticas indigenistas ao longo do projeto colonizador não foram suficientes para mudar essencialmente a perspectiva eurocêntrica da colonialidade do poder:

(...) nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades. Mas mesmo mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta. E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra. (QUIJANO, 2005, p. 120)

A percepção desse racismo explica muito do estado de espírito das populações subalternizadas do Grão-Pará nas décadas posteriores, e esclarece as razões pelas quais mestiços, tapuias, caboclos e índios se mantinham vigilantes e imensamente desconfiados de toda legislação, ainda que, nominalmente, essa lhes garantissem direitos e condições de igualdade. Efetivamente, as medidas legais, as ordens régias e, algumas vezes, a boa vontade dos gestores da colônia nunca eram suficientes para garantir os direitos averbados.

O acontecimento que talvez melhor exemplifique essa permanência do racismo na história do Pará é a Cabanagem. No campo social e político, as condições para essa revolta popular foram gestadas ao longo de todo o sistema colonial, mas só se explicitaram nos primeiros anos do império brasileiro, marcados pela ascensão dos ideais liberais e críticos ao absolutismo. Em Portugal, a Revolução do Porto, em 1820, pressionava pelo retorno da família real ao país, bem como pela adoção de uma Constituição. No Grão-Pará, por sua vez, Souza Junior (2001) afirma que os proprietários dominantes tinham saudades da época em que mantinham contato estreito e direto com a metrópole, Lisboa, e se ressentiam da grande dificuldade de comunicação desde que a corte se instalou no Rio de Janeiro. Por isso, eles miravam com bons olhos a volta do protagonismo luso na antiga metrópole, então sob influência inglesa. Ocorre que o grupo do Porto se chocava frontalmente ao absolutismo em vigor. Sendo assim, as elites paraenses temiam incorrer em um crime de lesa majestade ao se associar ao constitucionalismo. Apesar de tudo, institucionalizaram esta tese na colônia. Porém, com o retorno de D. João VI a Portugal, em 1821, e a proclamação da independência do Brasil no ano seguinte por D. Pedro I, uma intensa divisão se formaria entre os súditos na região amazônica. De um lado estavam os que queriam se manter fiéis a D. João VI e do outro os defensores da independência, bem como do Império do Brasil. A controvérsia durou mais de um ano, quando em agosto de 1823 o Pará aderiu à independência, somente após o golpe da esquadra John Grenfell<sup>38</sup>.

O que se observou é que a elite paraense dominante antes do império era predominantemente portuguesa, defensora do pacto colonial e, conseqüentemente, contrária aos valores independentistas. Curiosamente, mesmo após a independência, esses antigos partidários da manutenção dos laços com Portugal ainda permaneceram no

38 Sobre este episódio ler: ALVES FILHO, et al. Pontos de História da Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2001.

poder na província. Assim, foram justamente os segmentos derrotados da elite local, desde o período da adesão ao constitucionalismo português e da independência, que participariam da Cabanagem, entre 1835 e 1840. Bezerra Neto (2001a) adverte que eles eram um grupo formado por comerciantes e proprietários de terras e de escravos que, a bem da verdade, nunca pensaram, nem propuseram o movimento enquanto ação revolucionária radicalizada que viesse a modificar as estruturas da sociedade colonial. Mas como a historiografia já disse, existiam muitas Cabanagens dentro da Cabanagem. Uma das características desse movimento foi a participação das classes populares que:

queriam muito mais que simplesmente a ruptura dos laços políticos com Portugal, desejavam mudanças significativas nas estruturas da sociedade brasileira quando da independência, sendo em seus anseios frustrados e derrotados tanto pelos antigos adversários da independência quanto pelos simpatizantes e defensores da mesma pertencentes às elites da Província (...) A massa cabana também fazia política por conta própria ainda que devido às relações de paternalismo e clientelismo existentes entre dominantes e dominados, muitos homens pobres livres e libertos, geralmente mestiços, e até mesmo escravos tomassem o partido de seus senhores e potentados quando das lutas entre segmentos sociais das elites acompanhando uma ou outra facção (BEZERRA NETO, 2001a, p. 87 e 88).

Dessa maneira, as camadas mais pobres que lutaram na Cabanagem estavam, em alguma medida, lutando por si mesmas, enfrentando estruturas sociais herdadas desde o período colonial. Esses grupos em situação subalterna como africanos, índios, caboclos, tapuios, escravos, libertos e homens pobres negros, mestiços e brancos, vinham tecendo redes de solidariedade que se fortaleceram desde as fugas de escravos africanos para os chamados quilombos ou mocambos, já no século XVIII. Ali se estabeleciam:

proveitosas relações comerciais e políticas com diversas etnias indígenas e escravos fugidos de outras áreas da Amazônia pertencentes a outros países como, por exemplo, as Guianas Inglesa, Holandesa (hoje República do Suriname) e Francesa. (BEZERRA NETO, 2001a, p. 93).

Esse movimento popular dentro da Cabanagem, que encarnava uma radicalidade política revolucionária era composto por um grupo heterogêneo. Havia desde homens livres pobres foragidos da justiça, desertores das forças militares que muitas vezes procuravam asilo em mocambos, além de fugitivos das Guianas que já tinham entrado em contato com os ideais iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade. Bezerra Neto (2001a) lembra que um dos grupos que participou do conflito armado eram os roceiros,

posseiros de pequenos pedaços de terras que, sentindo-se ameaçados em suas posses, não duvidaram em pegar em armas para defender seus direitos. Além disso, segundo Monteiro (2001), mais de 500 negros participaram ativamente desse movimento e, dentre eles, surgiram algumas lideranças, como Manoel Barbeiro e Patriota.

Como se vê, essas alianças entre os excluídos têm origens antigas que perduraram a longo prazo. Ao analisar os antecedentes do ciclo da borracha na Amazônia, Weinstein (1993) observou que o afrouxamento dos controles sociais e políticos que caracterizou os anos de guerra civil acelerou a formação de uma população rural, semi-autônoma, tendência que já havia começado no século XVIII.

Os escravos negros abandonavam em grupos as fazendas agrícolas e de pecuária, muitos dos quais indo formar comunidades de fugitivos, conhecidas como quilombos, nas regiões mais longínquas do interior. Analogicamente, muitos trabalhadores índios semi-escravos abandonavam as zonas da agricultura tornando-se agricultores de subsistência ou “nômades”, destruindo deste modo os últimos vestígios do sistema colonial. Assim, uma importante consequência da Revolta da Cabanagem foi a expansão de uma população cabocla que havia rompido a maior parte de seus vínculos ou obrigações para com a elite branca. (WEINSTEIN, 1993, p. 59)

Segundo Weinstein (1993), a maior parte desses fugitivos não precisou ir para muito longe. Se reagruparam nas partes mais atrasadas da região das ilhas, ou ao longo dos trechos menos acessíveis dos rios Xingu, Trombetas ou Tapajós. E como a maior parte das terras nessas áreas ainda não havia sido reclamada por particulares, seus novos habitantes puderam dedicar-se a atividades de subsistência como o plantio da mandioca, a caça e a pesca, sem qualquer ameaça maior de serem perturbados. Além disso, ela afirma que nem todos os rebeldes e fugitivos se fixaram em uma rotina de estrita subsistência. As seringueiras nas terras devolutas também eram de livre acesso a quem as desejasse e, com a alta dos preços da borracha na década de 1840, muitos caboclos ex-escravos começaram a dedicar parte de seu tempo ao extrativismo.

Weinstein (1993), assim como outros historiadores, também observou que a elite formada por agricultores e criadores de gado no Grão-Pará sempre foi crítica severa da atividade extrativista. Eles acusavam esta de gerar escassez de mão de obra para outros setores vitais da economia como o agrícola e de transporte. Por isso não viram com bons olhos o fato da borracha ter mobilizado toda a economia local a partir da segunda metade do século XIX. Além disso, haviam conquistado posições justamente com a agricultura e

temiam marginalização econômica. É que o setor extrativo dependia mais de mão de obra do que de terra, concorrendo assim pela mobilização de trabalhadores. Essa escassez de mão de obra piorou sensivelmente com a morte de 30.000 pessoas de uma população estimada em 120.000, após a Cabanagem<sup>39</sup>. Além disso, durante a guerra, escravos e trabalhadores escravizados por dívidas aproveitaram para fugir.

Weinstein (1993) observou que o extrativismo produziu uma população relativamente autônoma de produtores semi-independentes não sujeitos a qualquer forma de controle ou coerção pelos membros da elite tradicional. Essa situação gerou indivíduos que produziam excedente econômico que a elite não conseguia se apropriar. Por isso, esta promoveu campanhas para criminalizar os extrativistas, associando-os ao aumento do banditismo e ao roubo de gado. Foi nesse cenário que o presidente da província, Soares d'Andréa instituiu o Corpo de Trabalhadores<sup>40</sup>, instituição que, segundo Lopes (2012), recrutava índios, mestiços e pretos livres que não tivessem atividade, para atuar na lavoura, comércio ou obras públicas. Eram recrutados todos aqueles que não pudessem provar seu *status* de proprietário ou empregado regular, sendo os seringueiros alvos constantes, já que eram considerados autônomos. Todos os segmentos privilegiados se beneficiavam. O governo imperial utilizava esses homens em obras públicas ou os cedia a empresas privadas como as fazendas e empresas de navegação. O Corpo de Trabalhadores, portanto, atendia, antes de mais nada, a uma demanda da elite local por mão de obra.

Aparentemente, a principal preocupação do governo não era se essa gente estava empregada de maneira rendosa ou produtiva (uma vez que a extração da borracha parecia ser uma atividade rentável), mas sim se trabalhavam em “ocupações” em que pudessem ser supervisionados de perto e onde sua força de trabalho pudesse ser explorada em benefício da elite tradicional (WEINSTEIN, 1993, p.61)

39 MONTEIRO, Benedito. História do Pará. Belém: Delta/O Liberal, 2001.

40 Segundo Lopes (2012, p. 11) “Criada no Grão-Pará em 1838, por meio da Lei nº 2 de 25 de abril, a instituição provincial Corpos de Trabalhadores auxiliaria no combate à Cabanagem (1835-1840), disciplinando a população e restabelecendo a economia da região. A legislação determinava que o Corpo de Trabalhadores seria dividido e identificado por várias companhias estabelecidas nos distritos da província. A instituição seria composta por índios, mestiços e pretos livres que não tivessem qualquer atividade em propriedades ou estabelecimentos. Após recrutados seriam empregados em quaisquer atividades de lavoura comércio ou obras públicas”.

Além da ameaça à ordem instituída, a Cabanagem seria desastrosa para os grupos que comandavam a economia local já que quase tudo que era produzido contava com a mão de obra mestiça. Procurando remediar a situação, uma das principais mudanças introduzidas pelo Corpos de Trabalhadores foi retirar o recrutamento de trabalhadores das mãos dos juizes de paz. Até então, estes podiam ceder ou alugar homens que estivessem em sua jurisdição. A partir daquele momento, o domínio sobre o homem livre passou a ficar nas mãos dos comandantes militares<sup>41</sup>. A mão de obra dos Corpos de Trabalhadores era arregimentada de forma violenta, sendo obrigada a abandonar seus lares e a trabalhar em regime semelhante ao da escravidão.

Lopes (2012) observa que esse recrutamento permitia um mapa e cadastro dos trabalhadores, com informações pessoais como filiação, moradia, descrição étnica, bem como sua conduta ou situação. Eles possuíam liberdade relativa, tendo limitado seu direito de ir e vir, pois viviam em acampamentos militares, numa sociedade marcada pelo controle e disciplina.

Apesar da utilidade às elites, Weinstein (1993) afirma que o Corpo de Trabalhadores não conseguiu se manter por muito tempo, sendo completamente extinto na década de 1860, já que a província não possuía força militar para patrulhar tão vasta região.

Como se pode ver, desde o início da colonização do Grão-Pará, o controle forçado da mão de obra foi fundamental para o funcionamento da economia. No entanto, com a abertura da economia amazônica para os mercados internacionais, haveria uma reorganização dessas formas de arregimentação da força de trabalho.

A demanda crescente pela borracha, insumo fundamental para os parques industriais que surgiram na Europa e América do Norte, fez surgir novos atores internacionais que passaram a influenciar nas regras do mercado de trabalho local. Setores de uma elite mais tradicional, associada à produção rural, extrativista ou agrícola, perderam espaço, a partir de certo momento, para novas elites, associadas à exploração da borracha e comprometidas tanto com o paradigma da monocultura como com a prática do aviamento – atividade de transferência de crédito por meio da qual o controle do fluxo

41 Segundo Lopes (2012), o presidente Soares d'Andréa promoveu mudanças profundas até mesmo na organização militar da época. Suspendeu a Guarda Nacional e a substituiu por uma Guarda Policial, com seus escalões altos e médios recrutados em outras províncias, medida tomada porque muitos homens da Guarda Nacional haviam se envolvido no movimento Cabano.

de crédito restava, em última instância, nas mãos dos interesses internacionais sobre a produção. Esse conflito entre camadas da elite paraense fez com que se produzisse um impasse e imenso debate intelectual a respeito da importação de mão de obra para a região. E, com a crescente hegemonia das novas elites, associadas à monocultura da borracha, um segmento expressivo de trabalhadores estava indo para o controle destas. Sobre este contexto, Pacheco de Oliveira Filho (1979) observa que:

(...) as condições excepcionalmente favoráveis apresentadas pela produção de borracha fazem com que um setor das classes dirigentes – precisamente os setores que ainda durante a década de 1840 mantinham um forte controle sobre a força de trabalho – tornem-se incapazes de evitar o deslocamento de mão de obra para aquelas atividades, o que torna difícil sua própria sobrevivência econômica e acarreta uma perda de poder no plano político. (OLIVEIRA FILHO, 1979, p. 119)

Efetivamente, com o domínio de aviadores e das casas importadoras, um novo ciclo de dominação da mão de obra se constituiu. Efetivamente, seringueiros se tornavam reféns de seringalistas. Estes últimos, por sua vez, também repetiam, muitas vezes, a mesma situação de dívida creditícia em relação aos aviadores. Como informam Silva, Leandro e Marcondes (2015), na década de 1870, até os seringalistas chegavam a ficar submetidos ao regime de servidão do aviamento, já que para manter os gêneros essenciais aos trabalhadores, recorriam ao recurso da hipoteca junto às casas comerciais exportadoras das grandes cidades. Os autores afirmam que dentro do sistema de aviamento, no ciclo da borracha, havia uma divisão de funções. Eram os agentes europeus e norte-americanos quem realmente lucravam ficando responsáveis pela exportação do látex. Surgiu ali, portanto, uma grande controvérsia sobre o caráter nocivo da produção de borracha já que polarizou recursos e mão de obra, gerando escassez de gêneros agrícolas e concentração de moeda nas captais Belém e Manaus, e um incentivo a uma migração para os seringais.

Pacheco de Oliveira Filho (1979) explica que essa crítica ao extrativismo voltado para a exportação da borracha não era, necessariamente, uma defesa do fim dessa atividade, mas uma queixa ao abandono dos padrões presentes nas demais atividades extrativas. O debate em torno do desafio de aumentar a escala da produção de borracha para exportação gerou dois projetos concorrentes de desenvolvimento para a Amazônia: um grupo adepto de uma colonização agrícola, baseada na pequena propriedade e na imigração de estrangeiros e outro, defensor da grande propriedade como forma de

promover a expansão econômica através da atividade extrativa. Num primeiro momento, que vai da proclamação da República, em 1889, ao início da hegemonia de Antônio Lemos na política local, em 1896, o primeiro desses projetos teve dominância no ambiente político e, por meio dele, o governo do Pará promoveu a criação de colônias agrícolas, povoando-as com nordestinos e com imigrantes europeus (bem poucos é verdade). Porém, entre aquele ano e pelo menos 1912, ocorre um predomínio do segundo projeto de desenvolvimento e observou-se um processo de atração da mão de obra nordestina em direção aos seringais.

A partir do domínio da perspectiva extrativista, no final do século XIX havia um debate intenso sobre o perfil mais adequado da mão de obra para ampliar a produtividade na exploração do látex, e, assim, dar conta da demanda do mercado internacional. Costa (2012b) conta que um dos grandes dilemas da economia da borracha era que a base produtiva era composta pelo campesinato caboclo herdado do século XVIII. Segundo o autor, frequentemente havia conflitos entre o *habitus* camponês e o mercado. Como se sabe, a atitude camponesa costuma associar as esferas da produção e do consumo, ou seja, as necessidades da família à capacidade de trabalho desta. Isso se constituiu em grave entrave à expansão da produção de látex. É que assim que os preços atingiam valores mais altos, os camponeses alcançavam mais rapidamente o necessário para prover as necessidades de suas famílias e se satisfaziam. Faltava ali a ideia de acumulação ou poupança. Por conta disso, as necessidades do capital mercantil não eram atendidas. Como resultado, os camponeses ampliaram seus níveis de consumo com queda no tempo de trabalho, e passaram a dispor de mais tempo livre para o extrativismo e lazer. Isso gerou elevação do preço do produto e acirramento da concorrência. Costa (2012b) conta que nem mesmo a migração de nordestinos entre 1848 e 1854, responsável pela expansão da população amazônica em 3,3% a.a. mudou esta situação. Esse é o cenário do ciclo da borracha até 1880, onde prevaleceu o que Costa (2012b) chamou de seringal camponês, ou o que Oliveira Filho (1979) denominou seringal “caboclo”<sup>42</sup>.

Bem entendido, a elevação da produtividade da borracha na Amazônia só seria alcançada pelo que Oliveira Filho (1979) chama de seringal “de apogeu”, ou o que Costa

42 Segundo Oliveira Filho (1979), o seringal caboclo foi aquele onde prevaleceu uma unidade produtiva que conciliava o extrativismo e a produção agrícola familiar. A mão de obra era indígena, cabocla ou composta pelos primeiros grupos de nordestinos que vieram para a região fugindo da seca.

(2012b) chama de seringal-empório. Segundo este último autor, foi este novo modelo que se consolidou até a decadência da exploração de látex, no início do século XX.

Os seringais-empórios eram empresas sob controle de frações locais (regionais) do capital mercantil, financiadas por fontes internacionais, que controlavam centralmente diversas unidades de trabalho isoladas – trabalhadores formalmente autônomos, não assalariados -, pelo monopólio da logística de suprimento e pelo monopólio da compra do látex (COSTA, 2012b, p. 68).

Costa (2012b) afirma que entre as características para o sucesso do seringal-empório estavam seu caráter especializado, sua máxima utilização da força de trabalho, além do controle rigoroso dos meios de subsistência, criando estratégias de imobilização da força de trabalho. Para dispor da mão de obra se aproveitaram das secas na região nordeste nos anos de 1877-79 fazendo campanhas para atrair trabalhadores. Assim, Costa (2012b) afirma que os seringueiros desse novo modelo foram, fundamentalmente, os migrantes nordestinos (os “brabos”). Esses trabalhadores vinham sem suas famílias, e apesar de autônomos, se viam ligados aos seringalistas pela servidão por dívidas. Costa (2012b) afirma, portanto, que o que merece destaque é o fato de que o seringal-empório precisou criar, artificialmente, as condições para reprodução do capital.

Assim, o sistema de aviamento tornou possível o desenvolvimento do capitalismo numa região onde o capital, enquanto relação social, não poderia funcionar, dada a inexistência de seus pressupostos. Não obstante, as condições históricas determinadas levaram a um desenvolvimento que se revelou possível apenas enquanto desenvolvimento autônomo e preponderante do capital comercial com base no trabalho forçado. (COSTA, 2012b, p. 70 e 71).

Mas com o cultivo da borracha na Ásia e a queda dos preços da borracha amazônica, o Pará assistiu uma reorientação de sua produção. Assim, comparando 1920 com 1910, Costa (2012b) aponta que houve crescimento da agropecuária saindo de 4% para 19% seu peso na economia paraense. Já o extrativismo caiu sua participação de 41% para 17%. Para se ter uma ideia da crise do período, o autor aponta que entre 1910 e 1920 a população decresceu a uma taxa média anual de 1,09%. Além disso, segundo Santos (1980), em 1920, a renda líquida era 1/5 da de 1910.

A partir da segunda década do século XX, com o desmantelamento da estrutura de produção do látex, Costa (2012b) explica que houve uma campenização dos trabalhadores dos seringais. Além disso, as dificuldades de importação geraram demanda pela agricultura de pequena produção familiar e o crescimento de relações em torno de

produtos extrativos. O autor afirma ainda que no Pará, a formação de camponeses se mostra nos censos agropecuários: “de 1920 a 1940 o número de estabelecimentos com menos de 100 hectares passou de 19.752 para 50.188, com áreas de, respectivamente, 550.866 e 992.560”. (COSTA, 2012b, p 78).

A partir dessa perspectiva de estímulo à produtividade agrícola, incentivou-se a colonização da região nordeste do Estado com famílias que se dedicassem ao abastecimento de Belém. A construção da estrada de ferro para Bragança, em 1908, ajudou nesse projeto colonizador. Costa (2012b) conta que o governo da época considerava as classes nativas inferiores, pois demasiadamente associadas ao extrativismo. Assim, tentaram colonização europeia, desde a segunda metade do século XIX, que se mostrou um fracasso. Por conta disso, o governo passou a tolerar a presença de migrantes brasileiros, especialmente nordestinos

Em 1902, 83% dos 10.122 habitantes das novas zonas de colonização eram brasileiros, sendo 89% oriundos do nordeste e 11% do próprio Estado do Pará. Após o boom da borracha, até meados do século XX, manteve-se a tendência de serem os nordestinos os principais atores da colonização da região. O caráter camponês desta população, predominantemente imigrante e voltada à produção agrícola, e a forma de penetração, que pela primeira vez na região não se orientava por vias fluviais, nos levam a afirmar que, nessa microrregião do Estado do Pará se assistiu à conformação da primeira fronteira agrícola na região amazônica. (COSTA, 2012b, p. 92).

Diante desse histórico das formas de arregimentação de mão de obra, pode-se dizer que as classes populares na Amazônia foram submetidas a estruturas objetivas e seus consequentes condicionamentos, conformando probabilidades de acesso aos bens, aos serviços e aos poderes, por meio das experiências sempre convergentes.

O que fica muito claro na história das classes populares amazônicas é a recorrência destas às formas pré-civilizatórias de trabalho como o extrativismo, fato que chocou colonos e, posteriormente, a aristocracia rural durante séculos. Muito mais que um meio de sobrevivência, trata-se de um *habitus*, que mistura disposições temporais de origem indígenas e quilombolas como a reverência à natureza e a observação aos ciclos naturais. Essas disposições para o extrativismo é bem verdade, se cruzaram com o mundo camponês a partir do intenso trabalho de inculcação de valorização da agricultura iniciado nas missões, passando pelo Diretório e Corpo de Trabalhadores e, finalmente,

nas fases pré e pós-ciclo da borracha, onde se buscou um projeto de colonização baseado na pequena propriedade com fins de abastecimento da capital.

Outro aspecto de condicionamento comum a essas classes populares foi a influência da religiosidade de uma sociedade portuguesa ligada a uma “ideologia católico-reacionária predominante” (SOUZA JÚNIOR, 2001, p. 55). Já no fim do ciclo da borracha, por sua vez, foram os pentecostais que chegaram à região oferecendo conforto espiritual a uma sociedade arrasada pela estagnação econômica (este tema será melhor desenvolvido mais adiante).

Quanto às disposições para uma economia capitalista, se viu que o mundo do trabalho amazônico não apresentou longo histórico de instituições que tenham sedimentado formas e práticas em conformidade com a relação capital x trabalho. Como foi descrito acima, um dos pressupostos do capitalismo, a mão de obra livre e assalariada, não se generalizou na Amazônia colonial, no Império e nem mesmo nos últimos anos do ciclo da borracha sob o signo da república. Prevaleceu até aí uma economia onde as classes subalternas não tinham acesso a moedas em espécie. Nesse sentido, Bourdieu (1979) alerta para a importância de estudar as condições econômicas que determinam a adoção de um comportamento “racional”. Ele argumenta que a combinação lógica entre os modelos importados e os modelos originais são, ao mesmo tempo, consequências e condição das transformações econômicas e do sistema dos modelos culturais e dos valores.

De uma forma geral, pode-se dizer que as diversas tentativas de arregimentação de mão de obra na Amazônia tiveram muitos obstáculos porque a escassez de colonos brancos criou a necessidade de colocar juntos grupos étnicos com disposições para o trabalho extremamente diferentes entre si, o que dificultou a tentativa de fazer com que incorporassem o projeto colonial português. Ocorre que essa “Babel” de campos de concentração de trabalhos forçados geraram laços de solidariedade e a percepção do trabalho como uma imposição, algo que só serve para enriquecer o outro, além de violentar o ritmo próprio da natureza, e a troca de dons com esta. Expressão máxima disso foi a instituição do Corpo de Trabalhadores como já se viu. Aos grupos negros, a situação foi pior, já que não tiveram a possibilidade do trabalho livre até a abolição, e, sequer foram considerados como seres humanos durante séculos. Os grupos indígenas, por sua vez, sustentaram a economia desde as missões, mas tiveram que conviver com

legislações indigenistas que, a bem da verdade, não conseguiram protegê-los da discriminação e da própria escravidão, ou, da servidão não remunerada. No século XIX, a indefinição pelo modelo de colonização das terras amazônicas, primeiro estimulando a pequena propriedade rural e depois concentrando tudo em grandes latifúndios, dificultou a consolidação da agricultura.

Por conta disso, essas experiências passadas, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, garantiram ao presente as práticas que conformam o que Quijano (2005) chama de uma divisão racial do trabalho, onde o trabalho assalariado formal nunca foi, historicamente, frequente entre amazônidas de origem indígena, negra ou mestiça.

Pela trajetória descrita, pode-se dizer que a estrutura objetiva do período colonial foi a do trabalho escravo ou servil, que condicionou a população de origem indígena, negra ou mestiça a não ter uma relação com o trabalho aos moldes de outros grupos de trabalhadores, como os assalariados da Europa Ocidental. Como já se disse, esses condicionamentos definiram probabilidades de acesso aos bens, aos serviços e aos poderes, por meio das experiências convergentes. Mais do que isso, essas experiências passadas, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, garantiram ao presente a conformidade das práticas que formam o que Quijano (2005) chama de uma divisão racial do trabalho, onde a familiaridade com as normas do trabalho assalariado formal é menor entre amazônidas de origem mestiça. Como explica Bourdieu (1979), a especificidade da situação colonial é que a organização econômica e social é uma mudança exógena, acelerada e imposta por poderio imperialista e não por uma evolução autônoma da sociedade, segundo sua lógica interna. Isso será determinante para o futuro do capitalismo na Amazônia. É que ao contrário das nações de vanguarda deste modo de produção, onde o livre-arbítrio dos primeiros empresários formaram a psicologia econômica do sistema, na colônia, a parcela de livre decisão dos agentes econômicos locais sempre foi pequena, o que não quer dizer que tenham tido uma participação passiva.

De fato, agentes criados dentro de uma tradição cultural totalmente diferente só conseguem se adaptar à economia monetária às custas de urna re-invenção criadora que não tem nada a ver com uma acomodação forçada, puramente mecânica e passiva. Nisso eles estão mais próximos do empresário das origens

do que dos agentes econômicos das sociedades capitalistas. À medida que evolui, a organização econômica tende a se impôr como um sistema quase autônomo que espera e exige do indivíduo um certo tipo de prática e de disposições econômicas: adquirido e assimilado insensivelmente através da educação implícita e explícita, o espírito de cálculo e de previsão tende deste modo a aparecer como incontestável porque a “racionalização” é a atmosfera da qual se alimenta. (BOURDIEU, 1979, p. 14 e 15).

Assim, após o fim do ciclo da Borracha, as estruturas objetivas do trabalho escravo ou servil perderam força, mas não a ponto de cessar as disposições que estas criaram no mundo do trabalho. Desta forma, gestou-se um *habitus* para as classes populares na Amazônia onde o trabalho formal é encarado como uma obrigação, ou mesmo como uma exploração em prol de um projeto alheio, algo que não proporciona realização pessoal ou mesmo reconhecimento social. É por isso que para os trabalhadores de origem popular, o trabalho, sensivelmente aquele do Setor Formal, é encarado como algo impessoal demais e que não considera a estrutura temporal do mundo rural, marcado pelo tempo cíclico e prestação de homenagens à natureza. O indivíduo ali não pode usar o tempo à sua maneira. Precisa, ao contrário, se sujeitar a um tempo produtivo e abstrato. Aliás o sistema de disposições em relação ao tempo está intimamente ligado a funcionamento de qualquer sistema econômico, como afirma Bourdieu (1979). Segundo o autor, “o sistema econômico se apresenta como um campo de expectativas objetivas que não saberiam ser realizadas senão por meio de agentes dotados de um certo tipo de disposições econômicas e, mais extensivamente, temporais” (BOURDIEU, 1979, p. 17).

Talvez o aspecto mais importante do *habitus* camponês-caboclo para os trabalhadores de rua da atualidade, como os camelôs, seja o legado de um espírito de autonomia, que desafia, há séculos, as classes dominantes. Essa possibilidade do trabalhador usar a força de trabalho para benefício próprio, usufruindo assim de recursos excedentes que não podem ser apropriados, ao menos de forma significativa, por uma elite ou pelo Estado é algo revolucionário e, por isso mesmo, perturbador para o modo de vida burguês. É provável que somente ambientes que apresentem condições desafiadoras, como o da floresta amazônica, possam ter gestado e mantido por tanto tempo um *habitus* de trabalhadores que, mesmo em posição de subalternidade, tenham podido se impor no mundo do trabalho, ainda que em posição dominada, através de um saber, que coincide com o domínio desse meio ambiente.

Esta tese, portanto, não visa medir grupos como os camelôs a partir de uma régua europeia ou norte-americana conforme os parâmetros da “economia racional”. Assim,

mais do que tentar compreender o camelô a partir de seu estágio de adaptação ou não às disposições que o levariam a ser “eficiente” dentro do setor formal da economia, busca-se demonstrar que ele é um agente econômico relevante, herdeiro de grupos que movimentam a economia local pelo menos desde o século XVII. Assim, esta tese leva em consideração Bourdieu (1979), quando este afirma que só se pode considerar os ritmos desiguais da transformação de atitudes econômicas a partir da consideração das desigualdades econômicas e sociais. Os camelôs representam, assim, a permanência de um sistema de disposições ao longo de séculos na Amazônia e que precisa ser compreendido em si mesmo e não como uma deformação de um modelo civilizado.

Todas essas disposições juntas, como se verá adiante, conformam o que é o trabalhador camelô hoje, ou seja, o herdeiro de um *habitus* camponês-caboclo, mas agora diante de um contexto marcado por exigências do capital em ambiente urbano. Do camponês, percebe-se a permanência de disposições temporais, notadamente, para trabalhos onde a lógica é a reprodução da família. Como já se disse, esta é, a o mesmo tempo, encarada como unidade de produção e consumo. Além disso, outro aspecto intersubjetivo importante que liga camponeses-caboclos aos camelôs é o fato de que ambos dividem o tempo em ciclos e em conformidade com as regras do grupo. Do extrativismo, herdaram uma forma de dividir o tempo a partir dos ciclo da natureza, ou mesmo de um complexo circuito de troca de dádivas com a natureza.

#### 3.4.1 *Habitus*, Paradigmas e trajetórias tecnológicas na Amazônia.

Como já se disse, esta tese pretende demonstrar que muito além de uma situação conjuntural econômica, o trabalho de camelô sinaliza a duração histórica de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na região amazônica. Busca-se, assim, entender como disposições, representações e valores correspondentes a estruturas econômicas rurais podem coexistir em indivíduos que também precisam dar conta de necessidades impostas por estruturas econômicas do capitalismo contemporâneo e do mundo urbano.

Para identificar esse *habitus* originário que hoje pode ser identificado ao menos em parte nos camelôs de Belém, esta pesquisa apoiou-se em Costa (2012a), quando este diz que é necessário um modelo teórico que permita “tratar de modo integrado e relacional as disposições diversas dos agentes em contextos institucionalmente estruturados, operando

suas razões com a mediação de uma base natural (...) distinta posto que dela faz parte o bioma amazônico”. (COSTA, 2012a, p. 112).

Para que se possa entender a origem do *habitus* dos camelôs, vale ainda tomar como base duas noções importantes operadas por Costa (2012a), que articulam o abstrato e o concreto ou a ação e a estrutura na dinâmica da inovação e do desenvolvimento. São elas: paradigmas e trajetórias tecnológicas. A primeira noção pode ser definida como:

um ‘modelo’ ou um ‘padrão’ de solução de problemas tecnológicos selecionados, baseado em princípios selecionados, derivados das ciências naturais e em tecnologias materiais selecionadas. (...) Ao mesmo tempo, paradigmas tecnológicos definem também alguma ideia de progresso. (DOSI, 2006, p. 22 e 23 *apud* Costa, 2012a, p. 115).

Costa (2012a) afirma que na dinâmica do meio agrário amazônico, de onde vêm as famílias de alguns dos camelôs entrevistados, se observam pelo menos três paradigmas tecnológicos em concorrência: o agropecuário, o extrativista e o agroflorestal. O primeiro apresenta “perspectiva de progresso ou desenvolvimento e conjuntos de procedimentos que pressupõem a transformação industrial da natureza originária no atendimento de necessidades reprodutivas da sociedade”. O paradigma extrativista, por sua vez, “pressupõe a manutenção dessa mesma natureza originária”. Já o agroflorestal seria uma postura intermediária entre os dois primeiros paradigmas. Costa (2012a) explica ainda que no interior desses paradigmas encontram-se as trajetórias, também em concorrência, onde há embate de estruturas que gerenciam processos produtivos e suas instituições de suporte, que lhes são fonte de recursos intangíveis (conhecimento e inovação) e tangíveis (terra e trabalho).

Assim, os paradigmas tecnológicos, como nos explica Costa (2012a), só existem concreta e historicamente como resultado de um mecanismo de seleção associado às diversas dimensões da vida em sociedade como a econômica, a cultural, a política e a científica. Assim:

Trajetoórias tecnológicas são formas reais-concretas de realização de um paradigma. Nessa perspectiva, são padrões usuais de atividades que resolvem, com base em um paradigma tecnológico, os problemas produtivos e reprodutivos que conformam os processos decisórios dos agentes concretos em contexto específico nas dimensões econômica, institucional e social. (DOSI, 2006, p. 22 e 23, *apud* COSTA, 2012a, p. 115).

Entre as trajetórias tecnológicas identificadas por Costa (2012a) no meio agrário amazônico estão as camponesas e as patronais. A diferença marcante entre elas é que as primeiras são caracterizadas pela:

centralidade da família nos processos decisórios, seja como definidora das necessidades reprodutivas, que estabelecem a extensão e a intensidade do uso da capacidade de trabalho de que dispõe, seja como determinante no processo de apropriação de terras nas sagas de fronteira, para os quais a eficiência reprodutiva (perspectiva de avaliação da eficiência produtiva pela ótica do atendimento das necessidades da família) não elimina, mas subordina a eficiência marginal do capital (Keynes, 1970; Prado, 1993) nas decisões econômicas fundamentais. (COSTA, 2012a, p. 131).

Já as trajetórias patronais:

(...) dependem do trabalho assalariado e, por isso, do grau de desenvolvimento do mercado de trabalho, resultam de processos de apropriação da terra e dos recursos da natureza definidos pelo poder econômico de seus titulares, que se comportam orientados predominantemente por avaliações da eficiência marginal do capital (decisões pautadas na expectativa de renda líquida descontada por taxa de rendimento alternativo). (Costa, 2012a, p. 131)

Nesse sentido, após utilizar as noções de paradigmas tecnológicos e de desenvolvimento dependente de trajetória (DOSI, 2006; ATHUR,1996), Costa (2019a), aplicou técnicas de análise fatorial e de componentes principais aplicadas a uma base especial de dados do Censo Agropecuário em nível de microrregião, e delimitou seis trajetórias tecnológicas no setor rural da Região Norte. O autor especifica as diferenças a partir da diversidade estrutural e dos tipos de agentes. A metodologia aplicada considera a importância social, a coerência com os critérios privados dominantes, as características tecnológicas expressas nas disponibilidades de capital físico e nas relações com os fundamentos naturais disponíveis, além do grau de favorecimento em relação aos mecanismos da política agrária. Em síntese, as características de cada trajetória patronal e camponesa, são as seguintes:

Trajetoória Patronal. T 4 – Conjunto de sistemas de produção que convergem para pecuária de corte;

Trajetoória Patronal.T 5 – Sistemas especializados de cultura perenes em forma de plantation;

Trajetoória Patronal.T 6 – Sistemas especializados de silvicultura;

Do lado camponês, outras três trajetórias:

Trajetoória Camponês.T 1 – Sistemas convergentes para culturas permanentes e pecuária de leite;

Trajetoória Camponês.T 2 – Sistemas agro-florestais;

Trajetoória Camponês.T 3 – Sistemas convergentes para pecuária de corte.

(COSTA, 2009a, p. 230)

Para esta tese, observou-se que os camelôs entrevistados relatam histórico familiar marcado pelo *habitus* camponês-caboclo, que se identificaria, aqui, com a trajetória que mistura disposições voltadas para agricultura e extrativismo (T2). Como nos aponta Costa (2012a), os agentes camponeses têm modelos próprios de avaliação de consistência intertemporal e interespacial de suas decisões, que diferem dos agentes patronais. Eles se singularizam nos modos de produzir, levando em conta as capacidades de acesso a instituições, ao conhecimento, ao capital natural, ao capital físico e ao capital humano e social. Segundo Costa (1994), os desafios da permanência da agricultura camponesa no capitalismo estão na incorporação do sobretrabalho, no contínuo investimento na própria produção, bem como na incorporação de novas técnicas. Essas exigências tipicamente capitalistas não são fáceis de cumprir pelo fato da empresa camponesa ser, ao mesmo tempo, esfera de produção e consumo.

Como unidade de produção, as dimensões econômicas da empresa camponesa são determinadas pela sua disponibilidade de membros aptos para o trabalho. Isto é, pela quantidade máxima de trabalho que estes podem realizar até atingir o limite de sua capacidade física. Por seu turno, o caráter de unidade de consumo impõe um nível mínimo de atividade, uma dimensão econômica mínima determinada pela 'quantidade de bens materiais absolutamente necessários à família.' (Chayanov, 1923:9). Para a unidade camponesa, pois, não existe uma dimensão econômica que tenha que ser necessariamente atingida e que seja estabelecida por um rendimento socialmente determinado de cada unidade de trabalho aplicada - como é o caso da empresa capitalista frente ao salário. Aí, a atividade econômica mínima terá que produzir valores pelo menos equivalentes ao conjunto dos salários pagos e cada trabalhador trabalhará necessariamente pelo menos até o ponto em que o rendimento das suas atividades cubra o preço de mercado de sua força de trabalho. Para a empresa camponesa, o que existe é um nível de atividade a ser necessariamente atingida que determina com que rendimento cada unidade de trabalho da família tem que contribuir. Em outras palavras: não pertence à realidade da produção camponesa um rendimento por unidade de trabalho que seja determinante, como o é, para a empresa capitalista, o rendimento correspondente ao salário enquanto grandeza socialmente determinada, mas, sim, um rendimento por unidade de trabalho determinado pelas necessidades anuais da família camponesa - pelo caráter, pois, da empresa camponesa enquanto unidade de consumo (COSTA, 1994, p. 10).

Estabelecidas algumas bases da racionalidade camponesa, convém aqui afirmar que os entrevistados desta pesquisa parecem sofrer influência daquilo que Costa (2009a) definiu como trajetória tecnológica camponesa T2. Esta trajetória tem por base:

(...) o extrativismo não-madeireiro em combinação com agricultura diversa, de culturas temporárias e permanentes (...) Os resultados são sistemas agroflorestais, expressão de um paradigma tecnológico, no qual os processos produtivos pressupõem, em algum nível, a preservação da natureza originária (COSTA, 1998, *apud* COSTA, 2009a, p. 248).

Ainda falando da T2, o autor afirma que esta é “marcada por uso altamente diverso das disponibilidades naturais, com baixíssimo impacto na biodiversidade e baixíssima formação de dejetos/impacto poluidor” (COSTA, 2012a, p. 157). Esta trajetória, segundo ele, é a de origem mais remota no tempo, baseada em sistemas agroflorestais. Uma das expressões da T2 são os bens e serviços com a incorporação de manejo florestal, agricultura e aquicultura, como que ocorreu na segunda metade do século XVIII, com as reformas pombalinas, na Região Tocantina do Nordeste Paraense e na Região das Ilhas. Ainda segundo Costa (2012a), desde a grande crise da produção de borracha de 1912/14, houve uma ampla campenização dos trabalhadores que antes atuavam nos seringais amazônicos. Se antes, a produção do látex quase monopolizava os esforços da mão de obra, a partir dali houve uma diversificação da produção agrícola com arroz, farinha de mandioca, milho e feijão. Surgiram ainda novas economias como a da castanha do Pará, no sudeste paraense. Essa produção se fez em relativa harmonia com o ritmo da natureza, ou seja, houve uma conciliação entre agricultura e extrativismo, a partir da pequena produção familiar. Por isso esses novos produtores foram chamados por Costa (2012b) de “camponeses-caboclos”.

Outra expressão da T2 são as atividades (quase) exclusivamente agrícolas com elementos florestais e reconstitutivos de funções do bioma. São estabelecimentos camponeses de regeneração de áreas agrícolas, como as que ocorrem em áreas do Sudeste e Sudoeste que se formam na esteira de infraestruturas produzidas nas décadas de 1960 e 1970.

Analisando a ocorrência da T2, pelo Valor Bruto da Produção entre 1990 e 2006, Costa (2012a) apontou que esta trajetória tem maior força no Nordeste Paraense (tendência decrescente) Sudeste Paraense (crescente) e Marajó (decrescente).

Se o camelô é a configuração urbana do camponês-caboclo, o que explicaria, em linhas gerais, essa migração para a cidade? Primeiramente, não se pode desprezar que desde os anos de 1950 o governo federal tratou de criar políticas de desenvolvimento regional para a Amazônia, como a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), em 1953. Desde então, tratou-se de buscar integrar a região ao resto do país e aos interesses do capital internacional. Esse projeto aliás, teve

maior efetividade a partir de 1966 com a Operação Amazônia. A partir dali, assistiu-se alguma diversificação das atividades produtivas na região, mas sempre marcadas por decisões e interesses exógenos.

É bem verdade que sob a república, os interesses “brasileiros” passaram a exercer influência marcante na região desde pelo menos a revolução de 1930. Segundo Loureiro (2004), essas intervenções do Estado não só foram ineficazes para promover desenvolvimento econômico e social como plantaram a semente dos conflitos sociais. No meio rural amazônico, por exemplo, uma decisão desastrosa, em 1945, foi a transferência, pelo então interventor Magalhães Barata, de 50 milhões de hectares, situados nas duas margens dos rios Tocantins e Araguaia à Fundação Brasil Central, para um projeto de colonização agrícola. Segundo a autora, a fundação não fez as benfeitorias nas terras, mas parte foi sendo “repassada a terceiros, à medida que a valorização imobiliária dos lotes estimulava a empresa a revendê-las”. Ocorre que em 1961, o governador Moura Carvalho anulou o decreto de doação. Ele retomou as terras para o Estado e redistribuiu parte da área através de título de aforamento. Esse é apenas um exemplo das diversas ações do Estado (paraense e brasileiro) que geraram sobreposição de títulos e, conseqüentemente, conflitos. O que importa dizer é que os intensos conflitos por terra no Pará, que geraram mortes e migração para Belém, são antigos, mas se intensificam a partir dos governos militares.

Assim sendo, sem ter confiscado os diversos títulos distribuídos entre 1945 e 1961, o governo emitiu novos títulos, que distribuiu a terceiros. Nesses últimos, quando não ocupados e em outras partes da área maior, paulatinamente, foram se assentando as posses de pequenos produtores que começaram a buscar as terras amazônicas nos anos subsequentes, Paulatinamente, os migrantes continuavam chegando, penetrando na região, vindos principalmente do Maranhão e de Goiás. Assim, as bases dos conflitos de terra foram sendo gestados ao longo de várias décadas. Títulos de terras concedidos foram sendo emitidos por cima de outros que nunca eram anulados. O governo emitia títulos e doava terras com gente morando dentro, ignorando completamente a existência das humildes populações da região (LOUREIRO, 2004, p. 62)

Loureiro (2004) explica que a situação de caos fundiário na Amazônia ficaria mais grave a partir de 1966 com a concessão de incentivos fiscais aos projetos agropecuários. Até então, pelo Estatuto da Terra (Lei Federal nº 4.504, de 30.01.1964), os posseiros que ocupassem uma área por 10 anos ininterruptos, e sem oposição por parte do proprietário

legal, gozavam de direito a ela conferido pelo Usucapião Rural. Ocorre que a partir dali o governo federal passou a desconsiderar essas posses dos pequenos proprietários e incentivou a ocupação da região pelo grande capital nacional e internacional. Com a crescente construção de rodovias interligando a Amazônia ao resto do país, as áreas mais próximas destas se tornaram valorizadas e expulsaram os pequenos agricultores.

Mais do que fazer uma detalhada descrição das contradições nas leis de terras locais, o que se quer chamar a atenção é que esse incentivo às grandes propriedades desmantelou a possibilidade da consolidação de uma população de base camponês-cabocla gestada desde o fim do ciclo da borracha e provocou uma intensa migração para os centros urbanos como Belém.

Curiosamente, o que foi observado neste trabalho é que a maioria dos camelôs entrevistados no Centro Comercial de Belém é oriunda de famílias das regiões geográficas intermediárias Belém e Castanha<sup>43</sup>, especialmente as das regiões geográficas imediatas Belém, Cametá, Abaetetuba, Bragança (antigas microrregiões Bragantina, Cametá e Tomé-Açu), onde a T2 se mostra presente de forma expressiva segundo Costa (2012a). Infere-se, assim, que eles trazem esse *habitus* camponês-caboclo para o ambiente urbano. Vale ressaltar que a mostra foi aleatória e, ao constituí-la, não tivemos pretensão demográfica – de modo que não pretendemos fazer inferências quantitativas sobre a presença de um *habitus* ribeirinho amazônico no comércio de Belém. Porém a mera presença de indivíduos procedentes desses espaços amazônicos na mostra aleatória sugere a hipótese constituída a respeito da presença do *habitus* camponês-caboclo no mundo dos camelôs de Belém.

A tese é de que essa mentalidade intersubjetiva se reconfigurou no ambiente urbano, agora no trabalho de venda de produtos na rua. Assim, o que se buscou nas entrevistas com os camelôs do centro de Belém foi compreender em que medida o trabalho deles implica negociações de disposições culturais do ambiente rural no espaço urbano. Nesse sentido, a primeira coisa que vem à mente é discutir as formas de organizar o tempo no mundo do trabalho. Segundo Bourdieu (1979), no mundo

43 Essa área corresponde à antiga Mesorregião Nordeste paraense, classificação conferida pelo IBGE de 1989 a 2017. Até então se dividia o Pará em seis mesorregiões: Baixo Amazonas, Marajó, Metropolitana de Belém, Nordeste Paraense, Sudeste Paraense e Sudoeste Paraense. Desde o referido ano, as regiões geográficas intermediárias substituíram as mesorregiões e as regiões geográficas imediatas, por sua vez, substituíram as microrregiões.

camponês, o futuro não costuma ser encarado como algo que deve ser dominado pelo cálculo econômico racional. Ali o que determina as expectativas em relação ao futuro é o sentimento de honra dentro do grupo e a reprodução simples deste (grupo). Bourdieu (1979) explica ainda que essa reprodução simples é aquela definida em termos marxistas, ou seja, consiste na produção de bens que permitem ao grupo subsistir e se reproduzir biologicamente, bem como reproduzir seus vínculos, valores e crenças que fazem a coesão deste mesmo grupo. Assim, na lógica camponesa:

(..) tudo acontece como se ao desencorajar expressamente todas as disposições que a economia capitalista exige e favorece, espírito de empreendimento, preocupação da produtividade e do rendimento, espírito de cálculo, etc, e ao denunciar o espírito de previsão como uma ambição diabólica, em nome da ideia que “o futuro é a parte de Deus” (BOURDIEU, 1979, p. 33)

O tempo do camponês é cíclico, repetitivo, denso, marcado pela participação, pela vida coletiva, onde as datas festivas renovam o sentido da cotidianidade e de pertencimento à comunidade, proporcionando à coletividade periodicamente, descarregar as tensões. Em suma, é um tempo vivido. Por conta disso, não se deve analisar essa passagem do tempo buscando uma lógica perfeita, mas possível.

Outro aspecto marcante entre os camponeses que também se observa em parcela significativa dos camelôs é o fato de ambos encararem o trabalho como penar. Eles creem no trabalho duro como uma forma de troca de dons com a natureza. Dessa forma, assim como no mundo camponês, o camelô também precisa enfrentar uma rotina dura de trabalho que começa cedo, que além da tarefa de montar a barraca, também se depara com obstáculos naturais como o sol, a chuva e o vento, para depois, no dia seguinte, ter de refazer tudo novamente. Segundo a lógica desse *habitus*, esse penar é necessário e justo, uma espécie de tributo que será recompensado. Por isso, assim como o camponês ou o extrativista, o camelô manifesta uma disposição de reverência e aceitação dos ciclos da natureza e do divino, onde não é possível queimar etapas.

Ainda sobre as disposições temporais, outra questão importante é que a influência camponesa faz com que a vivência do tempo seja balizada pelas regras do grupo. Isso inibe práticas individualistas, típicas do universo burguês. Esse viver coletivo, aliás, é um reflexo da disposição camponesa, onde a indistinção, longe de ser algo negativo, é percebida como importante para a reprodução do grupo, na ficção de sua unidade.

Bourdieu (1979) afirma ainda que a economia pré-capitalista, influenciada pelo modo de vida camponês, empenha suas despesas em função da renda obtida pela produção precedente e não pela renda que espera obter. Não se pauta, assim, por uma representação do futuro como campo de possíveis que pertence ao cálculo explorar e dominar. Apesar disso, possuem condutas de previdência, podendo poupar bens de consumo que possam proporcionar satisfação imediata no futuro. Por outro lado, não costumam acumular bens indiretos que podem concorrer à produção de bens diretos e que não sejam fontes em si mesmo de satisfação alguma, como o dinheiro. Segundo o autor, mesmo quando camponeses parecem estar fazendo investimentos em busca de rentabilidade, o que procuram, na verdade, é investir em bens, onde a posse deles resulta, a bem da verdade, em maior segurança pra si e para a família.

Bourdieu (1979) constatou que na economia pré-capitalista há resistência à acumulação de riquezas porque esta é associada à dissolução da base econômica e da ordem social, pois o enriquecimento de um supõe o empobrecimento do outro, sensivelmente em economias estacionárias. Assim, a riqueza implica deveres como o da generosidade.

Todas essas disposições, no entanto, não são conscientes. O *habitus*, como já se disse, é incorporado pré-reflexivamente. Nesse sentido, muito do que um agente é se expressa em suas práticas, que só são como são após um processo de naturalização, dando sentido aquilo que é arbitrário. Ocorre assim que é impossível apreender a natureza de uma lógica prática por um ponto de vista da lógica lógica, muito mais difundida nos meios acadêmicos. Essa tarefa, porém, se mostra fundamental quando se trata de estudar o *habitus* e as práticas de um grupo onde aquilo que faz se confunde com aquilo que ele é ou pensa ser, principalmente porque estrutura sua vida a partir da influência de disposições inscritas na tradição.

A partir dessas considerações, faz-se necessário lembrar que na história do Ocidente, há uma tendência a tratar o âmbito da prática como negativo, mecânico, oposto à lógica do pensamento e do discurso, como afirma Bourdieu (2009). Ele avalia que a análise da lógica da prática está atrasada por conta da tradição escolar que abordou as questões das relações entre teoria e prática em termos de valor. Tradição que remonta a Platão, onde a prática é a impotência em contemplar. Nietzsche, por sua vez, criticou a pretensão ao conhecimento puro da objetividade, onde o sujeito é sem vontade, sem dor e liberto do tempo. Foi a partir desse objetivismo que Bourdieu (2009) lembra que

surgiram noções contraditórias como “razão pura”, “espírito absoluto”, “conhecimento em si”. Essas concepções, aliás, chegaram à antropologia. É por isso que alguns etnólogos, segundo Bourdieu (2009), acabaram ficando mais inclinados a verem nas práticas do *potlatch* um modelo meramente mecânico, ao invés de perceberem os próprios jogos de sociabilidade que se expressam na linguagem do tato, da habilidade, de delicadeza, da destreza ou do saber fazer, e tantos outros nomes do senso prático.

Bourdieu (2009) afirma ainda que o rito e o mito se prestam às mais contraditórias leituras por sua ambiguidade intrínseca. O objetivismo, segundo o autor, produz reduções das funções ditas objetivas desempenhadas por ritos e mitos, como a que fez Durkheim (integração moral), ou Lévi-Strauss (integração lógica). Essas reduções separam o sentido objetivo que elas revelam dos agentes que o fazem funcionar e, em consequência, das condições objetivas e dos fins práticos com referência aos quais se define sua prática. Para Bourdieu (2009), o procedimento mais adequado para compreender como pode funcionar uma interdição ou o poder de um grupo sobre outro é ter em mente o conjunto das condições sociais que devem ser preenchidas para que nesse caso o poder aja.

Para estudar de forma adequada ritos e mitos, Bourdieu (2009) defende a criação de uma lógica da prática, lógica em si sem reflexão consciente nem controle lógico. Essa ideia de lógica, a princípio, diz ele, parece uma *contradição nos termos*, que desafia a lógica lógica na medida em que.

(...) toda lógica prática, não pode ser percebida senão em ato, isto é, no movimento temporal que, ao destotalizá-la, a dissimula, a apresenta para a análise um problema difícil que não tem solução senão em uma teoria da lógica teórica e da lógica prática. Os profissionais do *logos* querem que a prática *expresse* alguma coisa que possa se expressar por um discurso, de preferência lógico, e têm dificuldade em pensar que se pode arrancar uma prática da absurdidade, restituir-lhe sua lógica de outra maneira que lhe fazendo dizer o que não é necessário dizer, projetando sobre ela um pensamento explícito que por definição dela está excluído: podem-se imaginar todos os efeitos filosóficos ou poéticos que um espírito acostumado por toda uma tradição escolar a cultivar as “correspondências” swedenborgianas não deixaria de retirar do fato de que a prática ritual trata como equivalentes fases da vida e estações do ano, por exemplo. (BOURDIEU, 2009, p. 153)

Bourdieu (2009) alerta ainda que a prática científica traz prejuízos para a compreensão do universo da lógica da prática quando realiza uma análise que não leva em consideração a importância do movimento temporal. Ao buscar a totalização,

capacidade de se dar e dar a visão sinótica da totalidade e da unidade das relações, a lógica lógica ignora as condições sociais e submete a prática ao analista. Esse equívoco epistemológico, diz o autor, faz com que coloquem-se questões que a prática não se coloca porque não lhe cabe colocá-las em vez de se perguntar se o próprio da prática não reside no fato de que ela exclui essas questões.

A ação na lógica da prática não tem como princípio o conhecimento de todas as possibilidades objetivas, explica Bourdieu (2009). Isso aliás, segundo o autor, só é possível em uma perspectiva objetivista, onde um olhar erudito procede segundo uma ação racional e consciente de todas as circunstâncias particulares. Para ele, o agente real detêm apenas excepcionalmente a informação completa de uma situação de interação social, bem como as condições econômicas e culturais ideais para a tomada de posição que uma ação racional suporia. Essa é uma tendência, segundo Bourdieu (2009) da teoria econômica, por exemplo, que só conhece respostas racionais de um agente pra ocasiões potenciais, ou para probabilidades médias. Assim, para ter um *habitus* racional seriam necessárias certas condições sociais como a posse de capital econômico e cultural para perceber as ocasiões potenciais formalmente oferecidas a todos. No caso dos camelôs, a competência econômica, a propensão para investir ou espírito empreendedor, é um poder tacitamente reconhecido àqueles que têm um domínio sobre a teoria econômica. Do lado oposto, as práticas dos desprovidos desses capitais não costumam se basear pela noção abstrata de cálculo, mas

pelas possibilidades que um agente singular ou uma classe de agentes possuem em função de seu capital entendido, do ponto de vista aqui considerado, como instrumento da apropriação das possibilidades teoricamente oferecidas a todos. (BOURDIEU, 2009, p. 104 e 105).

Para Bourdieu (2009), o senso prático é uma visão quase corporal do mundo, que comanda o gesto ou a fala, orienta as “escolhas” que mesmo não sendo deliberadas não são menos sistemáticas, e que, mesmo não sendo ordenadas e organizadas em relação a um fim, não são menos portadoras de uma espécie de finalidade retrospectiva. Para explicar como o senso prático opera o ajustamento antecipado às exigências de um campo, Bourdieu (2009) utiliza o que a linguagem esportiva chama “senso do jogo”. Este

dá uma ideia do encontro entre o *habitus* e um campo, entre a história incorporada e a história objetivada.

Produto da experiência do jogo, portanto das estruturas objetivas do espaço de jogo, o senso do jogo é o que faz com que o jogo tenha um senso subjetivo, ou seja, uma significação e uma razão de ser, mas também uma direção, uma orientação, um porvir, para aqueles que dele participam e que nele reconhecem dessa maneira o que está em jogo (...) E também um sentido objetivo, do fato de que o senso do provir provável oferecido pelo domínio prático das regularidades específicas que são constitutivas da economia de um campo é o princípio de práticas *sensatas*, ou seja, vinculadas por uma relação inteligível às condições de sua efetuação, e também entre elas, imediatamente dotadas, portanto, de sentido e de razão de ser para todo indivíduo dotado do senso do jogo (por isso o efeito de validação consensual que funda a crença coletiva no jogo e nos seus fetiches). Uma vez que o pertencimento nativo a um campo implica o senso do jogo como arte de antecipar o porvir incluso no presente, tudo o que ali se passa parece sensato, isto é, dotado de sentido e objetivamente orientado em uma direção judiciosa. E, de fato, basta suspender a adesão ao jogo que o senso do jogo implica para lançar na absurdidade o mundo e as ações que nele se realizam e para levantar questões sobre o sentido do mundo e da existência que jamais são colocadas quando se está preso no jogo, preso pelo jogo (...) (BOURDIEU, 2009, p. 108 e 109)

Bourdieu (2009) compara o *habitus* ao domínio das regras de um jogo. Para exemplificar, ele usa a situação de um agente que já domina a língua materna, mas que tenta aprender outra, estrangeira. Enquanto o domínio da primeira é uma disposição constituída, primária, pois aprende-se ao mesmo tempo a falar a linguagem e a pensar nessa linguagem, a segunda parece um jogo arbitrário, constituído sob a forma de gramáticas, regras, exercícios, e ensinado por instituições expressamente arranjadas a esse fim.

Como esse exemplo da língua materna ilustra muito bem, Bourdieu (2009) estabelece uma analogia com a situação do etnólogo, que não pode crer pela crença dos outros. Essa ilusão condenaria o pesquisador a não recuperar nem a verdade objetiva nem a experiência subjetiva da crença. É necessário, portanto, tirar proveito de sua exclusão para constituir objetivamente o campo observado.

A crença prática, dessa forma, só é acessível na primeira socialização, sendo um *estado de corpo*, uma necessidade social tornada natureza, convertida em esquemas motores e em automatismos corporais. Isso é o que faz com que as práticas permaneçam obscuras aos olhos de seus produtores e naturalizados pelo senso comum. “É porque os agentes jamais sabem completamente o que eles fazem, que o que fazem tem mais sentido do que imaginam” (BOURDIEU, 2009, p. 113).

Dessa forma, a etnologia precisa se distanciar de perspectivas idealistas onde estruturas fundamentais e universais governariam, independentemente das condições sociais, todas as configurações empiricamente realizadas. Bourdieu (2009) defende que se relacione estruturas dos sistemas simbólicos às estruturas sociais, como Panofsky, que realizou uma história social dos modos convencionais de conhecimento e expressão. Para isso é necessário romper com a tradição idealista das “formas simbólicas”. Deve-se atribuir sistematicamente as formas históricas de percepção e de representação às condições sociais de sua produção e de sua reprodução (por uma educação expressa ou difusa), isto é, a estrutura dos grupos que as produzem e à posição desses grupos na estrutura social.

Ainda segundo essa lógica de relacionar estruturas dos sistemas simbólicos às estruturas sociais, Bourdieu (2009) cita Weber, que identifica ações mágicas ou religiosas não como categorias abstratas e universais, mas como “mundanas”:

inteiramente dominadas pela preocupação em garantir o sucesso da produção e da reprodução, isto é, da sobrevivência, orientam-se para fins práticos, vitais e urgentes: sua extraordinária ambiguidade se deve ao fato de que colocam ao serviço dos fins tragicamente reais e totalmente irrealistas que se engendram em situação de desespero (principalmente coletivo) como o desejo de triunfar sobre a morte ou o infortúnio, uma lógica prática, produzida fora de toda intenção consciente, por um corpo e uma língua estruturados e estruturantes, geradores automáticos de atos simbólicos. As práticas rituais são como desejos ou súplicas do desespero coletivo, que se expressam em uma língua (por definição) coletiva (o que as assemelha de forma muito estreita à música); projetos insensatos de agir sobre o mundo natural como se age sobre o mundo social, de aplicar ao mundo natural estratégias que se aplicam aos outros homens, sob certas condições, isto é, estratégias de autoridade ou de reciprocidade, de lhe significar intenções, esperanças, desejos ou ordens, por meio de palavras ou aos performativos, que fazem sentido fora de qualquer intenção de significar. (BOURDIEU, 2009, p. 158 e 159)

### **3.5 Tradição oral, educação formal e disposições temporais na Amazônia**

Bourdieu (2009) afirma que no mundo onde prevalece a lógica prática, há um tempo para cada coisa. No estudo que este autor empreendeu sobre a sociedade cabila, por exemplo, constatou que fazer tarefas juntos, reafirmava solidariedade. Fugir disso era atitude suspeita, manifestando a vontade de se singularizar, e, portanto, dar um sinal de que não se aceitava as regras do grupo. Além disso, havia de se respeitar o ciclo da

natureza ou da vida. Por isso, desencorajava-se todas as formas de corrida, de ambição competitiva, apropriadas a transformar o tempo circular em linear, a simples reprodução em acumulação indefinida. Assim, Bourdieu (1979) constatou que as dificuldades de adaptação do camponês à economia capitalista é que os grupos tradicionais se baseiam pelo ano agrário, onde não há distinção entre o tempo de trabalho e o de produção (onde ocorre somente o ciclo da natureza). Ocorre que na economia capitalista o cálculo racional procura reduzir a variação entre o tempo de trabalho e o tempo de produção, bem como a dependência dos processos orgânicos. Trata-se de romper os ciclos naturais e de produção a partir da técnica industrial fundada na especialização e desmembramento de tarefas. Outro forte motivo de dificuldade de adaptação ainda é que essa modificação da duração tradicional dos ciclos agrários exige que se sacrifique um interesse imediatamente tangível a um abstrato, o que supõe, a adesão familiar a algo incerto. Daí que Bourdieu (1979) explica que a resistência do camponês à conduta de previsão é marcada pela recusa à decisão econômica estabelecida pelo cálculo dentro do quadro de um plano abstrato. O camponês, explica o autor, adota condutas de previdência, que apreendem um futuro que está diretamente inscrito na própria situação tal como ela pode ser percebida através de esquemas de percepção e de apreciação técnico-rituais inculcados por condições materiais de existência, elas próprias apreendidas através dos mesmos esquemas de pensamento.

Bourdieu (2009) afirma que tudo acontece como se o habitus fabricasse coerência e necessidade a partir do acidente e da contingência. Além disso, a percepção do tempo parte de uma *sobredeterminação* da classe. Dessa forma, o tempo da lógica se baseia no esquema do calendário, que “cria de uma só vez um volume de relações (de simultaneidade, de sucessão ou de simetria, por exemplo) entre as referências de nível diferente que, não sendo jamais confrontadas na prática, são praticamente compatíveis ainda que sejam logicamente contraditórias” (BOURDIEU, 2009, p. 138). Assim, o calendário representa o tempo linear, homogêneo e contínuo. Já a lógica prática se organiza a partir do tempo prático, “feito de ilhotas de duração incomensuráveis, dotadas de ritmos particulares, aquele do tempo que urge ou que não avança, de acordo com o que se *faz dele*, ou seja, de acordo com as funções que lhe atribui a ação que ali se realiza” (BOURDIEU, 2009, p. 138).

Nesse sentido, Bourdieu (2009) recomenda que a etnologia que busque analisar a lógica prática não busque um rigor ostentatório nos esquemas da organização social, ou

uma coerência perfeita, pois as noções nativas são imprecisas.

A imprecisão que é consubstancial às noções nativas, em seu uso prático (em oposição aos artefatos semiteóricos que a situação de pesquisa, aqui como alhures, não pode deixar de suscitar), porque ele é ao mesmo tempo a condição e o produto de seu funcionamento: ainda mais que no caso das taxionomias temporais do calendário agrário, o uso das palavras ou das oposições que servem para classificar, ou seja, aqui, para *produzir* grupos, depende da situação e, mais precisamente, da função perseguida por meio da produção de classes, mobilizar ou dividir, anexar ou excluir. (BOURDIEU, 2009, p. 141)

Bourdieu (2009) aponta que a passagem de um modo de conservação da tradição fundada unicamente no discurso oral a um modo de acumulação fundado na escrita e, para além, todo o processo de racionalização que torna possível, entre outras coisas, a objetivação na escrita, foram acompanhados de uma profunda transformação de toda a relação com o corpo ou, mais exatamente, do uso que é feito do corpo na produção e reprodução das obras culturais.

O autor explica ainda que as sociedades desprovidas da escrita não podem conservar seus recursos culturais senão no *estado incorporado*: conseqüentemente, elas não podem garantir a perpetuação de recursos culturais destinados a desaparecer ao mesmo tempo que os agentes que são os seus portadores senão por meio de um trabalho de inculcação do *habitus*. Já a escrita permite superar os limites antropológicos, em particular os da memória individual. Assim, ela permite a acumulação da cultura até então conservada no estado incorporado e, correlativamente, acumulação primitiva do capital cultural como monopolização total ou parcial dos recursos simbólicos, como religião, filosofia, arte, ciência, por meio da monopolização dos instrumentos de apropriação desses recursos (escrita, leitura e outras técnicas de decifração), conservadas nos textos e não nas memórias. Mas é somente com o surgimento do sistema escolar, que surgirá a estrutura, por excelência, de distribuição do capital cultural e que, conseqüentemente, definirá as posições dos agentes, diz o autor.

Diferentemente do aprendizado pela escrita, o que é aprendido pelo corpo não é algo que se tem, como um saber que se pode segurar diante de si, mas algo que se é, explica Bourdieu (2009). Isso pode ser visto particularmente nas sociedades sem escrita em que o saber herdado não pode sobreviver senão no estado incorporado. Jamais separado do corpo que o carrega, ele só pode ser restituído mediante uma espécie de

ginástica destinada a evocá-lo, o que implica um investimento total e uma profunda identificação emocional.

Em linhas gerais, se poderia dizer que a lógica da prática está mais ligada às formas do discurso oral, enquanto que a lógica lógica mantém relações mais fortes com a tradição escrita. Nesse sentido, Martin-Barbero (2006) nos alerta que existe uma tradição no Ocidente de desvalorização dessa transmissão da cultura que se dá apenas pela oralidade, típica da cultura popular. Na Idade Média, por exemplo, a cultura clerical se chocou frontalmente com a cultura das massas camponesas. Além disso, partir do século XVII, novos modos de repressão ao mundo popular surgiram com as guerras de religião, a emergência do sentimento nacional e a emancipação dos mercados. Tudo isso gerou uma transformação da política de longo alcance, com o aparecimento do Estado moderno, a partir da unificação do mercado e centralização do poder. Esse contexto faz parte do que Martin-Barbero (2006) chama de processo de enculturação do mundo popular, que se dá em duas fases. Na primeira, a religião combate a espontaneidade, a imprevidência, e a tendência à desordem e ao relaxamento que seriam típicos do popular. Isso se processou em nome da disciplina requerida pela produtividade, especialmente do protestantismo cristão. No segundo momento, a partir da metade do século XVII, com o processo de laicização, ou desencantamento do mundo, surgiram novos modos de conhecer e trabalhar.

De uma forma geral, uma das marcas da modernidade foi condenar magia e superstição como práticas irracionais. Nesse sentido, Martin-Barbero (2006) afirma que a Divisão do Trabalho, a standardização de certos utensílios e a organização de espetáculos por instâncias institucionais minaram o modo de vida popular. Do ponto de vista político, a centralização do Estado sinalizou a incompatibilidade com uma sociedade segmentada em culturas populares regionais. Estas tiveram o direito de existência negado, sendo condenadas ao passado e ao rótulo de folclóricas.

Nesses processos de enculturação do popular, Martin-Barbero (2006) destaca os ataques aos sentidos de tempo, ao saber e aos modos de transmissão deste. Como nos explica o autor, o tempo da cultura popular é o cíclico, onde o eixo é a festa, com sua repetição, seu retorno, que baliza a temporalidade social. Trata-se de um tempo denso, de participação, de vida coletiva. A festa renova o sentido da cotidianidade e de pertencimento à comunidade, proporcionando à coletividade periodicamente, a

possibilidade de descarregar as tensões, desafogar angústia acumulada. Em suma, é um tempo vivido, balizado pelos ritos de iniciação e das idades.

Martin-Barbero (2006) detalha que esse sentido do tempo nas culturas populares foi bloqueado por dois dispositivos convergentes. O primeiro foi a transformação da festa em espetáculo. Assim, se a primeira era feita para ser vivida, o segundo é preparado para ser admirado. O espetáculo, bem entendido, separa a festa da vida cotidiana. O segundo dispositivo, como indica Martin-Barbero (2006), é a mudança na organização da temporalidade para o eixo da produção a partir do século XIV. Com a adoção do relógio, ocorre uma unificação dos tempos. O tempo passa a ter valor e surge uma nova moral calculadora, sendo a perda de tempo um pecado. Ocorre, portanto, a desvalorização do tempo abstrato dos sujeitos pelo tempo homogêneo dos objetos, um tempo-produção que visa tornar-se medida ao medir os corpos e as almas.

Martin-Barbero (2006) explica ainda que o outro processo de enculturação é o que se dá na transformação dos modos populares de saber e suas formas de transmissão. O saber mágico passou a ser combatido porque representava um mundo descentrado, horizontal e ambivalente, em oposição à razão vertical, uniforme e centralizada. Nesse sentido, a massificação da escola introduziu as crianças nos dispositivos prévios pra o ingresso na vida produtiva desativando os modos de resistência da consciência popular, pendendo, assim, para uma nova sociabilidade. Dessa forma, combateu-se o modo de transmissão de saber popular que se dava por gestos e iniciações rituais. Na nova pedagogia, a transmissão ocorre por saberes separados entre si e esses das práticas. Desde então, passou a ocorrer um sentimento de vergonha entre as classes populares de seu mundo cultural. Paralelamente a isso, a burguesia criou o mito de uma cultura universal, a sua própria, reduzindo as diferenças na oposição moderno/atrasado. Em solo amazônico, este cenário foi tematizado por Loureiro (1995)<sup>44</sup>.

Uma das formas de enculturação do popular, como já se disse, foi a massificação da escola, como instrumento criador de novos *habitus* e distribuição do capital cultural, o que, conseqüentemente, definirá as posições dos agentes. Vale dizer, naturalmente, que as trajetórias dos sistemas de ensino refletem o processo histórico de cada sociedade. Se o combate aos saberes populares foi generalizado no mundo inteiro, nos territórios coloniais a situação foi ainda mais dramática. Na dinâmica do Grão-Pará, a educação em todo o período colonial ficou a cargo das missões religiosas e tinha objetivos distintos.

44 LOUREIRO, João de Jesus. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

Para uma minoria privilegiada, os primeiros estudos tinham significado parecido com o de instrução formal atual, sendo complementados pela educação dentro de casa, no seio familiar. O projeto mais significativo operado pelos religiosos, no entanto, era garantir a adesão das populações indígenas ao modo de vida bem como ao projeto colonizador português.

Vale dizer que no próprio território lusitano, as concepções sobre o papel da educação só passariam por uma modernização a partir das Reformas Pombalinas. Magalhães (2012) lembra que um dos marcos desse processo foi a aprovação de novos estatutos para a Universidade de Coimbra, em 1772. Naquela época, setores reformadores da elite portuguesa passaram a perceber que as instituições lusitanas estariam exercendo práticas pedagógicas atrasadas nos domínios científicos, incapazes, portanto, de atender às urgentes necessidades do Reino para os domínios ultramarinos. Tratava-se, portanto, de afastar a absolescência “bárbara, com todos os preconceitos escolásticos” em prol de uma educação mais pragmática, voltada pra melhor explorar as colônias.

As carências e atrasos do país em conhecimentos científicos tinham ficado por demais evidentes aquando da execução do Tratado de Madrid. Esse instrumento diplomático, firmado com a data de 12 de janeiro de 1750, implicava que Portugal e a Espanha enviassem para a América do Sul gente capaz de passar as fronteiras agora convencionadas do papel para o terreno. O que pressupunha saber fazer as demarcações. Ora, na época, não era isso comum nem fácil. Havia já exigências de aplicação de conhecimentos matemáticos astronômicos que em Portugal não tinha muitos nem muitos aptos cultores. Por isso houve que proceder à contratação de estrangeiros – difícil dada a limitação ao recrutamento que a garantia de estrita ortodoxia religiosa implicava. (MAGALHÃES, 2012, p. 18).

Magalhães (2012) explica que um dos frutos dessa reorientação da Universidade de Coimbra foi a expedição científica pelo rio Amazonas para trazer minuciosas informações das capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, de 1783 a 1792.

A missão dirigida por Alexandre Rodrigues Ferreira, que ficou com a designação de *Viagem Filosófica*, demorou nove estirados anos. Dela resultaram inúmeros desenhos e extensa recolha de objetos, descrições escritas e elementos materiais da maior relevância como o testemunho dos povos do interior amazônico nesses anos terminais do século XVIII (MAGALHÃES, 2012, p. 21)

O que importa dizer é que a partir do final do século XVIII, as reformas pombalinas inciam lentamente a pensar a educação aos moldes de nações de vanguarda do capitalismo nascente como Inglaterra e França. Nessas, ela passa a se confundir com a concepção de civilização.

Na concepção de Norbert Elias, o termo “civilização” passou a ser gradativamente empregado pelos nobres, letrados e burgueses europeus a partir de finais do século XVIII, para assinalar uma série de costumes, comportamentos e condições de uma sociedade como um todo. Tempos depois, serviu para distinguir ou comparar povos e nações como “civilizados” o “bárbaros” e para expressar as distintas configurações de desenvolvimento científico e artísticos dos povos. No Brasil, o termo “civilização”, adaptado da realidade escravista, foi largamente utilizado no século XIX, quando as elites vislumbravam na França ou Inglaterra os principais modelos” de civilização” a serem imitados. Ver Chalhoub (1996) e Elias (1994) (RICCI e LIMA, 2015, p. 848 e 849)

Apesar desses ares reformadores na educação em Portugal e da influência que isso gerou na independência do Brasil em 1822, Ricci e Lima (2015) contam que até a primeira metade do século XIX, a “escola ainda não se havia consolidado como principal espaço de instrução no Brasil”. Mesmo com o artigo 179 da Constituição de 1824 garantindo a gratuidade da instrução primária para todos os cidadãos, nesse período, a educação informal coexistia com outras práticas informais nos recintos domésticos e religiosos. Segundo Costa (2007) *apud* Ricci e Lima (2015), a situação só começa a mudar no Segundo Reinado, quando o Estado brasileiro e as elites econômicas e intelectuais passam a ver na educação uma forma de controle social. Tratava-se de incluir de alguma forma as populações pobres na civilização sob pena de subversão da ordem. Nesse sentido, surgiu, a necessidade de descentralizar o processo educativo por todo o território. Foi assim que em 1834 o Império brasileiro possibilitou às províncias “a liberdade de legislar sobre o ensino primário e secundário, além de permitir que as Assembleias Legislativas Provinciais criassem e organizassem as instituições que dariam formação aos seus professores (Schneider; Netto; Alvarenga, 2012 p. 179 *apud* RICCI e LIMA, 2015, p. 850)”. O que importa dizer é que a partir do Segundo Reinado se inicia uma discussão no Brasil sobre a obrigatoriedade do ensino público.

Mas se a estrutura do ensino formal ainda era frágil no Brasil durante o Primeiro Reinado e Regência, segundo Ricci e Lima (2015), a situação era ainda mais difícil no Pará até 1840, pelos distúrbios causados pela Cabanagem. Mesmo no Segundo Reinado, Ricci e Lima (2015) explicam que o que ocorreu foi a reunião de antigas aulas Régias em

liceus sem muita organização. O ensino secundário, segundo os autores, ficou nas mãos da iniciativa privada e o primário foi legado ao abandono. Na véspera da Cabanagem, em 1833, por exemplo, relatório do presidente provincial Machado de Oliveira já dava conta da ausência de postulantes ao cargo de professor. Durante a Cabanagem, por sua vez, o problema se agravou. O presidente provincial Soares Andréa chegou a relatar a falta de formação adequada dos professores. Uma das situações que descreve bem o quadro foi a aprovação de lei provincial, em 1838, que na ausência de profissionais hábeis, autorizava a nomeação de quem regesse com metade do ordenado.

se tem observado o abuso de entender-se que basta para mestres de primeiras letras homens que mal sabem ler, e de modo nenhum escrever certo, e inda menos contar (...) por isto que lhe tem sido arbitrados ordenados tão pequenos, que só acceitão as cadeiras alguns desgraçados (...) que nenhuma intenção tem de se empregarem seriamente em tal trabalho (ANDREA, 1838, p. 34 *apud* RICCI e LIMA, 2015, p 852).

O quadro de precariedade na educação formal foi descrito ainda por intelectuais como Silva (1833)<sup>45</sup> e Baena (2004)<sup>46</sup> ao longo de toda a década de 1830. Mas os relatos sobre o reduzido número de escolas e professores que mais ganharão longevidade sobre o período foram os feitos por Raiol (1970), em *Motins Políticos* como nos aponta Ricci e Lima (2015). Este último, aliás, relacionou diretamente a precariedade da educação local com o movimento insurrecional. Sobre isso, disse que a “ignorância é uma verdadeira paralisia no espírito humano; entorpecendo a razão, ofusca a consciência (...) torna enfim a criatura vítima das paixões ruins e do primeiro aventureiro que melhor souber excitar-lhe o instinto embrutecido” (RAIOL, 1970, p 568, *apud* RICCI e LIMA, 2015, p.855). Ricci e Lima (2015) observam ainda que Raiol (1970) faz uma crítica contundente à pobre condição de educação formal dos revoltosos, essencial, segundo ele, para quem envolve-se em questões políticas. Dessa forma, mais do que trazer anseios legítimos de caboclos, índios e negros, a Cabanagem, segundo Raiol (1970), só aconteceu porque os revoltosos eram presas fáceis de manipulação por líderes rebeldes gananciosos que incitaram as “turbas”. A crítica de Raiol, em tom mesmo de ridicularização, recaiu também sobre a falta de capacidade intelectual dos líderes cabanos. Como resposta a esse quadro, Ricci e Lima (2015) lembram que Raiol defendeu a instrução pública e

45 Silva, I. A. C. Corografia paraense ou descrição física, histórica, e politica da província do Gram-Pará. Salvador: Typografia do Diario, 1833.

46 Baena, A. L. M. Ensaio corográfico sobre a província do Pará. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

argumentou a favor da difusão de um ensino técnico entre as populações amazônicas no final do século XIX, como forma de controlar o potencial ameaçador que elas representavam.

Eleve-se a instrução popular à altura de um verdadeiro sacerdócio derramando-a com prodigalidade por entre as multidões; liberalize-se a tôdas as classes a educação profissional de que carecem; substitua-se a ignorância pelo conhecimento do bem coletivo e individual; moralize-se e afeiçoe-se o povo ao trabalho; illustre-se em suma a opinião pública, e todos abominarão as doutrinas subversivas como fontes perniciosas da anarquia (RAIOL, 1970, p. 1.006 *apud* RICCI e LIMA, 2015, p. 858).

Como se vê trata-se de uma interpretação que associava o analfabetismo à anarquia de um lado e escolaridade formal aos costumes civilizados de outro. Além disso, Raiol (1970) defendia a necessidade do Estado fomentar o ensino voltado para o mercado de trabalho. Como produto de seu tempo, a obra dele nega que possa haver conhecimento à margem da educação formal. Ele também não acreditava que as massas pudessem conduzir seu próprio destino. Como nos aponta Ricci e Lima (2015), *Motins Políticos* apresenta um choque entre conhecimentos – letrados e iletrados – que extrapolam, em alguns momentos a própria perspectiva histórica proposta pelo autor, mas que apontam, no entanto, contradições. Na obra, o próprio autor se trai relatando situações em que as populações rebeldes possuíam saberes sobre o meio natural que lhes conferiam vantagem nas lutas.

Batidos os rebeldes em um ponto com perdas mais ou menos consideráveis, êles fugiam, internavam-se pelos matos, e pouco depois apareciam fortificados noutros pontos repetindo os mesmos atentados. Conhecendo os sertões e os sítios, sabiam caminhar tão bem de dia como de noite. Era-lhes fácil viajar por terra ou pelos rios, e podiam com vantagem em qualquer tempo as estradas, os caminhos e desvios que melhor conviessem aos seus planos. (*idem*, p. 902, *apud* RICCI e LIMA, 2015, p. 860)

Pela obra de Ricci e Lima (2015) percebe-se, portanto, que mais do que uma guerra bélica, a Cabanagem também significou uma disputa entre formas de ler o mundo. Eles apontam que desde então, no Grão-Pará a educação ganhara fortes laços com a concepção de civilização citada anteriormente. Em 1839, por exemplo, o presidente da província Bernardo de Souza Franco ilustrava a disputa contra os Cabanos como o “choque entre ‘ignorância’ e ‘civildade’ (...) do desrespeito dos inferiores para com os Superiores” (SOUZA FRANCO, 1839, p. 4 e 5 *apud* RICCI e LIMA, 2015, p. 852). Aquilo

que fora tratado por Raiol como “espertezas” e “artimanhas”, porém, hoje já são aceitos como conhecimentos e saberes. Como nos apontam os autores, os cabanos “demonstram que, para além de saber ler as letras, (...) conheciam meios interessantes e importantes de apreender o mundo que os rodeava, sua natureza, a religião e o circuito católico popular” (RICCI e LIMA, 2015, p. 864).

Assim como em Raiol (1970), essa concepção do papel civilizador e moralizante da educação na Amazônia atravessa todo o período do império e chega mesmo até a república, bem como ao século XX. Trata-se de um período marcado pela influência do positivismo, do evolucionismo, das teorias racistas e eugênicas, além do higienismo e da medicina social.

Da mesma forma que na Cabanagem, o início da república foi marcado pela preocupação com as classes mais pobres, consideradas perigosas ao processo civilizatório, devido seu “desajuste” para as formas modernas de trabalho e para ordem pública. De uma forma geral, para as elites do fim do século XIX os pobres eram vistos como foco de revoltas ou contágio de doenças. Esse contexto foi marcado ainda por intensa migração para os centros urbanos. Foi neste cenário que emergiu o movimento higienista, onde médicos, educadores e engenheiros de alguma maneira ligados à instrução pública visavam a modificação do comportamento da população paraense.

O movimento higienista pode ser caracterizado como um dos mais ambiciosos projetos de intervenção social que conheceu a modernidade ocidental. Pretendendo mais que definir novos padrões de saúde, tinha na educação de novas formas de sensibilidade uma das suas principais motivações. O higienismo acompanhava o recente desenvolvimento urbano por qual passava as cidades e a sociedade, visando uma mudança nos hábitos da população, que aos olhos dos estrangeiros e dos cientistas da época, não tinham preocupações com os cuidados sanitários, com o zelo na vestimenta e nem atenção à preservação de um espaço íntimo familiar (GUIMARÃES e SOUSA, 2016, p. 3)

Em um país onde a república surgiu ainda sob a influência da oligarquia escravocrata, o higienismo era marcado pelo pensamento eugênico. Buscava-se assim o cultivo de práticas que tornassem as futuras gerações de paraenses mais aptas ao projeto civilizador. O cenário era propício: a Belém do auge do ciclo da Borracha, notadamente na gestão modernizante de Antonio Lemos (1897 a 1911). Ali além da reforma dos espaços urbanos, buscou-se a reforma dos costumes, sensivelmente das classes populares tanto no ambiente doméstico como no público. Havia, assim, a difusão de um conjunto de recomendações para a limpeza, arrumação e organização dos cômodos, relações

interpessoais, cuidados com o corpo, com as roupas e alimentos. Outra preocupação era com as epidemias.

Foi nesse contexto que o educador, crítico literário e jornalista José Veríssimo fez suas proposições para a educação infantil, sensivelmente ligadas aos preceitos da higiene, com estratégias voltadas a mente, a moral e ao corpo da criança. Segundo Guimarães e Sousa (2016), a educação infantil em Veríssimo é marcada pela busca de valores civilizatórios através da mescla entre positivismo, liberalismo, nacionalismo, cientificismo e republicanismo.

A obra fundamental de Veríssimo é “A Educação Nacional”, de 1890, onde, como o próprio nome indica, ele propõe políticas para regeneração moral do povo através da formação de cidadãos disciplinados, laboriosos e patrióticos, como nos explica Bontempi Junior (2003). Uma inovação de Veríssimo à época é seu elogio as políticas de educação realizadas nos Estados Unidos, rompendo com uma longa tradição intelectual nacional de valorização das matrizes europeias.

Veríssimo fez parte do ambiente intelectual brasileiro da virada do século XIX ao XX, onde se via a experiência norte-americana de modernização como bem-sucedida em prazo relativamente curto. Tratava-se, assim, de um modelo ideal para uma ex-colônia elevar-se ao patamar de “nação civilizada”. Nesse sentido, Veríssimo vai formular uma proposta de construção da identidade e unidade nacional através da criação de um modelo de educação para o país.

Os Estados Unidos e sua experiência educativa surgiam então como um modelo para as iniciativas de reforma da educação no Brasil, porque tais homens criam que naquele país as ideias e métodos da ciência haviam sido convertidos em eficazes princípios de organização de um sistema público de ensino (WARDE, 2000a, p.42 *apud* BONTEMPI JUNIOR, 2003, p.1)

Bontempi Junior (2003) conta que Veríssimo denunciava em seu diagnóstico a ausência de sentimento patriótico da maioria da população brasileira e a “artificialidade da vida das nossas capitais dominadas por elementos estrangeiros”. Veríssimo defendia ainda a importância da literatura na formação da nacionalidade e lamentava a indiferença do público leitor diante das obras brasileiras. Para ele, isso teria origem na formação mestiça da população bem como pela “falta absoluta de educação nacional”. Outro aspecto importante do pensamento deste autor é que ele associa a mestiçagem do povo brasileiro à ausência dos princípios da disciplina e do hábito do trabalho programado e

sistemático. Veríssimo também aponta a ausência do sentimento nacional devido o isolamento das populações, que gerou o bairrismo e o provincianismo, deixando prevalecer, assim, o sentimento regional, tendente ao separatismo ou mesmo soluções inadequadas aos contextos regionais, sempre se baseando em experiências europeias.

Como explica Bontempi Junior (2003), Veríssimo acreditava que os males do Brasil originavam-se dos hábitos e da falta de educação formal para depois se fixarem nas leis e instituições. Daí a necessidade de um projeto pedagógico moralizador preparando as jovens gerações para o gosto pelo trabalho, hábitos ordeiros e amor à pátria. Para isso seria necessário copiar o modelo americano.

Veríssimo reconhecia que os Estados Unidos promoveram por meio da educação, como em lugar nenhum do mundo ocidental, a construção de um sólido sentimento nacional, que veio corrigir as suas diversidades originais de raça, religião e de costumes. Lá, porque se intuiu que a mesma educação distribuída a todos os cidadãos seria a cadeia a ligar os elementos heterogêneos da nação (p. 45), a educação nacional, “largamente derramada e difundida com o superior espírito de ser um fator moral de nacionalismo”, concorreu para despertar no americano o sentimento patriótico. (BONTEMPI JUNIOR, 2003, p. 6 e 7).

Apesar de elogiar o modelo de educação norte-americano, Veríssimo percebia que a adoção dele no Brasil precisaria passar por mediações que levassem em consideração a diferença cultural entre os dois países. O autor paraense identificava que além do espírito empreendedor, nos Estados Unidos havia uma sociedade civil organizada e devotada às causas públicas. Como, segundo ele, essas características seriam inexistentes na população brasileira, o processo educacional aqui deveria ser conduzido pelo Estado, ou seja, majoritariamente público.

Para implementar suas ideias, Veríssimo propôs como inovação a reformulação das disciplinas curriculares a fim de atender a uma educação nacional, em que o autor destaca a Educação Física como um componente curricular apto para regenerar/higienizar o corpo.

Essas considerações revelam a importância atribuída à educação, mesmo quando este “menino” seja “bom, dócil, de boa índole e caráter” devendo ser orientado e dirigido pelo educador. Stephanou (2002) ao debater sobre a educação e os saberes médicos verifica as posturas contraditória e paradigmática da discursividade médica nas primeiras décadas de XX, ao colocar sobre a sua crença na hereditariedade, ao mesmo tempo em que depositavam a sua confiança nos “poderes” da educação para que a raça brasileira deixasse de ser degenerada. Logo é interessante, notar que os homens de ciência, sejam os médicos ou os educadores, também do século XIX, mantinham uma postura o

tanto contraditória quanto a sua “crença nos poderes da ciência”, pois assim como creditavam às ligações hereditárias os vícios, a indolência e o mau caráter, estes também tinham “fé” no “poder” redentor da educação enquanto meio de formar homens fortes em moral, caráter e corpo físico (GUIMARÃES e SOUSA, 2016, p. 20)

Vale dizer que antes mesmo de publicar “A Educação Nacional”, em 1890, Veríssimo fundou e dirigiu o Collegio Americano em Belém, entre 1884 e 1890. Como nos contam Guimarães e Sousa (2016), ali foram postas em prática as ideias do autor com diretrizes voltadas à educação moral e educação física, norteadas pelo higienismo e eugenismo. Para Veríssimo, a educação física era tão importante quanto a educação moral e intelectual, visto que dela dependeria o futuro da família, da pátria e da humanidade.

Ministrada em aulas regulares de ginástica, sob a direção de um professor habilitado e de exercícios militares dirigidos por um oficial do exército, jogos diversos como a barra, o piquete, o salto carneiro e as longas caminhadas compunham seu programa de estudos (FRANÇA, 2009). Na organização educacional do Collegio Americano, na codificação do tempo escolar, utilizam-se os recreios, indicando os exercícios que deveriam ser privilegiados nessa ocasião: a música, o canto e a dança. A escola tornava-se naquele contexto um lugar de disseminação das pretensões quanto ao progresso da nação e a civilização da sociedade, visto que era na criança que se identificava o meio mais proveitoso de se inculcar novos hábitos e costumes. A escola, como local de ensino também da higiene, deveria estar orientada para a defesa social contra as patologias, a pobreza e o vício, que se alastravam pelo país. Os higienistas pretendiam ter na escola alunos amáveis, conscientes do seu dever, para uma comunhão social equilibrada. (GUIMARÃES e SOUSA, 2016, p. 21 e 22)

Essa descrição das ideias de Raiol e Veríssimo servem para demonstrar como o saber formal na Amazônia foi valorizado em detrimento da cultura popular, considerada indolente, bairrista, perigosa e anti-higiênica. A educação formal, portanto, significou, primeiramente, um tipo de expulsão da tendência à barbárie para depois passar a ser um projeto de inclusão moralizante que só poderia ser obtida pela adoção e repetição sistemática de costumes superiores. Assim, em Raiol, após vencer a guerra bélica, tratava-se de matar os ideais cabanos. Uma das formas de fazer isso seria associar os saberes tradicionais à barbárie. Para o barão e a elite da época, como já se disse, qualquer ação política só teria legitimidade se viesse alicerçada por um saber formal.

Em Veríssimo, por sua vez, o problema é outro. O fim da escravidão colocava a imperiosa necessidade de formação de uma mão de obra assalariada e cada vez mais ligada à educação formal. Além disso, a migração para as cidades impunha novos

hábitos. Trata-se de um momento onde a angústia das classes abastadas é mais difusa. Veríssimo vive a transição para a República, mas sente que o novo regime não estava promovendo nenhuma transformação realmente profunda a ponto de preparar o “homem novo” requerido pela modernidade. Ali o desejo era de transformar não somente o *habitus* das classes populares da sociedade paraense, mas do Brasil como um todo. Uma das estratégias como se viu seria uma ação pedagógica para incutir saberes incorporados, ou seja, através de uma rígida disciplina sobre o corpo. Dessa maneira, para esse autor a tarefa civilizatória mais urgente era a mudança do *habitus* das classes populares. Para isso, Veríssimo percebe que a formação do novo homem só seria eficiente se começasse ainda na infância, com o Estado tentando mudar as disposições incorporadas ou pré-reflexivas do povo. Esse seria o caminho para chegar ao estágio da civilização. Se estabelecer-se um paralelo com o que diz Bourdieu (2009), será possível ver a importância de dominar as disposições corporais.

Todas as ordens sociais sistematicamente tiram proveito da disposição do corpo e da linguagem para funcionar como depósitos de pensamentos diferidos, que poderão ser desencadeados à distância e com efeito retardado, pelo simples fato de recolocar o corpo em uma postura global apropriada para *evocar* os sentimentos e os pensamentos que lhe são associados, em um desses estados indutores do corpo que, como é de conhecimento dos atores, provocam os estados de alma. (BOURDIEU 2009, p 113).

Mas, como nos aponta Martin-Barbero (2006), as classes populares resistiram a essa destruição de seus modos de viver. Essa resistência, no entanto, foi taxada pela maioria dos historiadores como irracionais, sem organização, ou meras respostas a estímulos econômicos. Ocorre que ele afirma haver carga política oculta em algumas práticas e expressões culturais do povo. Tomando como base Thompson, Martin-Barbero (2006) aponta continuidade da consciência rebelde ao longo da história das classes populares, vendo sinais de resistência onde outros só viram irracionalidades. Essa emergência da dimensão política articula formas de luta e cultura popular. Na verdade, mais do que reações instintivas, as revoltas populares seriam contra os ataques à economia moral dos pobres. Em linhas gerais, eram a favor da:

(..) velha economia do dever ser, do intercâmbio como obrigação recíproca entre sujeitos negando-se a aceitar a nova superstição, a de uma economia natural, auto-regulada, de relações só entre objetos, economia da abstração mercantil. Já que o que essa abstração minava eram as bases mesmas da cultura popular, seus supostos morais, seus direitos e costumes locais, regionais. As inovações,

tanto econômicas como técnicas, eram experimentadas, sentidas pelas classes populares antes de tudo como isso: expropriação e dissolução de seus direitos. (MARTIN-BARBERO, 2006, p. 143)

Esses movimentos populares que eclodiram no período pré-industrial, foram taxados como imediatistas devido a escassa possibilidade de planejamento do futuro das classes populares. Sobre isso, Certeau (1998) aponta a lógica de conjuntura, dependente do tempo e articulada sobre as circunstâncias. Martin-Barbero (2006) explica que uma reinterpretação histórica do significado dos movimentos populares só começou a acontecer quando passou-se a estudar as formas de reorganização dos movimentos populares a partir dos movimentos anarquistas do século XIX. Percebeu-se depois que eles possuíam clara compreensão da origem social da opressão. Além de planejarem racionalmente greves gerais em momentos de aumento de demanda por mão de obra, os movimentos eram marcados pela solidariedade e forte sentido comunitário. Longe de fazer uma idealização desses movimentos, Martin-Barbero (2006) chama a atenção por eles serem conservadores em suas formas, mas, ainda assim, abrigarem conteúdos libertários de resistência e confrontação. Invocavam regulamentos paternalistas, expressões bíblicas para legitimar levantes, ataques à propriedade, bem como as greves. Diante de várias transformações após sucessivos ataques desde o século XVIII, o autor afirma que as classes populares ainda conservam na contemporaneidade um estilo de vida que valoriza “a espontaneidade, a lealdade, a desconfiança frente às grandes palavras da moral e da política, uma atitude irônica para com a lei e uma capacidade de gozo que nem os clérigos nem os patrões puderam amordaçar” (MARTIN-BARBERO, 2006, p. 146 e 147).

Sobre a tensa relação entre o Estado e as classes populares, Martin-Barbero (2006) afirma que a noção de povo é algo central para o pensamento moderno. Por um lado é do povo que emana a vontade geral, fundando a democracia. Ocorre que há uma contradição na racionalidade do pensamento ilustrado. Este está contra a tirania em nome da vontade popular, mas está contra o povo em nome da razão. Segundo Martin-Barbero (2006, p. 34), o Iluminismo procurou ser justo com “as necessidades humanas do povo sem estimular paixões obscuras que o dominam e sobretudo essa inveja rancorosa disfarçada de igualitarismo”. Ocorre, assim, uma inclusão abstrata e exclusão concreta, ou seja, legitimação das diferenças sociais. Martin-Barbero (2006) argumenta ainda que atualmente ocorre uma revalorização do movimento romântico, por conta de uma crise na

concepção política como espaço separado da vida e da cultura, um espaço sem sujeitos. Essa revalorização toma o romantismo como afirmação do popular, como espaço de criatividade, de atividade e produção. Faz progredir a ideia de que existe, para além da cultura oficial e hegemônica, outra cultura. Nesse sentido, o autor afirma que a noção romântica de povo foi um instrumento positivo de alargamento do horizonte histórico e da concepção humana. Por outro lado, Martin-Barbero (2006), citando Canclini, afirma que a concepção de popular nos românticos mitifica o povo-nação, como alma, matriz, transformando o povo em entidade não analisável socialmente, como se não estivesse dividido por conflitos. Os românticos, assim como os ilustrados, segundo Martin-Barbero (2006) cometem o equívoco de considerar que a originalidade da cultura popular estaria na sua autonomia ou ausência de contaminação com a hegemônica. Isso faz com que a “autêntica” cultura do povo só possa olhar para o passado e que as políticas públicas voltadas pra ao povo sempre o considerem como algo que não pode ter um futuro. Dessa maneira, formas de trabalho como a dos camelôs representariam o que há de selvagem no popular, um estágio atrasado no desenvolvimento das forças produtivas e que, segundo visões mais conservadoras do capitalismo, deveriam ser legitimamente expropriadas.

Como nos lembra Martin-Barbero (2006) a ideia de povo perde força ao longo do século XIX com os conceitos de classe, da esquerda política, e de massa, da direita. Além disso, neste período surge um frutífero debate entre anarquistas e marxistas sobre o popular. Ambos rompem com o culturalismo dos românticos, politizando a ideia de povo ao explicitarem o modo de ser do povo e a divisão da sociedade em classes e historização dessa relação enquanto processo de opressão. Se concordam nestes aspectos, Martin-Barbero (2006) explica que anarquistas e marxistas vão apresentar diferenças em sua interpretação do popular. Os primeiros conservam o conceito de povo enquanto os segundos adotam o de proletariado. Para os anarquistas, a relação com a opressão deve ser considerada em todas as suas formas, não só com os meios de produção. Para estes, os modos de luta do povo estão em continuidade direta com o longo processo de gestação deste. Nesta interpretação, a ação política cabe em diferentes frentes e modos de luta cotidiana de todos que estão sujeitos a opressão.

Martin-Barbero (2006) lembra que os anarquistas percebem a cultura popular como espaço não só de manipulação, mas também de conflito e de possibilidade de transformação em meios de liberação das diferentes expressões ou práticas culturais.

Outro ponto de destaque citado por Martin-Barbero (2006) é a estética anarquista atribuída ao popular. São contra a obra-prima e o museu por lutarem contra tudo que separe a arte da vida. A arte residiria na experiência do homem comum, na ação direta, ou arte em situação. Tem inspiração romântica no sentido de ser antiautoritária, baseada na espontaneidade e a imaginação. Mas rompem com os românticos quando defendem que a arte deve expressar a voz coletiva e não individual. São realistas ao colocarem a cotidianidade em relação ao conflito e a realidade física da miséria.

Por outro lado, os marxistas ortodoxos veem que o capitalismo trouxe um salto qualitativo no modo de luta do povo, que agora é convertido em proletário. Para essa interpretação, a classe trabalhadora só existe no capitalismo, que possui a grande indústria e como consequência disso, o movimento operário. A ênfase aqui é na luta no plano econômico, já que as relações de produção organizariam as outras dimensões do social. Nesse sentido, lutas em outros campos seriam enganosas ou mistificadoras. O marxismo, assim, rompe com o romantismo na medida em que é racionalista. Consideram superada a ideia de povo porque o político é um terreno onde se processa a dominação econômica.

O fundamental é que o marxismo trata os trabalhadores como proletários, por não terem acesso aos meios de produção. Essa interpretação incorre na limitação de não considerar aspectos simbólicos fundamentais como aponta Maciel (2006). Em relação aos camelôs, por exemplo, pode-se dizer que estes são, de certa forma, o resultado de uma exclusão, não do mundo do trabalho como um todo, mas do setor formal, como já se disse. Assim, alerta Martin-Barbero (2006), o marxismo ortodoxo tem a limitação de não conseguir enxergar as culturas marginais em seu duplo caráter de dominadas e possuidoras de uma existência positiva a ser desenvolvida. Por conta de sua concepção evolucionista de história, o marxismo desconsidera as verdades dessas culturas que possuem trajetórias próprias. Há, portanto, uma negação do popular no marxismo ortodoxo, equiparando cultura e ideologia, idealizando a cultura proletária e deformando o conceito gramsciano de hegemonia.

Segundo o heterodoxo autor marxista italiano, hegemonia é o processo de dominação social não como imposição social, a partir de um exterior e sem sujeitos, mas quando as classes subalternas reconhecem em parte como seus interesses o projeto apresentado pela classe dominante. Como nos diz Martin-Barbero (2006), a hegemonia é um processo vivido que se faz, desfaz e refaz, fruto de força e sentido. O autor latino-

americano, assim, aponta os limites do marxismo ortodoxo, ao pensar o popular, já que remete os conflitos a uma só contradição: a lógica interna da luta de classes, não pensando a especificidade dos conflitos que articulam a cultura e os modos de luta que a partir daí se produzem. Nesse sentido, o marxismo original desconsidera o papel das identidades socioculturais como forças materiais no desenvolvimento da história.

Nessa mesma linha de argumentação, Canclini (2006), trata do que chama de reconversão, ou “estratégias mediante as quais um patrimônio se reinsere em novas condições de produção e mercado” (CANCLINI, 2006, p. XXII, com alterações). Estas estratégias fazem parte do que ele chama de hibridação, característica marcante das culturas latino-americanas. Tratam-se de “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX).

O que se pode aproveitar desta teorização é que o trabalho na rua desenvolvido pelos camelôs reflete, em parte, uma disposição típica das classes populares oriundas do ambiente rural, com um tipo de comércio mais livre, sem formalizações de contrato ou definições precisas entre comportamentos adequados ao ambiente privado e público, mas que se fundem com práticas urbanas e em meio às demandas do mercado contemporâneo. Vale dizer que este trabalho opta por não reduzir o camelô à dimensão de proletariado, pois, como já se viu, esta interpretação não leva em consideração o duplo caráter dessa atividade, sendo, ao mesmo tempo, dominada e possuidora de uma existência positiva, com verdade própria a partir de sua trajetória singular.

Complementarmente a essas reflexões de Martin-Barbero (2006) e Canclini (2006), cabe aqui registrar que os trabalhadores do setor informal utilizam de muita imaginação para poder sobreviver, já que não dispõem de garantias institucionais e reconhecimento social plenos para desempenhar suas atividades. Daí a utilidade das condutas táticas, como descritas por Certeau (1998).

Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios,

aumentar a propriedade e prever saídas, O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite, sem dúvida, mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é arte do fraco. (CERTEAU, 1998, p 100 e 101).

Essas táticas a que se refere Certeau (1998) são utilizadas pelos camelôs na relação com a prefeitura, já que a licença que têm para trabalhar é a título precário. Assim, eles podem ser retirados a qualquer momento do local para outra área ou, até mesmo, perderem qualquer direito de continuar a vender legalmente no centro. As táticas também são fundamentais quando se relacionam com a mídia. Cientes de que parte da sociedade não legitima sua presença na via pública, eles tentam aproveitar os momentos em que têm sua imagem divulgada junto à sociedade como um todo, para colocarem seus pontos de vista diante da opinião pública.

### **3.6 Camelôs, honra e troca de dons nos comportamentos econômicos**

Desde Mauss (2003), popularizou-se nas ciências sociais a compreensão de que as economias primitivas, ou àquelas sob sua influência, se caracterizam pela presença de “fenômenos sociais totais”, muito complexos onde tudo de mistura. Estes exprimem, de uma só vez, as mais diversas instituições:

religiosas, jurídicas e morais - estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo —; econômicas — estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição —; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2003, p. 187)

Entre todos esses fenômenos sociais totais pré-capitalistas, Mauss (2003) dedicou estudo especial à troca de presentes e prestações. Muito mais do que um ritual em função do valor venal, está ali em jogo a troca de dádivas, ou seja, de dons que são transferidos junto com o presente. Por meio deste estudo, Mauss (2003) revelou a experiência e a teoria nativa através de operações discretas nas quais a vida social se decompõe. Mauss

(2003) apresentou uma análise refinada ao tratar essas relações, compreendendo-as na lógica de uma sucessão destotalizada. Ele conseguiu captar bem a dinâmica de incerteza sobre o resultado das interações entre as trocas de dons. Entre as características mais marcantes dessa economia da honra estão:

o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. (MAUSS, 2003, p. 188).

Não se trata, bem entendido, de ver o fenômeno estrutural da troca, pela perspectiva funcionalista ou estruturalista, com suas leis mecânicas do ciclo da reciprocidade como o princípio inconsciente da obrigação de dar, da obrigação de devolver e da obrigação de receber. Bourdieu (2009), por exemplo, critica esta visão erudita que reduz os agentes ao *status* de autômatos ou corpos inertes movidos por mecanismos obscuros para fins que ignoram. Ele aproveita para citar a complexidade e incerteza envolvidas na troca de dons: “os pequenos presentes devem ter pouco valor, fáceis, portanto, de retribuir (...) Devem ser frequentes e (...) contínuos, o que implica que funcionam na lógica da ‘surpresa’ ou da ‘atenção’ mais do que de acordo com a mecânica do ritual” (BOURDIEU, 2009, p. 165). Sobre essa dinâmica, Bourdieu (2009) afirma que o motor de toda a dialética do desafio e da resposta, do dom e do contradom é o senso de honra,

disposição inculcada por toda a primeira educação e constantemente exigida e reforçada pelo grupo, e inscrita tanto nas posturas e nas dobras do corpo, quanto nos automatismos da linguagem e do pensamento, por meios dos quais o homem se autoafirma como homem realmente homem, isto é, viril. (BOURDIEU, 2009, p. 174).

Para que o registro da riqueza da troca de dons, palavras e desafios seja objetivo, Bourdieu (2009) alerta que deve-se ter em mente que esse processo não se desenrola em um encadeamento mecânico. Supõe, antes um uma verdadeira criação continuada e pode se interromper em cada um de seus momentos.

A verdade subjetiva do dom só pode se realizar no contradom. Esse contradom deve ser protelação e diferente. Se opõe à pressa e a lógica do empréstimo, cuja restituição é garantida por uma ato jurídico, um contrato que pressupõe

calculabilidade e previsibilidade. (...) o funcionamento da troca de dons supõe o desconhecimento individual e coletivo da verdade do “mecanismo” objetivo da troca. (...) A troca de dons é um desses jogos sociais que só podem ser jogados se os jogadores se recusam a conhecer e principalmente reconhecer a verdade objetiva do jogo. (...) Tudo se passa como se a ritualização das interações tivesse como efeito paradoxal dar toda sua eficácia social ao tempo, jamais tão atuante quanto nesses momentos em que nada se passa, apenas o tempo. (...) O tempo retira sua eficácia do estado da estrutura das relações na qual ele intervém; o que não significa que o modelo dessa estrutura possa abstraí-lo. (BOURDIEU, 2009, p. 177, 178 e 179).

Como já se disse anteriormente, na lógica da prática, as ações só fazem sentido quando compreendidas dentro do tempo do jogo, não em uma perspectiva de totalização, a posteriori. No caso das trocas de dons, o intervalo entre o dom e o contradom “é o que permite fazer coexistir, tanto na experiência individual quanto no julgamento comum, uma verdade subjetiva e uma verdade objetiva absolutamente antinômicas” (BOURDIEU, 2009, p. 180).

Dessa forma, as regras que presidem a troca de dons só fazem sentido porque foram geradas e conservadas por gerações sucessivas e inscritas no *habitus* do grupo. É por terem sido publicamente autorizadas no *habitus* que são aceitas espontaneamente. Esse processo de definição dos limites é o da oficialização, que ajuda a manter a ordem social. Ele é feito pelos que dominam o grupo e só é bem-sucedido na medida em que constitui representações em que o grupo aceita se reconhecer. Daí a necessidade da legitimidade, ou seja, a liderança feita por pessoas consideradas honradas no grupo.

As estratégias que pretendem produzir práticas em regras são um exemplo particular de todas as estratégias de oficialização, que têm como objetivo trasmutar interesses “egoístas”, privados, particulares (noções que não se definem senão na relação entre uma unidade social e uma unidade abrangente de nível superior), em *interesses desinteressados*, coletivos, publicamente confessáveis, legítimos. Na ausência de instâncias políticas constituídas e dotadas do monopólio de fato da violência legítima, a ação propriamente política não pode se exercer senão pelo efeito de oficialização. Ela supõe portanto, a competência (no sentido de capacidade, socialmente reconhecida em uma autoridade) que é indispensável, em particular nos momentos de crise em que o julgamento coletivo chancela, para manipular a definição da situação de maneira a aproximá-la da definição oficial e mobilizar o grupo mais amplo possível ou, pelo contrário, desmobilizá-lo ao desmentir o indivíduo diretamente envolvido e reduzindo-o ao estatuto de simples particular, privado de razão a ponto de querer impor sua razão privada. (BOURDIEU 2009, p. 183 e 184)

No contexto de grupos como os camelôs, que são oriundos em grande parte do meio rural amazônico para a capital, Belém, esse processo de oficialização passa por mudanças significativas, na medida em que surgem outras instâncias de autoridade como o Estado. Além disso, a troca de dons terá de concorrer com a generalização das trocas monetárias que inscrevem uma outra relação com o tempo. Demandas objetivas como o assalariamento provocam:

o desmoronamento da ficção coletiva coletivamente mantida e dessa maneira absolutamente real que era a religião da honra (assim, por exemplo, à confiança se substitui o crédito – antes amaldiçoado ou desprezado, como testemunha a injúria “ó, cara de crédito”, rosto daquele que, perpetuamente humilhado, para de sentir a desonra ou o fato de que o repúdio sem restituição, ofensa suprema. (BOURDIEU, 2009, p. 186).

A partir da compreensão da extensão da mudança introduzida pela troca monetária aos grupos influenciados pela economia pré-capitalista, é preciso ter em mente que situá-los e hierarquizá-los, em relação às práticas capitalistas modernas é incorrer em um grave etnocentrismo. Nesse sentido, Bourdieu (2009) afirma que o economismo é uma forma de etnocentrismo, já que aplica às economias influenciadas pela lógica pré-capitalista

categorias, métodos (os da contabilidade econômica, por exemplo) ou conceitos (como as noções de interesse, de investimento ou de capital, etc.) que, sendo o produto histórico do capitalismo, submetem seu objeto a uma transformação radical semelhante à transformação histórica da qual se originaram. Assim, porque não conhece outra espécie de interesse a não ser aquele que o capitalismo produziu, por uma espécie de operação real de abstração, ao instaurar um universo de relações fundadas no “frio pagamento em dinheiro”, e de modo mais geral ao favorecer a constituição de campos relativamente autônomos, isto é, capazes de colocar sua própria axiomática (“negócios são negócios”, na qual se funda a “economia”), o economismo não pode integrar em suas análises e menos ainda em seus cálculos nenhuma das formas do interesse “não econômico”: como se o cálculo econômico não pudesse se apropriar do terreno objetivamente entregue à lógica impiedosa do “interesse puro e simples” (BOURDIEU, 2009, p. 188).

Não se pode perder de vista que essas trocas (de dons ou as explicitamente monetárias) dos camelôs se dão em um ambiente urbano. O que se observa é que a dinâmica das cidades estruturadas pela lógica do capitalismo vai se chocar com as práticas da economia arcaica na medida em que a generalização das trocas monetárias tende a concorrer com a dispendiosa e complexa economia da boa-fé. Se a economia

capitalista é a economia do interesse sem máscara, ela tende a desnudar o custo das trocas de dons que, “ao se recusar se reconhecer e se confessar como tal, se condena a gastar pouco a pouco tanta engenhosidade e energia para dissimular a verdade dos atos econômicos quanto para realizá-los” (BOURDIEU, 2009, p. 190).

Vale dizer que a aparência desinteressada da economia arcaica não é somente dissimulação, na medida em que não se trata, de fato, de uma economia voltada à reprodução do capital ou mesmo à acumulação de riquezas. A troca de presentes, por exemplo, não se refere exclusivamente a coisas úteis economicamente, explica Mauss (2003). Esse “sistema das prestações totais”, explica o autor, é voluntário, mas, na prática, rigorosamente obrigatório, sob pena de guerra pública ou privada, não pelo valor venal, mas por uma necessidade de contraprestação inscrita no âmbito da honra, do respeito. É que a lógica da troca de dons, segundo Mauss (2003), pressupõe ainda que cada bem oferecido conserva algo espiritual de quem doou. Assim, receber um presente é sentir-se grato e obrigado a retribuir, também, com algo de si, mas que seja equivalente ou superior ao recebido, para devolver a obrigação.

Outro motivo que explica essa economia desinteressada de grupos sob a influência da economia pré-capitalista está na lógica do trabalho camponês, intimamente ligada a um respeito aos ciclos da natureza. Dessa forma, se parece ignorar a distinção entre o trabalho produtivo e improdutivo ou rentável e não rentável.

Literalmente falando, o camponês não trabalha, ele pena, de acordo com a oposição que Hesíodo fazia entre *ponos* e *ergon*. “Dá à terra, e ela te dará”, diz o provérbio. Pode-se compreender que a natureza, obedecendo à lógica da troca de dons, não concede seus benefícios senão “àqueles que lhe dão dura pena como tributo”. (BOURDIEU, 2009, p. 194).

Nos estudos do ritual cabila, Bourdieu (1979) observou que não havia uma diferença entre trabalho e ocupação na economia camponesa. É que se na economia moderna, ao contrário, o trabalho é uma atividade produtiva, que dá rendimento regular, no mundo camponês, não existe essa distinção entre trabalho produtivo e improdutivo. Assim, mesmo no momento de folga deve-se fazer trabalhos de cuidados com a natureza. Não existe assim, a distinção entre trabalho como atividade de ganho e como função social. Dessa forma, como sua atividade é intrinsecamente ligada aos ciclos da natureza, a ação camponesa não gosta de se manifestar como uma violência a esta. Assim,

aqueles que vivem sob a influência da economia pré-capitalista, ignoram como propriamente econômica a dimensão do esforço.

convencido de que não dispõe de meio algum para agir eficazmente sobre seu próprio futuro e sobre o futuro de sua produção, o camponês não se sente responsável senão pelo ato, não pelo sucesso ou pelo prejuízo, que dependem dos poderes naturais ou sobrenaturais (BOURDIEU, 1979, p. 45)

Outro pilar da empresa camponesa é o fato desta servir, fundamentalmente, para a reprodução da família, sendo, simultaneamente, unidade de produção e consumo. Daí que os valores individualistas, da família burguesa, e da impessoalidade republicana, lhe pareçam estranhos. Na família de origem camponesa há a lógica de que todos devem ter trabalho, porque trata-se de uma atividade que dignifica o indivíduo e o faz ter utilidade dentro do grupo.

a ação de recorrer para as relações pessoais é favorecida por toda a tradição cultural que encoraja e impõe a solidariedade e o auxílio mútuo: aquele que alcançou o sucesso deve se servir de seu próprio êxito para ajudar os outros; a começar pelos membros da própria família; cada indivíduo que se respeite considera-se responsável por vários de seus parentes, mais ou menos próximos, para quem ele se sente obrigado, entre outras coisas, a achar trabalho fazendo uso de sua posição e de suas relações pessoais. O nepotismo, nesse caso, é uma virtude (BOURDIEU, 1979, p. 57 e 58).

Essa concepção ignora a dificuldade, da economia capitalista, de se gerar um trabalho produtivo, ou mesmo a noção de mérito, que pressupõe toda uma economia assentada em um investimento no indivíduo pela escolaridade formal.

Assim, se a economia capitalista opera pela acumulação de capital, a economia camponesa funciona pelo acúmulo de capital simbólico.

esse capital denegado, reconhecido como legítimo, isto é, ignorado como capital (o reconhecimento no sentido de gratidão suscitado pelos benefícios podem ser um dos fundamentos desse reconhecimento) que constitui, sem dúvida, com o capital religioso, a única forma possível de acumulação quando o capital econômico não é reconhecido. (BOURDIEU, 2009, p. 196).

Esse capital simbólico é o que traz a solidez à economia da boa-fé. É a reputação que garante a força de trabalho adicional, a rede de aliados, as dívidas de honra, seja no momento da produção, da colheita (no mundo camponês) ou do mercado (no mundo

camelô). Dessa maneira, Bourdieu (2009) recomenda que uma análise materialista tem de levar em consideração as estratégias de conservação ou aumento do capital simbólico. O reconhecimento deste poder parte do desconhecimento de sua arbitrariedade que é inscrita no *habitus*.

Mas não é só de troca de dons que vivem as sociedades arcaicas. Bourdieu (2009) afirma que a teoria das práticas propriamente econômicas é um caso particular de uma teoria geral da economia das práticas. Mesmo quando oferecem todas as aparências do desinteresse porque escapam à lógica do interesse “econômico” (no sentido restrito), as práticas não cessam de obedecer a uma lógica econômica. O autor demonstra que existem correspondências entre a compra e a venda de bens materiais e a honra das famílias. Assim, essa correspondência entre as espécies diferentes do capital e dos modos de circulação correspondentes, obrigam a abandonar a dicotomia do econômico e do não econômico que impede de apreender a ciência das práticas “econômicas” como um caso particular de uma ciência capaz de tratar todas as práticas, inclusive aquelas que se consideram desinteressadas ou gratuitas, portanto livres da “economia”, como práticas econômicas, orientadas para a maximização do benefício, material ou simbólico.

O capital acumulado pelos grupos, essa energia da física social, pode existir sob diferentes espécies (capital de força de trabalho, capital econômico e capital simbólico) ainda que estejam submetidas às estritas leis de equivalência, conseqüentemente mutuamente convertíveis, cada uma delas não produz seus efeitos específicos senão em condições específicas. Mas a existência do capital simbólico, isto é, do capital “material” enquanto é desconhecido e reconhecido, evoca, sem invalidar, no entanto, a analogia entre o capital e a energia, que a ciência social não é uma física social, que os atos de *conhecimento* que o desconhecimento e o reconhecimento implicam fazem parte da realidade social e que a subjetividade socialmente construída que o produz pertence à objetividade. BOURDIEU, 2009, p. 204).

Bourdieu (2009) afirma que a operação central do processo de reconversão do capital econômico em capital simbólico, é a dissimulação sob o véu das relações morais. Nesse sentido, a mais-valia simbólica se engendra pela legitimação do arbitrário, quando ela recobre uma reação de formação dessimétrica.

Se a economia pré-capitalista é o lugar por excelência da violência simbólica é porque ali as relações de dominação não podem ser instauradas, mantidas ou restauradas a não ser por meio de estratégias que devem, sob pena de se aniquilar ao trair abertamente sua verdade, travestir-se, transfigurar-se, em uma

única palavra, *eufemizar-se*; é porque as *censuras* que ela impõe à manifestação aberta da violência, em particular sob sua forma brutalmente econômica, fazem com que os interesses só possam se satisfazer com a condição de se dissimular nas e pelas próprias estratégias que tentam satisfazê-las. Não é preciso, portanto, ver uma contradição no fato de que a violência está ao mesmo tempo mais presente e mais dissimulada. Por não dispor da violência implacável e oculta dos mecanismos objetivos que autorizam os dominantes a se contentar com estratégias de reprodução, muitas vezes puramente negativas, é que essa economia recorre *simultaneamente* às formas de dominação que do ponto de vista do observador contemporâneo, podem parecer mais brutais, mais primitivas, mais bárbaras e ao mesmo tempo mais cordiais mais humanas, mais respeitadas da pessoa. Essa coexistência entre violência aberta, física ou econômica, e a mais refinada violência simbólica, encontra-se em todas as instituições características dessa economia e no próprio centro de cada relação social: ela está presente tanto na dívida quanto no dom que, apesar de sua oposição aparente, têm em comum o poder de fundar a dependência e, até mesmo a servidão tanto quanto a solidariedade, dependendo das estratégias com as quais se servem. (BOURDIEU, 2009 p. 211 e 212).

Bourdieu (2009) explica que o capital “econômico” eufemiza a ação do capital simbólico, por uma reconversão. Essa condição de sua eficácia exige estabelecer e manter as relações, e também investimentos importantes, tanto materiais quanto simbólicos e também a disposição (sincera) em oferecer “atenções”, “gestos”, “gentilezas”. Isso ocorre porque nas sociedades pré-capitalistas a autoridade é sempre percebida como uma propriedade da pessoa, fato que impõe a necessidade de uma violência branda, já que as relações de dominação se fazem pela interação direta. O mesmo, porém, não ocorre nas sociedades modernas, onde as relações de dominação são mediadas pelo mercado autorregulado, e pelo sistema de ensino ou aparelho jurídico.

Dessa maneira, Bourdieu (2009) afirma que a legitimação da ordem estabelecida, bem como a permanência das relações de dominação permanecem ocultas por conta de diversos mecanismos pertencentes à ordem ideológica como o Direito, mas também o sistema de produção de bens culturais ou o sistema de produção dos produtores.

### **3.7 Mundo do trabalho na Amazônia: das tecnologias disciplinares ao controle ideológico.**

A economia amazônica possui longa orientação exógena de seus processos econômicos como sugere Roberto Santos (1989). Além disso, manifesta um confronto entre a coerência endógena extrativista e a fronteira produtivista agrícola. Nesse contexto, o problema da força de trabalho é central – seja enquanto embate político, como disputa

de projetos ou como estratégia de política pública. Trata-se da velha questão que ressurgue a cada momento da história amazônica com novas roupagens: qual a competência, ou a possibilidade de adaptação, dessa ou daquela parcela da população, para o projeto dado?

Assim é que, desde o início da colonização portuguesa na Amazônia uma questão fundamental se colocou para todos os administradores públicos: como usar, racionalmente, os abundantes recursos naturais tendo mão de obra e conhecimento insuficientes para agir sobre o meio ambiente? Desde muito cedo, o colonizador percebeu que somente mobilizando, pela ideologia ou pela força, frações significativas da população local isso seria possível. Por conta disso, trataram de estabelecer técnicas de poder centradas em dominar o corpo dos trabalhadores indígenas, negros e mestiços em geral. Assim, na Amazônia dos séculos XVII, XVIII e XIX se pôde ver aquilo que Foucault (2005) tratou como as tecnologias disciplinares do trabalho, marcadas por um sistema de vigilância, de hierarquia, de inspeções e relatórios. Assim, foram criadas as estratégias já vistas anteriormente como as missões, pelos grupos religiosos, e, posteriormente, o Regime do Diretório, bem como a instituição dos Corpos de Trabalhadores. Ali, ainda, tratava-se de exercer uma noção clássica de soberania, que consistia em vigiar, treinar, utilizar e eventualmente punir e, mesmo, matar, os súditos. Tratava-se, de um direito de fazer morrer.

Mais tarde, a partir do ciclo da borracha, dissemina-se no Grão-Pará um outro tipo de direito de soberania, que consiste no direito de fazer viver, que terá na medicina social e na higiene pública suas formas de saber e poder. Estas surgem no contexto do que Foucault (2005) chama de biopolítica, que lida com a população “como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”. Essa nova estratégia surge na era da urbanização, das massas:

Pois ai não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o individuo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação. (FOUCAULT, 2005, p. 294)

Dessa forma, a sociedade do século XIX passou a ser, gradativamente, menos a sociedade da disciplinarização do corpo, e mais a da norma para a população como um todo, daí a importância da reforma urbana em Belém inspirada na Paris de Haussmann e dos Códigos de Postura, como aqueles impostos por Antônio Lemos, intendente da capital paraense, em seu impulso de modernização, à cidade<sup>47</sup>.

Evidentemente não é sem contradições que se usa, aqui, o termo biopoder. Afinal, se a sociedade do biopoder é a que vem para defender a vida, como indicam Dreyfus e Rabinow (1995) como se pode utilizar a compreensão foucauldiana num contexto histórico marcado pela intensa exploração da força de trabalho e pela exclusão social de populações indígenas, ribeirinhas e de origem nordestina, como ocorreu durante o ciclo da Borracha? O que se observou na Amazônia da *Belle Époque* foi a permanência do racismo típico das tecnologias disciplinares, nas políticas e práticas do controle massivo produzidas como biopolítica. Prova disso é que após a abolição da escravidão, em 1888, o governo local passou a importar mão de obra branca para dar cabo a seu projeto modernizador<sup>48</sup>. Tudo isso é uma herança do processo de colonização, como aponta Quijano (2005) onde o poder tratou o corpo útil do indígena, do africano e do mestiço, em geral, como algo descartável. Trata-se de ver que mesmo entre as classes dominadas sempre houve níveis diferentes de exploração. O corpo útil da fábrica, na Europa, portanto, sempre teve um valor diferente dos corpos dos povos colonizados. O recrutamento da força de trabalho nas colônias sempre intencionou à escravidão ou à servidão, como mostrou Quijano (2005). Assim, é necessário pensar a especificidade das tecnologias de poder na Amazônia, pois como explica o autor peruano, o eurocentrismo do colonialismo do poder e sua concepção da inferioridade racial dos colonizados implicou em considerar que estes não eram dignos do pagamento de salário. Essa construção trouxe para os dias atuais a distinção do menor salário às raças “inferiores” pelo mesmo trabalho dos brancos.

Mas além da permanência do racismo clássico colonial, originado na crença das diferenças fenotípicas e das estruturas biológicas, surge ainda, segundo Foucault (2005), uma outra forma de racismo, que vai justificar o poder de morte, mesmo em uma sociedade regida pelo biopoder:

47 Sobre este tema ler: SARGES (2010) e DAOU (2000).

48 Sobre este tema ler: Oliveira Filho (1979) e Lima (1999).

Em linhas gerais, o racismo (...) assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. (...) aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social (FOUCAULT, 2005, p. 308)

Tratar-se-ia, afinal, de um racismo consoante às demandas e condições do Estado moderno:

(...) A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e à purificação da raça para exercer seu poder soberano (FOUCAULT, 2005, p. 309).

Vale dizer que a própria concepção de biopoder se sofisticava com o tempo. Foucault (1988) libertou-se de uma certa representação do poder jurídico-discursiva, que comandou tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo. Em uma nova análise da lei do desejo, o autor mudou a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões. Ele explica que foi somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder se tornou tolerável. Assim, seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos, pois sugere uma parte intacta de liberdade. Talvez isso explique como a sociedade da norma pôde ser consentida, mesmo diante da exclusão. E é a partir daí que pode-se ver estratégias de resistência por parte das classes dominadas. Como aponta Foucault (1988), a história dos últimos séculos nas sociedades ocidentais não mostrou a atuação de um poder essencialmente repressivo. Tomando analogias do trabalho psicanalítico, este autor articulou poder e desejo de modo mais complexo e original.

É a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. A correlação de poder já estaria lá onde está o desejo: ilusão, portanto, denunciá-lo numa repressão exercida a posteriori: vão, também, partir à cata de um desejo exterior ao poder (FOUCAULT, 1988, p. 79 e 80)

Exemplos disso foram as políticas indigenistas, que se não acabaram com o desprezo manifestado em relação ao indígena, ao menos mantiveram acesa a esperança de um futuro de aceitação, conformando a adesão de muitos explorados ao projeto colonial, incorporando como seus, os interesses do colonizador. Mais recentemente, desde os anos de 1960, outra forma do poder de seduzir as classes dominadas têm sido o discurso que associa a cultura amazônica à cultura cabocla, ainda que na prática não se vejam políticas públicas efetivas para este público<sup>49</sup>.

O que se pôde ver na Amazônia, portanto, foi a convivência de várias expressões do racismo. De um lado o clássico, oriundo do eurocentrismo, baseado na crença nas diferenças fenotípicas e nas estruturas biológicas. Por outro lado, o fenômeno da urbanização legou o racismo voltado para a gestão da população. Além disso, há ainda as expressões de racismo que conseguiram ocultar seus mecanismos, pois sugeriam uma parte intacta de liberdade, como nas políticas indigenistas ou na configuração contemporânea do poder público que apresenta a cultura cabocla como vetor da identidade regional. Essas expressões, portanto, mais do que se excluir, se reforçam, mutuamente, e são fundamentais para explicar o estado do mercado de trabalho atual na região.

Essa duração do racismo nas mentalidades sociais, justamente, nos indica a importância desse processo ao qual chamamos intersubjetividade e por meio do qual pretendemos compreender como as formas de subjetivação do trabalho, na contemporaneidade, reproduzem formas sociais de longa duração histórica.

### **3.8 Urbanização, medicina social e o trabalho de rua na Amazônia**

Apesar de, efetivamente, ter sido um momento de disputa de projetos econômicos e de enfraquecimento e crise em culturas tradicionais, como demonstra Cordeiro (1920), o chamado Ciclo da Borracha perdura no imaginário social como um período de opulência econômica, principalmente em Belém, já que a riqueza obtida com a exportação foi

49 Sobre este contexto ler LINS, Alexandre Sócrates Araujo de Almeida. Cultura Cabocla como vontade de identidade amazônica: conexões entra a obra científica de João de Jesus Paes Loureiro e o filme curta-metragem “Chama Verequete”. XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UNB – 6 a 9 de setembro de 2006. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1152-1.pdf> Acesso em 18.11.2018.

utilizada na urbanização da capital<sup>50</sup>. Desde então, preocupações com questões estéticas, sanitárias e de saúde pública passaram a ser cada vez mais severas.

Vale dizer que a maneira de gerir os centros urbanos que chega a Belém no fim do século XIX tem raízes na Europa Ocidental, no século XVIII, como uma forma de conhecimento que começou a acumular informações sobre a engrenagem do Estado e de seu aparelho político para melhorar seu funcionamento. De acordo com Foucault (1979), naquele momento “sentiu-se necessidade, ao menos nas grandes cidades, de constituir a cidade como unidade, de organizar o corpo urbano de modo coerente, homogêneo, dependendo de um poder único e bem regulamentado” (FOUCAULT, 1979, p.86). Numa experiência crescente, as sociedades foram acumulando camadas modernas, algumas delas revistas pelas modernidades periféricas e tardias com a de Belém. Como esclarece Castro (2010a),

As modernidades tardias produziram fenômenos urbanos contíguos às modernidades periféricas: plenos de uma alegorese que, sorrateiramente, dissimulava as condições de distância, cópia e simulacro em relação a, num primeiro plano, as cidades centrais da modernidade urbano-industrial oitocentista e, num segundo plano, à cidade daimoniaca prototípica da modernidade em geral. Não obstante, a modernidade tardia é menos envergonhada que a modernidade periférica – porque ela, normalmente, mostra-se determinada a percorrer, mais rapidamente o caminho necessário a fim de recuperar seu “atraso” em relação as modernidades que conformam a proto-história do moderno. (CASTRO, 2010a, p. 134).

Assim, o autor afirma que a partir de 1870, Belém repetiu o itinerário moderno de várias cidades europeias de modernidade periférica, como São Petesburgo, e tardia, como Berlim. O fluxo de crédito que se tornou disponível na capital paraense atraiu um contingente populacional expressivo para os padrões da época. Belém vivenciou um crescimento urbano com as típicas vicissitudes desse processo, notadamente os riscos epidêmicos, recorrentes, na verdade, desde meados do século XIX e que se ampliaram, demandando medidas mais eficientes de controle.

Para dominar esses desafios, os gestores da capital paraense buscaram inspiração em modelos médico-políticos que surgiram na Europa com a modernidade. Como nos explica Foucault (1979) o primeiro desses modelos foi o da quarentena, efetivamente um

50 Sobre este tema ler CASTRO, Fábio Fonseca de. A Cidade Sebastiana. Era da borracha, Memória e Melancolia numa Capital da Periferia da Modernidade. Belém, Edições do autor, 2010a.

modelo pré-moderno, mas que antecipou a modernidade em sua disposição de assepsia, que tratava de excluir ou exilar o doente para purificar a cidade, numa perspectiva de inspiração religiosa. Em seguida, tratou-se de estabelecer, de forma permanente, e minuciosa, um registro e análise individual da circulação da água e do ar, para evitar doenças e outros modelos se sucederam.

A partir dessas contribuições de Foucault (1979), é possível compreender o poder crescente do saber médico nas cidades ocidentais, que chegaria a Belém do século XIX. O autor chama a atenção para o fato de que esta não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas: ar, água, decomposições, fermentos; uma medicina das condições de vida e do meio de existência. Em decorrência da trajetória da medicina social, Foucault (1979) identificou o surgimento, no final do século XIX, de um conceito fundamental para este trabalho: a noção de salubridade, entendendo-a como:

o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível. Salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos. E é correlativamente a ela que aparece a noção de higiene pública, técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde. Salubridade e insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde; a higiene pública – no séc. XIX, a noção essencial da medicina social francesa – é o controle político-científico deste meio. (FOUCAULT, 1979, p. 93)

Mas para perseguir esses ideais de salubridade, Foucault (1979) explica que a medicina social teve ainda que esbarrar nas péssimas condições de vida da classe operária do segundo terço do século XIX. Por conta disso, surgiu na Inglaterra, uma legislação que comportava um controle médico da pessoa pobre. O objetivo era controlar o perigo que esta passou a constituir para a saúde da população como um todo da cidade. Assim:

Um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grande despesa e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre (FOUCAULT, 1979, p. 95 e 97)

É neste contexto de ideias que passou a ser adotado em Belém o Código de Posturas Municipais, legislação produzida periodicamente pela Câmara Municipal, mas posta em vigor pelo governo da província. Segundo Cruz (1973), o mais antigo de que se tem notícia data de 1830, mas outros semelhantes se tornaram mais detalhados e completos durante o Ciclo da Borracha. O Código de Posturas de 1880, por exemplo, passou a regular a movimentação dos escravos domésticos, interditando que vagassem pelas ruas após as dez horas da noite “sem bilhetes de seus senhores”. Bezerra Neto (2009) informa que esse mesmo Código também proibia as pessoas de comprarem objetos de qualquer escravo sem autorização escrita de seus senhores. De um modo geral, as transgressões às normas alarmavam a autoridade municipal que utilizava as “posturas” como forma de tentar manter a hierarquia social no cenário urbano. Foi esse contexto que levou o então intendente Antonio Lemos, a recomendar reformas no Código de Postura da capital, em relatório ao Conselho Municipal de Belém, em 1898. Assim, em 3 de julho de 1900, foi aprovada a Lei n. 276, instituindo o Código de Polícia Municipal, tendo este entrado em vigor no dia 1º de janeiro de 1901. Vale a pena citar aqui um trecho do relatório apresentado ao Conselho Municipal na sessão de 15 de novembro de 1902. Neste trecho, o senador Lemos explica porque criou a legislação.

(...) empreguei todo o esforço no intuito de restabelecer a verdade na observância das leis municipaes que entendem com o bem-estar publico, a hygiene e outros requisitos imprescindíveis n'uma cidade cuja civilização accentuava-se progressivamente. A falta de habito na applicação de severa e prudente fiscalisação gerara no espirito de uma parte da população a idéa de que o policiamento municipal não era coisa a que lhe cumpria submeter-se. D'ahi não só a multiplicação de abusos, insupportaveis uns e até desmoralisadores outros, como também a extranheza ante a applicação das penas que o antigo Código de Posturas, hoje revogado, comminava. Triste, realmente, o espectáculo que a cada passo se deparava nos pontos mais concorridos de Belém, onde os mercadores ambulantes de grande numero de objectos e géneros estacionavam e até armavam tendas, semeando de immundicies os locaes que impunemente occupavam, convencidos de exercerem ou estarem á sombra de um direito. Não foi pequena a lucta, não só para convencer do erro os recalcitrantes, como para instruir convenientemente uma parte dos agentes da fiscalisação no cumprimento de seus deveres (BELÉM, 1902, p. 32).

Tanto nos códigos de postura como nesse trecho de Lemos, citado acima, percebe-se algo muito importante para este trabalho: a presença de vendedores ambulantes, expondo seus produtos na via pública e alguns atuando em barracas desde as últimas décadas do século XIX. A situação incomodava muito Lemos. Tanto foi assim que no título

II do Código de Polícia, dedicado à higiene e saúde públicas, o documento tratava da venda de produtos na rua. O artigo 10º, por exemplo, proibia a venda de gêneros destinados à alimentação pública fora dos lugares designados pela municipalidade ou nos particulares que para isso não tivessem licença. O documento estabelecia ainda que nos passeios era proibido

colocar ou conservar permanentemente estrados, salvo no ato de fazer passagens de carga; assentar-se para mercadejar; conduzir carrinhos de mão, carregados ou não, (...) ou transitar carregando ou conduzindo volumes; colocar cadeiras, ou conservar-se parado de maneira a impedir o trânsito” (BELÉM, 1900, p. 38 e 39).

Para todas essas infrações estavam previstas multas de 50 Mil Réis, retirada imediata dos objetos e obrigação de reparar o dano ou alteração feita na via pública, passeio ou objeto de uso público, ou pagar despesa que com isso fosse feita. Ainda sobre este tema, o artigo 56º afirmava que quando fosse concedida licença para qualquer trabalho nas vias públicas, deveria o licenciado ter em vista que as obras não poderiam ser feitas de modo a perturbar o trânsito. Nas ruas e lugares públicos o código também proibia “limpar vasilhas ou secá-las, peneirar e secar gêneros, partir lenha, cozinhar, torrar café, acender fogareiros, sacudir tapetes, esteiras ou coisas semelhantes e urinar fora dos mictórios públicos”. Todos com pena de 30 Mil Réis. Sobre compra e venda de produtos de rua, o código proibia a aquisição de gêneros “sem que o vendedor provasse seu legítimo direito a eles”, com multa de 50 Mil Réis. Outro aspecto que chama a atenção é que o código, em seu artigo 136, proibia “o estacionamento de mascates na via pública, prevendo multa de 100 Mil Réis e apreensão dos produtos comprados pelo atravessador a fim de serem vendidos no mercado pelo preço da compra”.

Com a crise econômica da borracha, em 1912, muito desse modelo se dissipou. A modernização dos equipamentos urbanos – a forma central do biopoder – tinha um custo elevado, tornando-se impossível continuar a sustentar um modelo que só tinha sentido diante dos auspícios de uma modernidade prometida. Vale dizer, porém, que Belém não deixou de atrair imigrantes de fora do país: espanhóis, portugueses, italianos e sírio-libaneses continuaram a vir para a capital e, como afirma Aragón (2013), esses novos migrantes junto com os que permaneceram, instalaram pequenas fábricas e estabelecimentos comerciais para abastecer o mercado local substituindo produtos que deixaram de ser importados do mercado europeu. Em complemento, a cidade também

recebeu, nas décadas seguintes, forte contingente de populações vindas do interior, libertos das condições adversas do sistema de aviação e também desterrados da crise do velho modelo extrativista. Por fim, vale lembrar que desde o fim da escravidão, muitos negros e mestiços se viram abandonados à própria sorte, sem nenhum tipo de ocupação regular. Amaral Filho (2006) afirma que no fim do século XIX a classe dos libertos – negros alforriados no Pará, estavam concentrados em Belém, ao lado dos índios com eles marginalizados, residiam nas piores casas, em terrenos baldios e insalubres, resignados com cachaça e mulheres.

A situação de exclusão na Amazônia paraense, aliás, era bem antiga e ia muito além da situação de escravidão. Segundo Salles (1971), a classe dos libertos já era significativa desde o final do século XVIII, formada por negros que haviam adquirido alforria. Juntamente com os índios formavam uma parcela considerável da população de Belém. Porém, essa liberdade pouco tinha serventia, já que viviam em péssimas condições, até mais desfavoráveis que os escravos

Ao contrário dos escravos os libertos estavam jogados à própria sorte. Em 1793 as estatísticas de Belém já enumeravam os libertos como categoria especial da população. Constituíam então 12,8% da população, representados numericamente por 1.099 indivíduos, classificados conjuntamente pretos, índios e mestiços. A cidade contava com 8.754 habitantes (...) Habitavam as cabanas mais humildes, nos terrenos baldios e insalubres, naquela existência vegetativa, muito próxima do *lumpen*, vivendo – como observaram Spix e Martius – meio civilizados, sem conhecimentos, nem instrução, nem ambição de espécie alguma e apenas ganhando para suas poucas necessidades (...) Ociosos, sem bens de fortuna e sem emprego, os libertos, na cidade colonial, excluídos dos escravos, eram tidos como a classe infame juntamente com os degredados e cristãos novos. (SALLES, 1971, p. 130)

Assim, a figura do sujeito não-aseptizado, baderneiro, desempregado, ou pobre, assombrou o imaginário burguês do século XIX, constituindo-se como uma imagem onipresente nessas notícias de jornais e nesses códigos de postura. Tratava-se do *homem da rua*, figura totêmica das modernidades periféricas e tardias, nelas importante como o *homem da multidão* (BENJAMIN, 1994) das modernidades centrais. Tratava-se, à época, da representação corrente e atualizada, no caso do imaginário social urbano de

Belém, do índio<sup>51</sup>, do tapuio<sup>52</sup>, do caboclo<sup>53</sup>, do negro africano<sup>54</sup>, do brabo nordestino<sup>55</sup>, do mendigo mas também do trabalhador de rua.

Com efeito, a imagem de Belém como empório comercial, repleta de tipos humanos ocupando a rua e negociando produtos diversos, dentre corriqueiros e exótico, perdura nas figurações que a cidade recebeu, ao longo da história, de viajantes, jornalistas, escritores e artistas visuais. Percebe-se um duradouro foco narrativo centrado no ambiente confuso e repleto da feira, inclusive com suas representações negativadas da falta de higiene, da promiscuidade, da doença, da pobreza e da disputa. Esse imaginário contrasta, por certo, com outra tradição narrativa, que representa Belém como um espaço asséptico de riqueza, poder, luxo e ostentação, mas assim como são narrativas concorrentes, elas são, também, complementares, porque se provocam eternamente e, em o fazendo, forçam sua ativação.

O preconceito social conformado durante os anos que o regime do trabalho foi disciplinado por meio do controle hierárquico centrado em perspectivas étnicas perdurou,

- 51 O termo índio é uma criação eurocêntrica por ocasião da colonização das Américas. Foi o nome dado aos habitantes do novo continente em função da semelhança com os povos da Índia. Segundo Bezerra Neto (2001b, p 12) “Na Amazônia brasileira havia um total de dois milhões de índios, eles eram, na verdade, formados por diversas etnias, conforme a família linguística a que pertenciam: os Aruak; os Karib; os Tupi; os Jê; os Katukina; os Pano; os Tukuna; os Xiriana e os Tikuna”.
- 52 Segundo Lima (1999, pgs. 9 e 10) tapuia é um “termo genérico de desprezo que os povos indígenas usavam quando se referiam a indivíduos de outros grupos (...) Após a colonização, o termo foi usado para designar o ameríndio assentado e trazia as mesmas conotações de desprezo que tinha quando usado entre os índios (...)”.
- 53 Ainda segundo Lima (1999), caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe. Na dimensão geográfica, que leva em consideração a geografia, a história da colonização e as origens étnicas da população, caboclo é reconhecido como o tipo humano característico da população rural da Amazônia. Além, disso, em contraste com outros tipos regionais, o nome *caboclo* também é usado como categoria de classificação social. É um termo usado pela classe superior amazônica, enquanto se faz referência à classe baixa rural como cabocla. O caboclo é também uma categoria de “mistura racial” e refere-se ao filho do branco e do índio.
- 54 Assim como o termo índio, a palavra negro também se produziu com a colonização americana. Segundo Quijano (2005, pg.s 117 e 118) ali “os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos.”
- 55 Segundo Lima (1999, p. 17) o nordestino que chegava à Amazônia no início do século XX “era chamado pela população nativa por termos como arigós, nordestinos, colonos, cearenses ou brabos. Em associação com esses termos, a população autóctone mantinha seus próprios estereótipos negativos dos migrantes. O nordestino era “representado como um homem firme e violento, ignorante das formas de vida da floresta e não habituado à abundância de água”.

assim, por meio do racismo, como esclarece Foucault (1995), engendrando uma duração intersubjetiva que, na prática, conforma a própria mentalidade social, a própria cultura.

Como já se explicou anteriormente, Schutz (1998) afirmou que a intersubjetividade deve ser compreendida não, simplesmente, como o processo de comunicação que envolve dois ou mais sujeitos – ou duas ou mais subjetividades – mas sim como o padrão de referências, de saberes e de formas de sentir ou perceber que estão disponíveis aos indivíduos de um determinado grupo social, como estoques de conhecimento – ou melhor, como experiências sociais sedimentadas pelo uso comum. Assim é que a experiência social produzida pelo modelo tradicional de regulamentação e gestão do trabalho centrado do uso de tecnologias disciplinares perdurou, como preconceito, como exclusão, nas políticas e práticas do controle massivo produzidas como biopolítica. Assim é, também, que ambos os modelos perduram na experiência biopolítica da contemporaneidade.

Através de uma observação genealógica, dir-se-ia que, no início do século XIX, emergiu um discurso higienista, produtivista e disciplinador, nascido nas reformas urbanas europeias. Tratava-se então de expulsar do ambiente urbano tudo aquilo que parecia remeter ao mestiço, ao rural e ao atraso. Nessa percepção, o trabalho realizado em plena rua, tão comum nas cidades do antigo regime e característico mesmo das cidades latino-americanas em sua formação histórica, passava a ser percebido como uma espécie de disfunção, no novo organismo social. E que, por essa razão, deveria ser expurgado. Essas noções tiveram um impacto duradouro nas mentalidades ocidentais e legou ao presente uma percepção coletiva de que os trabalhadores que atuam nas ruas, – no caso em questão os camelôs – provocam uma desarmonia estética e sanitária no centro de Belém.

Além da falta de formação profissional e de acesso à educação formal, ou justamente por isso, a atuação desses trabalhadores ainda é possível nas ruas, hoje, porque reflete disposições culturais mais amplas da sociedade local. Suspeita-se que o trabalho desenvolvido sobre as calçadas reflete um traço da cultura popular local, a saber, uma disposição para um comportamento à margem daquilo que é institucionalizado, formalizado, controlado. Esse comportamento revela uma atitude de revolta contra condições de trabalho historicamente impostas e que durante muito tempo sequer se revertiam em remuneração.

Ao lado dessa revolta com as condições de trabalho, outro motivo que poderia explicar a força do trabalho informal no presente são as disposições culturais, principalmente as temporais, como já se disse. Esse aspecto cultural do trabalho faz com que, no presente, diante de uma situação de precariedade em relação ao seu *status* de trabalhadores, os camelôs se utilizem de condutas táticas. Assim, negociam com as normas instituídas historicamente pelo poder municipal e pela sociedade para se manterem nas calçadas. Essas táticas têm demonstrado uma espécie de poder não jurídico, forçando um alargamento dos limites daquilo que é permitido no espaço público porque as práticas dos camelôs dialogam com aspectos da cultura popular local.

Do ponto de vista jurídico, a atividade dos camelôs de Belém é regida atualmente pelo Código de Posturas do Município, lei 7.055, de 30 de dezembro de 1977. Em relação às anteriores, essa legislação apresentou uma flexibilização bem maior para o uso do espaço público, permitindo-a, conquanto a atividade obtivesse um Alvará de Licença. Para conceder o documento, a prefeitura verifica “a oportunidade e a conveniência da localização do estabelecimento e do exercício da atividade a ele atinentes, bem como as implicações relativas ao trânsito, estética e tráfego urbanos”. O interessado também precisa pagar taxa nos termos da legislação tributária e afixar o documento em lugar visível. O artigo 18, inclusive, já prevê entre as atividades em logradouros públicos o comércio e a prestação de serviços ambulantes. Para emissão do alvará, o código de 1977 leva ainda em consideração o que chama de proteção estética, paisagística e histórica da cidade. Nesse sentido, os artigos buscam regulamentar o uso de anúncios que possam prejudicar a paisagem e o livre trânsito, bem como proteger os conjuntos arquitetônicos tombados. O documento também proíbe que se dificulte ou impeça a passagem de pedestres nas calçadas com diversos elementos, inclusive, tabuleiros. Em linhas gerais, o que se percebe neste código é que o ambulante já é tratado como trabalhador e pode ficar no espaço público mediante autorização do poder público. Ele paga impostos e tem direitos. Situação muito diferente das posturas do século XIX e início do século XX.

Além dessa legislação há, também, uma regulamentação específica, através da lei 7.862, de 30 de dezembro de 1997, que dispõe sobre o comércio ambulante em Belém. Por meio dela, os camelôs podem obter um Termo de Permissão junto à Secretaria Municipal de Economia (Secon), mediante cadastro e pagamento de taxas. A permissão tem validade de um ano, podendo ser renovada por iguais e sucessivos períodos, a

critério da Administração Pública Municipal. Os equipamentos são padronizados pela própria Secon.

Esse conjunto de normas atualiza as formas do biopoder e, por que não dizer, o próprio colonialismo do poder. Assim, se essas normas são baseadas no princípio do controle massivo da população através da higiene e da harmonização do espaço público, elas também mantêm formas de controle do período anterior, na medida em que esses trabalhadores são permanentemente vigiados e eventualmente expulsos de forma violenta como no caso da retirada de camelôs da avenida Presidente Vargas no início de 2008. Porém, como afirma Foucault (1988), “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Assim têm se fortalecido desde os anos 2000, entidades como a Associação dos Trabalhadores do Comércio Informal do Centro Histórico de Belém, o Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém e a Associação dos Ambulantes do Centro Comercial. Percebe-se, no entanto, ainda segundo o autor, que se não existe um único ponto irradiador do poder, o mesmo se diz sobre a resistência ao poder. Essa só existe no plural, distribuída de modo irregular, com efeitos diversos, podendo causar grandes rupturas ou mesmo resistências táticas, efêmeras.

Assim, o processo intersubjetivo da vida social, na verdade, é o mecanismo que permite, e que, talvez, demande, a duração, a permanência, dessas estruturas de poder e de controle. Não é sem diálogo com experiências sociais anteriores, portanto, que a atividade dos camelôs se produz. O longo processo de sedimentação de práticas disciplinares, tantas vezes apoiadas por práticas de racismo, preconceito e delimitações étnicas, perdura, assim, na conformação da experiência social. Dessa maneira, as tecnologias do poder estabelecidas ao longo da história vão se manifestar na contemporaneidade articulando os dois modelos que agem hora sobre o “corpo máquina” e hora sobre o “corpo espécie”. Mas só é possível ter uma compreensão adequada dessa articulação, ao se perceber as especificidades da trajetória da força de trabalho latino-americana, como aponta Quijano (2005). Segundo este autor, os elementos raça e divisão do trabalho foram estruturalmente associados e reforçaram-se mutuamente, resultando em uma sistemática divisão racial do trabalho. É por isto que esta tese entende que os descendentes dos caboclos sejam os camelôs de hoje.

### 3.9 Patrimonialismo, racismo de classe e teoria da modernização *versus* estratégias de reprodução dos camelôs

Após argumentar que os tipos camelô e camponês-caboclo compartilham em grande parte um mesmo *habitus*, a pesquisa de campo colocou esta tese diante do desafio de compreender as características próprias do camelô. Antes, durante e depois das entrevistas, um trabalho que serviu de parâmetro a este estudo foi a obra *Os Batalhadores*, publicada em 2012 por Jessé Souza. O livro deste autor é importante para esta tese porque constrói uma reflexão de fôlego na área das ciências sociais, mas sempre confrontando seus pressupostos teóricos com pesquisas de campo. Souza (2012) entrevistou trabalhadores rurais e de centros urbanos brasileiros (como operadores de telemarketing e feirantes) que mesmo diante de condições precárias conseguiram alguma inserção produtiva no mundo capitalista contemporâneo. Ao longo da argumentação, o autor debate questões centrais para esta tese como as formas e implicações do trabalho informal. Souza (2012) descreve, por exemplo, como funcionam os obstáculos poderosos à ascensão social desses trabalhadores como o racismo de classe e as teses liberais contemporâneas, ao mesmo tempo em que identifica as estratégias para o sucesso desses “batalhadores”, como a centralidade da família e da religiosidade.

Em linhas gerais, Souza (2012) foi muito útil ao mostrar que apesar de terem atingido rendas acima da média nacional, trabalhadores como os camelôs continuam sendo batalhadores, ou seja, fazem parte da classe trabalhadora que não possuem garantias institucionais para manter o padrão de vida do presente em um futuro próximo. Talvez por isso, costumam ter posicionamentos políticos e morais conservadores, já que vivem com medo de perder o pouco que conquistaram. Isso se explica, segundo Souza (2012), porque os batalhadores são oriundos do que este autor chama de ralé estrutural<sup>56</sup>, e tiveram desde a infância muita dificuldade de superar a situação de pobreza devido às condições vividas no seio familiar. Assim, eles têm muito receio de voltar a fazer parte da ralé.

Essa é uma distinção fundamental em relação às famílias da “ralé” que estudamos em livro anterior a este. A família típica da “ralé” é monoparental, com mudança frequente do membro masculino, enfrenta problemas graves de alcoolismo, de abuso sexual sistemático e é caracterizada por uma cisão que corta essa classe ao meio entre pobres honestos e pobres delinquentes. É a classe vítima por

56 SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

excelência do abandono social e político com que a sociedade brasileira tratou secularmente seus membros mais frágeis. Mas mesmo esse quadro desalentador não significa uma condenação sem remédio para os membros menos atingidos pelas mazelas sociais de uma classe estigmatizada e marginalizada em todos os aspectos da vida. Se no livro consagrado à “ralé” toda a ênfase foi conferida à reprodução social dessa classe como classe excluída, o estudo empírico dos batalhadores permitiu mitigar e contextualizar essa análise. Vários dos batalhadores são oriundos da “ralé” – ou da “elite da ralé”, para a qual os fatores destrutivos puderam ser compensados de algum modo eficaz – e conseguiram a duras penas ascensão material e alguma dose de autoestima e de reconhecimento social (SOUZA, 2012, p. 50 e 51).

Essa perspectiva de Souza (2012) é de grande relevância a esta tese já que as entrevistas se propuseram a pensar o camelô não apenas na sua condição de trabalhador, mas como membro de uma classe, que apesar de heterogênea, parte de um sistema de disposições comum. Nesse sentido, se os entrevistados trouxeram algumas respostas que não estabeleceram uma ligação mecânica entre estrutura e modo de vida, eles também demonstraram curiosa semelhança com o perfil dos batalhadores descritos por Souza (2012). Assim, além dos autores de referência já citados aqui como Bourdieu (1979 e 2009), Costa (2012a, 2012b) e Mauss (2003), a análise das entrevistas teve sempre que realizar um exercício de aproximação e afastamento com as conclusões da obra de Souza (2012).

Um dos pontos de semelhança entre camelôs e batalhadores é que ambos costumam obter rendimentos acima da média nacional. No entanto, como diz o autor, eles não podem ser considerados de classe média. Aliás, como este trabalho vem discutindo a partir de autores como Bourdieu (2009), cada indivíduo manifesta atitudes fruto de um *habitus*, que é pré-reflexivo e inscrito no corpo. Dessa forma é que esses trabalhadores não podem ser descritos como classe média, mas como batalhadores:

A nossa atual pesquisa, apresentada neste livro, é sobre uma classe social nova e moderna, produto das transformações recentes do capitalismo mundial, que se situa entre a “ralé” e as classes média e alta. Ela é uma classe incluída no sistema econômico, como produtora de bens e serviços valorizados, ou como consumidora crescente de bens duráveis e serviços que antes eram privilégio das classes média e alta. Mas como as classes sociais não podem ser definidas (...) apenas pela renda e pelo padrão de consumo, mas, antes de tudo, por um estilo de vida e uma visão de mundo “prática”, que se torna corpo e mero reflexo, mera disposição para o comportamento, que é em grande medida pré-reflexivo ou “inconsciente”, temos que estudá-la empírica e teoricamente para definir seu lugar preciso. (SOUZA, 2012, p. 26)

Muitos camelôs são trabalhadores de famílias que migraram do interior do Pará para Belém, e em alguns casos, foram criados apenas pela mãe. Nesse sentido, eles parecem sofrer aquilo que Souza (2012) define como “dupla amputação moral” ou “duplo racismo de classe”. Duplo porque a desqualificação é sistematicamente reproduzida pelas representações midiáticas e de parte hegemônica da produção científica. Como pano de fundo destas construções teóricas está a universalização do modelo de família burguesa em oposição ao de origem popular.

Grande parte da nova classe trabalhadora que chamamos aqui de batalhadores se encontraria imersa nesses laços familiares taxados de arcaicos e instrumentais. Suas relações familiares extensas, pautadas pela continuidade entre unidade familiar e unidade produtiva, fariam deles a base do conservadorismo familiar. (...) Ela é a legitimação de uma estrutura e organização familiar específica de uma classe: a família nuclear, que na luta de classes ganha status universalista; “privilégio instituído como norma”, como definiu Bourdieu. O efeito desse duplo racismo de classe é a desclassificação e deslegitimação de sua estrutura e organização familiar na hierarquia moral. Essa amputação moral legitima e reifica a desclassificação dessa classe no mercado, bem como corrobora para que seja esquecida pelo Estado, deslegitimando qualquer ação deste para incluí-la (...) (SOUZA, 2012, p. 124)

Souza (2012) demonstra que na contemporaneidade, o modelo familiar da classe burguesa ascendeu ao modelo universalista, sendo naturalizado como humano. Deixou-se para trás, no entanto, as condições históricas de sua construção e ascensão, que ao se tornarem hegemônicas condenaram as outras classes à (sub)humanidade. Dessa forma, o autor identificou que os batalhadores, assim como os camelôs, têm uma trajetória familiar marcada por uma estrutura e organização onde há uma lógica da reciprocidade, onde as trocas de dons entre pais, mas principalmente entre mãe e filhos, foi fundamental para que, quando adultos, respondessem, minimamente as necessidades do novo capitalismo.

estratégias familiares como, por exemplo, a lógica da reciprocidade, longe de ser um resquício colonial (como é vista por parte de uma teoria paranoica em eternizar o passado), é o que possibilita essa classe – desprovida de capital (econômico e cultural) incorporado e objetivado de modo significativo – adequar-se às exigências do mercado, se reproduzindo como tal. Não sendo a classe uma estrutura estática no tempo, mas relação que só existe encarnada em homens reais e em um dado momento histórico, queremos compreender em que medida as transformações no modo de produção capitalista (...), modificam (ou não) essa estrutura e organização familiar das classes baixas, de forma a uma parcela se adequar à nova realidade capitalista, tornando-se efetivamente a nova classe trabalhadora. (SOUZA, 2012, p. 124 e 125).

Segundo Souza (2012), aqueles que não tiveram acesso à família nuclear, como alguns dos camelôs entrevistados (detalhes no capítulo 5), são alvo de preconceito. Essa prática serve para operar a separação entre o modelo de família burguesa, pretensamente universal e o dos batalhadores. O autor afirma que essa é uma regra moral que foi naturalizada como essência humana. “Não possuí-la é ser mutilado na própria noção de humanidade. Mas família nuclear, tal qual a conhecemos, longe de ser uma estrutural natural, é uma formação recente, moderna, e de uma classe específica: a burguesia”. (SOUZA, 2012, p. 125). A partir de *História social da criança e da família*, de Philippe Ariès, Souza (2012) reconstitui essa trajetória que colocou a família nuclear no centro da estrutural social moderna. Aí está, segundo Souza (2012), o processo de ocultação, na medida em que a família nuclear é retirada “de seu contexto concreto particular: a classe”. Dessa maneira, é como se a familiar nuclear sempre tivesse tido esse papel de reproduzir no indivíduo as normas ou estruturas sociais (burguesas). Souza (2012) explica que é justamente ao se tornar norma que essa reprodução é tornada invisível e transformada num modelo abstrato de completude humana.

Diante desse quadro, Souza (2012) explica como se dá o funcionamento da estrutura familiar dos batalhadores. Esta teorização é de extrema relevância para este estudo porque alguns camelôs entrevistados relatam histórias de superação pessoal, chegando mesmo a obter relativa ascensão econômica, mesmo diante de condições familiares extremamente adversas. Assim, como bem apontou o autor, a estrutura familiar dos batalhadores às vezes até se assemelha à da ralé – como nos casos da formação monoparental – mas ela se diferencia nas formas de organização e reprodução. Nesta nova classe trabalhadora há sempre pelo menos um dos membros da família nuclear - ou mesmo os dois, pai e mãe -, que serve de exemplo e reproduzem nos filhos a capacidade de enfrentar a instabilidade do mercado e se manter nele. Eles buscam reproduzir uma moralidade de disposição para o trabalho duro cotidiano. Assim, Souza (2012) afirma que a família batalhadora tem duas principais estratégias de reprodução da classe: o aprendizado prático e o circuito de reciprocidade. Sobre este primeiro aspecto, o autor argumenta que

a família batalhadora não prepara seus membros para exercerem apenas uma determinada função no mercado, mas *transforma seus corpos em corpos inclinados ao trabalho duro*. Eles estão “dispostos” a exercerem diferentes funções dentro do mercado, sobrevivendo às condições mais desfavoráveis no “mundo do

trabalho”, como, por exemplo, trabalhar de 15 a 18 horas diárias. Ao reproduzir uma disposição para o “trabalho duro”, a família batalhadora reproduz o contingente humano preparado para – e em concórdia com – as novas necessidades do capitalismo contemporâneo. O *aprendizado prático do trabalho*, transmitido pela família, reproduz o sistema capitalista como um todo ao reproduzir a classe que é o suporte da sua exploração: os batalhadores, a nova classe trabalhadora. (SOUZA, 2012, p. 146)

Souza (2012) explica ainda que essa disposição para o trabalho duro tem sido extremamente útil aos batalhadores que costumavam viver nas franjas do mercado, ou foram inseridos marginal ou parcialmente, pelo sistema fordista. É que até então o trabalhador era usado apenas como uma ferramenta de produção, alienado do produto final e da compreensão do processo de produção propriamente dito. Porém, com a mudança no modo de acumulação para o modelo flexível - onde passa a prevalecer o trabalhador polivalente; a pequena produção baseada nas relações pessoais e não mais impessoais e burocráticas; e onde os gastos com o controle do trabalho tendem a ser eliminados - os batalhadores ascenderam à nova classe trabalhadora. Isso foi amplamente constatado pela pesquisa de campo, onde sete dos 10 camelôs entrevistados tinham estudado somente até séries do ensino fundamental, mas, mesmo assim, a maioria obtém renda acima do salário mínimo.

Tendo pouco ou nenhum capital cultural legítimo e capital econômico, essa classe só pode contar com o *aprendizado prático* transmitido no seio da família, e com as *relações familiares duradouras como “arma”*, estratégia para sobreviver enquanto classe. Para essa classe, o grupo familiar é o principal *grupo de sobrevivência*, ou seja, o grupo social responsável pela sobrevivência física, neste caso, econômica, e a sobrevivência social, ou seja, a garantia de um reconhecimento mútuo dos membros que ultrapasse a própria existência física de cada um, que permita a continuidade do indivíduo através da memória do grupo (SOUZA, 2012, p. 144).

O trabalho de Souza (2012) também permite que possamos entender aquilo que Bourdieu (1979) chamou de circuito de dádivas entre as formas de trabalho com influência pré-capitalista. Este fato foi observado em todas as entrevistas com camelôs do centro comercial de Belém. Percebeu-se que eles empregam, quase exclusivamente, parentes e amigos. Nesse sentido, constatou-se ali, a outra estratégia de reprodução da família batalhadora, descrita por Souza (2012) como circuito da reciprocidade, ou aquilo que dá condições para o *aprendizado prático do trabalho*. Trata-se de um “circuito de dádiva, baseado na dependência mútua entre os membros da família e, portanto, de uma parcela

de sacrifício das vontades individuais em favor da sobrevivência do grupo como um todo e de cada um em particular” (SOUZA, 2012, p. 146 e 147). As relações familiares, segundo o autor, são a condição de possibilidade para a sobrevivência dos batalhadores como classe trabalhadora. Elas são o suporte ou base produtiva e econômica destes.

*A família da nova classe trabalhadora é a unidade econômica da classe. Ela concentra as funções que, em momento anterior ao capitalismo, estiveram restritas às corporações: a produção e o controle do trabalho produtivo. A família batalhadora é a unidade econômica da classe, mas também é a sua unidade moral. Sua estrutura e organização produzem relações duráveis, baseadas em princípios morais que ultrapassam a necessidade imediata. Ela funda relações baseadas no que Bourdieu chama de *interesse desinteressado* pelo outro, ou seja, relações que vão muito além da instrumentalização imediata do outro. O circuito de reciprocidade, bem como o *aprendizado prático do trabalho*, liga moralmente os membros do grupo familiar, desperta neles esse *interesse desinteressado* pelo outro (SOUZA, 2012, p. 148).*

Mas além do aprendizado prático e do circuito de reciprocidade, outra estratégia dos batalhadores para não sucumbir ao duplo racismo de classe descrito anteriormente está no ingresso em uma religião. Como explica Souza (2012), mais do que uma decisão individual, trata-se de uma estratégia coletiva fundada na reprodução dos horizontes de uma classe. Como entre os entrevistados desta tese quatro se declararam católicos e seis evangélicos e a maioria, sensivelmente os do segundo grupo, afirmou que a religião desempenha papel central em suas vidas, cabe aqui analisar a religiosidade em uma perspectiva holística.

Em comum, todos os entrevistados relatam um histórico de autocomiseração, como se pode ver em detalhes no capítulo cinco. Isso reflete, a percepção de uma ética do trabalho que funciona como purificação, aos moldes de uma ética do sofrimento, noção que remonta as origens do cristianismo e gera uma “rotina de trabalho duro que disciplina o corpo numa ascese quase espontânea, aprendida desde a mais tenra idade no contexto de uma unidade de produção doméstica” (SOUZA, 2012, p. 204).

O que se observa é que todos os camelôs entrevistados nesta tese, como os batalhadores de Souza (2012), comunicam uma trajetória de labuta e sofrimento, onde a ascensão se deve a ascese pelo trabalho duro, onde a fé em Deus é o que dá força para enfrentar as dificuldades. Trata-se, dessa maneira, de abrir mão dos prazeres da própria vida pelo trabalho e pela família. Neste sentido, convivem duas dimensões opostas, mas complementares:

ao mesmo tempo passiva, de aceitação da tragédia do mundo com todas as suas contradições, e ativa, que permite identificar e desenvolver armas para lidar com ela. Talvez não seja outro o fundamento do conservadorismo de que as classes populares são reiteradamente acusadas por sociólogos e cientistas políticos, um conservadorismo que pode significar simplesmente a necessidade de que o mundo de amanhã seja pelo menos parecido com o de hoje, seja previsível, para que se possa sobreviver com as poucas armas de que se dispõe. Mas podemos vislumbrar na base de todo o orgulho que o batalhador sente de sua trajetória de labuta e sofrimento esse pano de fundo religioso da ascese do trabalho como penitência em um mundo onde todos estão perdidos, ligado a uma estrutura corporal e mental de origem rural, ou à sua sombra, porque estruturada não segundo uma lógica temporal linear, de “planejamento”, mas a partir de uma temporalidade circular de “previdência”, de conformação com os ciclos da natureza, ao mesmo tempo que se tenta precaver da escassez por meio da diligência e do trabalho (SOUZA, 2012, p. 211 e 212).

Em relação à religiosidade, apesar da longa história do catolicismo no Pará, que, como já se viu, se confunde com a história da colonização portuguesa no estado, o que chama a atenção é o sucesso do pentecostalismo entre os camelôs, repetindo o que Souza (2012) já havia constatado entre os batalhadores. Vale dizer que a maior igreja pentecostal do Brasil, a Assembleia de Deus, por exemplo, surgiu em 1911 em Belém pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Não parece ter sido por acaso que o movimento pentecostal tenha chegado à capital paraense justamente em um período de decadência econômica local, onde uma grande massa de migrantes pobres se frustravam por não conseguirem usufruir da riqueza gerada com o ciclo da borracha. Em um estado marcadamente católico, não deixa de ser significativa a crescente adesão a essa religiosidade. Um dos motivos do sucesso do pentecostalismo parece ser, como nos explica Souza (2012), o fato dessa ser uma “religião das classes dominadas”<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Segundo Souza (2012), as características mais fortes que viriam marcar a trajetória do pentecostalismo como um movimento de massa, uma religião da massa, e assim fazer dela o que nós conhecemos hoje, são avessas à personalidade e ao tipo de organização religiosa de seu fundador, Charles Prahm. Será o seu aluno, William Joseph Seymour, tido por muitos como o fundador do pentecostalismo moderno, que trazia no corpo (pobre e negro) e na mente os traços mais marcantes do pentecostalismo. Los Angeles, onde funda na Azusa Street uma célula autônoma desse novo modelo de religiosidade. Nesse momento, os Estados Unidos viviam uma intensa migração do campo para a cidade, como também um forte fluxo de imigrantes pobres vindos da Europa. Esses movimentos criaram uma massa de habitantes urbanos, não totalmente incorporados à cidade, e será boa parte dessa massa que comporá o quadro de fiéis da nova religiosidade que Seymour tinha a apresentar. Formada por negros, imigrantes pobres e um número significativo de mulheres, a Apostolic Faith Mission, fundada por Seymour na Azusa Street, era um espetáculo de êxtase religioso que assustava a classe média e as religiões tradicionais. O falar em línguas ininteligíveis, a cura de doenças e outros milagres eram acompanhados pelo êxtase corporal, do balançar dos corpos, da música. Outra característica marcante era a tentativa de se derrubar as barreiras raciais.

(...) vale ressaltar que não se trata de um modelo qualquer de religião dos dominados, mas sim de uma forma tipicamente moderna de religiosidade das classes dominadas, em sintonia com as formas modernas de exclusão e dominação engendradas pelo capitalismo e pela modernidade. O seu discurso e prática se moldam a partir das ansiedades de classe que são produzidas pelas novas teias sociais da sociedade capitalista. Esses traços estão claros desde sua fundação nos Estados Unidos como movimento não só religioso, mas também social, e também na maneira pela qual e para onde essa religiosidade se expandiu no mundo (SOUZA, 2012, p. 311 e 312).

Souza (2012) argumenta que o elemento que explica o sucesso do pentecostalismo entre os batalhadores está na sintonia com um *habitus* de classe comum. Essa religiosidade entendeu muito cedo a dinâmica

de uma classe urbana também trabalhadora, porém não integrada ao modelo de mercado de trabalho fordista. Assim, o desafio de se perceber a relação do pentecostalismo com a classe social é o de perceber a existência de uma classe que tradicionalmente foi concebida como uma subclasse, com um papel coadjuvante na dinâmica da vida social, ou mesmo associada equivocadamente a categorias como pré-moderno, atrasado, como se estas fossem resíduos de vestígios tradicionais que desapareceriam frente a expansão da modernização. (SOUZA, 2012, p. 314 e 315).

Souza (2012) afirma que essa massa de subintegrados à sociedade capitalista, chamados na Europa de lumpesinato ou subproletariado, são, no Brasil contemporâneo, para o autor, a ralé estrutural e os batalhadores. Esses últimos são fruto de um capitalismo periférico onde as contradições do sistema os lançaram nas franjas da sociedade, sem um lugar fixo no sistema de produção. Daí vão surgir as disposições que são o sucesso do pentecostalismo no Brasil.

Esse não lugar na produção, aliado às interações sociais entre esses excluídos, permitiu o desenvolvimento específico de certos tipos sociais e, por conseguinte, de disposições específicas de classe. São as disposições específicas dessa classe (*habitus*) que são construídas e incorporadas pelo pentecostalismo. No entanto, o estrondoso sucesso do pentecostalismo pode ser também visto como resultado de sua capacidade de se adaptar às frações de classe do setor da periferia. As suas ondas de expansão, como também sua plasticidade e autonomia no seu desenvolvimento, permitiram formar variações no seu discurso que atendessem porções variadas dos moradores da periferia urbana. Quanto a isso, o pentecostalismo é capaz de atender setores da ralé estrutural como também de batalhadores em ascensão social. (SOUZA, 2012, p. 315).

Souza (2012) percebeu em entrevistas e etnografias uma espécie de “profecia exemplar do dia a dia”, que vincula o comportamento dos crentes a partir da experiência e da observação mútuas. Cada testemunho é uma demonstração de como se comportar em situações práticas, o que dá forças para enfrentar as dificuldades do dia a dia e acreditar que é possível mudar de vida. O que o autor percebeu é que essa disposição de ser e dar o exemplo para o outro ocorre tanto entre leigos como entre lideranças e leigos. No caso desta pesquisa, um dos entrevistados se encaixa exatamente nesta descrição, ao afirmar que hoje leva a palavra de Deus para aqueles que precisam, assim, como ele precisou um dia.

Souza (2012) afirma ainda que essa exemplaridade é mais eficiente em produzir condutas orientadas por expectativas de futuro quando a socialização familiar é bem-sucedida. Isso ocorre quando os filhos são valorizados e sentem uma obrigação moral de retribuir esse investimento emocional. Cria-se nesses casos uma percepção do futuro que deve ser controlado. Quando há esse investimento por parte dos pais e esse retorno dos filhos, estabelece-se um circuito de dádivas. Isso também foi constatado por esta pesquisa entre quase todos os camelôs. A maioria relembra com admiração a trajetória dos pais, ou em alguns casos somente da mãe, para que eles pudessem se transformar em “pessoas de bem”, como alguns disseram.

Assim como na perspectiva da intersubjetividade de Schutz, descrita no início deste capítulo, Souza (2012) pretende demonstrar que o cálculo individual do batalhador não pode ser compreendido como propriamente individual, mas resultado das relações interpessoais com a família, amigos e o amor romântico. Trata-se, portanto, de um processo coletivo de produção de sentido e não um cálculo puramente individual como aquele descrito no discurso liberal dominante. Dessa forma, a crença do batalhador em um futuro melhor não é individual, mas familiar, onde é necessário promover a defesa da casa, e da própria da família como forma de reproduzir as condições contra as intempéries.

Outro aspecto descrito por Souza (2012) e constatado nesta pesquisa é rede de oportunidade entre evangélicos.

Estudos empíricos mostram como a filiação religiosa às igrejas pentecostais funciona como um patamar de segurança em situações eventuais de desocupação. A rede de oportunidades econômicas criada pela Igreja compõe uma forma de impedir que a falta de uma renda implique diretamente um processo

de degradação das interações e de erosão da família como um espaço seguro para essas interações. *Ela serve, portanto, para mobilizar condições econômicas necessárias para que a família tenha autonomia diante do sistema econômico.* Se os pentecostais se destacam no engajamento em associações religiosas capazes de lutar contra a insegurança e a “desfiliação social”, mesmo estando empregados, e se os desempregados pentecostais precisam de menos tempo para conseguir um novo emprego,<sup>18</sup> é porque a filiação religiosa é capaz de fato de defender um patamar de segurança contra o risco de exclusão. Nosso argumento aqui é que a criação dessas redes de oportunidades econômicas, assim como a defesa de um patamar de segurança contra o risco de exclusão, precisa ser compreendida como uma estratégia de classe, como uma estratégia típica da nova classe trabalhadora (os batalhadores). (SOUZA, 2012, p. 346)

Souza (2012), portanto, afirma que o pentecostalismo faz muito sucesso entre os batalhadores porque a religião faz parte da dinâmica das classes. Portanto, a adesão ao pentecostalismo, segundo ele, é uma estratégia coletiva de reprodução dos horizontes de uma classe. Assim, se é bem verdade que essa religiosidade se dirige a indivíduos, isso ocorre na medida em que são membros de uma família e de uma classe historicamente subalternizada, o que é amplamente observado nesta pesquisa.

### **3.10 *Habitus*, trajetória, posição social e sua relação com o gosto sensível**

Este estudo, como já se explicou no capítulo dedicado à metodologia, buscou conhecer as preferências sensíveis e políticas bem como o consumo midiático dos camelôs do Centro Comercial de Belém. Para realizar esta empreitada, levou-se sempre em consideração o *habitus*, a trajetória de classe, e a posição dos entrevistados dentro do campo social. Para nortear teoricamente as análises, tomou-se por base uma das obras mais célebres das ciências sociais: “A Distinção”<sup>58</sup>, de Pierre Bourdieu (2007). Trata-se, é bem verdade, de uma escolha cercada de muitos cuidados, tendo em vista que não se pode afirmar que as conclusões daquele trabalho francês, tiradas a partir de respostas de um contexto sensivelmente diferente, possam ser aplicadas neste estudo aqui apresentado sem as devidas mediações. Isto seria pouco produtivo por, pelo menos, dois aspectos: primeiramente porque a análise das respostas e das ações só faz sentido a partir de uma perspectiva intersubjetiva, e, portanto, histórica, como já se explicou no início deste capítulo. Dessa forma, fazer uma simples transposição das conclusões da

58 BOURDIEU, Pierre. A Distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

referida pesquisa para o objeto desta tese seria desastroso. Outro motivo que nos obriga a ter cuidado é que esta tese, sob a influência etnográfica, precisa manter-se atenta para o que pôde colher no campo, tanto através das respostas dos camelôs, como da observação direta. Não se pode, portanto, engessar o que foi constatado *in loco* devido compromissos com determinismos teóricos definidos *a priori*.

Mesmo levando em conta esses aspectos, “A distinção” mostra-se um trabalho útil na medida em que se debruçou sobre uma questão que é muito cara a esta tese: analisar em que medida o *habitus*, a trajetória de classe e a posição do agente dentro do campo social influenciam as escolhas sensíveis e políticas. Neste livro, o autor chama a atenção para o fato de que os bens culturais possuem uma economia com lógica específica, que não segue as mesmas regras do economicismo. Para compreendê-la, ele recomenda que se estabeleça as condições em que são produzidos os consumidores desses bens e seu gosto. Ao mesmo tempo, ele afirma que é necessário descrever as diferentes maneiras de apropriação de alguns desses bens, considerados em determinado tempo, obras de arte. Outra tarefa, segundo Bourdieu (2007) é descrever as condições sociais da constituição do modo de apropriação, reputado como legítimo.

Vale dizer que Bourdieu (2007) questiona a interpretação da ideologia carismática, que, em matéria de cultura legítima, considera os gostos como dons da natureza ou como expressão marcante da subjetividade do indivíduo. Ele explica que, segundo a observação científica, as práticas culturais e as preferências estéticas estão estreitamente associadas ao nível de instrução formal e à origem social. Segundo ele, o peso da origem social só é percebido de maneira mais explícita nos casos em que todas as variáveis são semelhantes. Entre indivíduos de uma mesma fração de classe, por exemplo, aqueles que tiveram algum contato em casa com a arte, tenderão a ser mais abertos para a chamada cultura de vanguarda. É por isso que o autor afirma que a hierarquia socialmente reconhecida das artes corresponde a hierarquia social dos consumidores. Isso, segundo ele, predisporia os gostos a funcionarem como marcadores da “classe”. Bourdieu (2007) observou, assim, que as maneiras de adquirir sobrevivem na maneira de utilizar as aquisições. Ele detalha que os modos de aquisição podem ser classificados entre precoce e tardio, familiar ou escolar. Já as maneiras de utilização se diferenciam entre pedante e mundana. Dessa forma, o autor afirma que a nobreza cultural se dá tanto a partir de títulos discernidos pela escola, como pela descendência.

Bourdieu (2007) lembra que desde o século XVII há uma luta pela definição da nobreza cultural, ou seja, disputas de ideias sobre cultura, e a relação legítima com essa e com as obras de arte. Segundo o autor, a definição dominante do modo de apreciação legítima da cultura e da obra de arte costuma favorecer, inclusive no campo escolar, aqueles que, bem cedo, tiveram acesso à cultura legítima. Bem entendido, são pessoas que estão acostumadas com uma experiência direta e do simples deleite. Já o saber e a interpretação erudita são considerados “pedantes” por este primeiro grupo. É que a visão erudita propõe uma “leitura” da obra de arte que se opõe ao simples deleite. Mais do que isso, essa segunda vertente afirma que a obra de arte só gera interesse para quem é dotado do código segundo o qual ela é codificada (reconhecimento dos estilos). Só assim, segundo essa lógica, se adquire a disposição adequada. Caso contrário o espectador fica limitado a designar “propriedades sensíveis” ou ressonâncias afetivas suscitadas por estas propriedades. Dessa maneira, Bourdieu (2007) aponta que a teoria estética estabelece duas camadas de sentido. Uma primária, da experiência existencial e uma secundária, região do sentido do significado que só chega se o agente possuir os conceitos que, superando as propriedades sensíveis, apreendem as características propriamente estilísticas da obra. A partir da interpretação “pedante”, percebe-se que não existe o amor à primeira vista por uma obra. Essa identificação pressupõe, na verdade, um ato de conhecimento, uma operação de decifração e decodificação que implica o acionamento de um patrimônio cognitivo e de uma competência cultural. Dessa forma, o “olho é um produto da história reproduzido pela educação”, diz Bourdieu (2007). Assim, o “olhar puro é uma invenção histórica correlata da aparição de um campo de produção artística autônomo”, ou seja, capaz de impor suas próprias normas, tanto na produção, quanto no consumo de seus produtos. Bourdieu (2007) lembra que desde o impressionismo a intenção artística afirma o primado do modo de representação sobre o objeto da representação, ou seja, a arte pela arte, que tem como princípio exclusivo a sua própria tradição ou história.

Toda essa contextualização feita em “A distinção” é útil na medida em que pode apontar pistas sobre as preferências sensíveis das classes populares. Menos do que tentar estabelecer o que seria ou não considerado legítimo em termos de arte ou afirmar de forma determinista e mecânica uma relação entre classe e gosto, o que interessa aqui

é buscar um referencial para tentar entender as opiniões dos camelôs entrevistados sobre arte, cultura e consumo midiático.

Segundo Bourdieu (2007), a estética popular está baseada na afirmação da continuidade da arte e da vida, o que implica a subordinação da forma à função. Assim, segundo ele, o público popular recusa qualquer espécie de experimentação formal e efeitos que introduzam distanciamento em relação às convenções aceitas e que tendam a colocar o espectador à distância impedindo-o de entrar no jogo e identificar-se completamente com o personagem. Segundo a teoria estética, o desprendimento e o desinteresse constituiriam a única maneira de reconhecer a obra de arte pelo que ela é, ou seja, autônoma. Dessa maneira, Bourdieu (2007) afirma que a estética popular é oposta à kantiana, que estabelece distinção entre aquilo que dá prazer e o desinteresse, propriamente dito, ou seja, única garantia de qualidade propriamente estética da contemplação e do interesse da razão que define o bom. Para indivíduos de classes populares, ao contrário, toda imagem deve exercer uma função. Em seus julgamentos as referências explícitas são as normas da moral ou do decoro, ou seja, princípios éticos. Reduzem coisas da arte à vida. Em resumo, se poderia dizer que enquanto aqueles que foram continuamente inseridos dentro das discussões do campo artístico, seja através de uma aquisição precoce ou escolar, tendem a valorizar a representação em relação ao objeto. Já o “povo”, ou aqueles que não tiveram acesso a esses códigos, só costumam aceitar a representação na medida em que é verossímil ou transmite uma mensagem. Bourdieu (2007) conclui que quanto mais o indivíduo é condicionado pela necessidade econômica, menor será sua disposição estética para privilegiar a forma em relação à função.

Nesse sentido, segundo Bourdieu (2007), nada determina mais a classe e é mais distintivo que aplicar os princípios de uma estética “pura” nas escolhas mais comuns. Assim, a estética burguesa privilegia a forma das roupas, da casa, etc, ao passo que a disposição popular anexa a estética à ética. Ainda nesse sentido, o autor afirma que as condições econômicas e sociais pressupõem maneiras diferentes de entrar em relação com as realidades e as ficções. Tudo está estreitamente associado às diferentes posições ocupadas no espaço social e inseridas nos sistemas de disposições (*habitus*) característicos das diferentes classes e frações de classe.

O gosto classifica aquele que procede a classificação: os sujeitos sociais distinguem-se pelas distinções que eles operam entre o belo e o feio, o distinto e o vulgar; por seu intermédio, exprime-se ou traduz-se a posição desses sujeitos nas classificações objetivas. E, deste modo, a análise estatística mostra, por exemplo, que oposições de estrutura semelhante às que se observam em matéria de consumo cultural encontram-se, também, em matéria de consumo alimentar: a antítese entre a quantidade e a qualidade, a grande comilança e os quitutes, a substância e a forma ou as formas, encobre a oposição, associada a distanciamentos desiguais à necessidade, entre o gosto de necessidade - que, por sua vez, encaminha para os alimentos, a um só tempo, mais nutritivos e mais econômicos - e o gosto de liberdade - ou de luxo - que, por oposição à comezaina popular, tende a deslocar a ênfase da matéria para a maneira (de apresentar, de servir, de comer, etc.) por um expediente de estilização que exige à forma e às formas que operem uma denegação da função (BOURDIEU, 2007, p.13).

Em resumo, Bourdieu (2007) defende que a ciência do gosto e do consumo cultural comece por abolir a fronteira entre cultura legítima e ilegítima promovida desde Kant pela estética erudita que separa “o gosto dos sentidos” e “o gosto da reflexão”. Só estando acima dessa ruptura é que o pesquisador poderá ver que a arte e o consumo artístico estão predispostos a desempenhar função social de legitimação das diferenças sociais, afirma o autor. Seguindo este conselho, esta tese busca compreender as preferências estética dos camelôs sem estabelecer qualquer juízo de valor.

Voltando à discussão de que os bens culturais possuem uma economia com lógica específica, que não segue as mesmas regras do economicismo, Castro (2010b) explica que enquanto para Marx o conflito social é um conflito de classes, em Bourdieu tem-se um conflito da prática. Dessa forma, diz Castro (2010b), o autor francês “critica o determinismo e a generalização da luta de classes como o mecanismo essencial de todo conflito social”. Castro (2010b) explica ainda que Bourdieu se afasta do marxismo ortodoxo quando rompe “com a ilusão intelectualista que nos leva a considerar que a ‘classe’, ou seja, a classificação teórica adotada pelo sábio de esquerda, é uma classe real, um grupo efetivamente mobilizado”. Além disso, Castro (2010b) afirma que Bourdieu rompe “com o economicismo, que reduz o campo social ao campo econômico, ignorando as demais formas de capital que existem na sociedade, notadamente o capital social, o capital simbólico, o capital político, o capital cultural”. Outra ruptura ainda que Bourdieu promove em relação ao marxismo, segundo Castro (2010b) é com o objetivismo, que ignora ou desvaloriza o papel das lutas simbólicas que se dão no corpo social.

Dessa maneira, a posição que os diversos agentes sociais ocupam na vida prática, não pode ser reduzida a uma posição “de classe”, devendo ser observada

em seus aspectos multirelacionais. Isso significa dizer que seria um simplismo inócuo reduzir a posição social de alguém à sua condição econômica, ignorando as demais formas, volumes e trajetórias do capital que envolvem aquela pessoa. (CASTRO, 2010b)

Como esta pesquisa entrevistou indivíduos de uma mesma fração de classe, cabe aqui estar atento não só aos condicionamentos do *habitus* de classe, mas às particularidades de cada trajetória. Ou seja, apesar de fazerem parte da mesma classe trabalhadora, trataremos de considerar as tomadas de posição a partir de aspectos multirelacionais.

Nas entrevistas, o fator fundamental que parece diferenciar as respostas é o nível de instrução formal. As preferências sensíveis indicam realmente que a maioria costuma subordinar a forma à função, como afirmou Bourdieu (2007). Isso ocorre mais explicitamente entre os evangélicos, que condicionam o consumo simbólico ao fato daquele produto cultural levar a mensagem de Deus. Além disso, vários entrevistados afirmaram que não reservam muito tempo ao consumo de bens culturais porque passam a maior parte do dia trabalhando. Essas e outras questões ligadas as preferências sensíveis dos camelôs serão desenvolvidas com maior profundidade no capítulo 5.

### 3.10.1 A opinião política nas classes populares: uma questão de ética

Entre os aspectos abordados nas entrevistas desta tese estiveram as escolhas políticas dos camelôs. Como se verá adiante, o tema foi difícil de ser abordado porque a maioria disse não gostar do assunto. De uma forma geral, afirmaram ter pouco a dizer, apesar de alguns discorrerem por mais tempo. Vale ressaltar que este tipo de constatação tem sido recorrente em pesquisas que se dedicam a coletar opiniões políticas. Sobre isto, Bourdieu (2007) diz que “a ciência política registra, há muito tempo, que uma parcela importante de pessoas entrevistadas sempre ‘se abstém’ de responder às questões sobre política”.

Para explicar porque isso acontece, talvez seja útil registrar aqui que em 1972, Bourdieu publicou, sobre este tema, na França, o famoso ensaio “A opinião pública não existe”. No provocativo texto, ele atribuiu à popularização do uso das pesquisas de

opinião, a consolidação de alguns postulados que tratou de criticar. O primeiro é o que supõe de que todo mundo pode ter uma opinião. O segundo que supõe que todas as opiniões têm a mesma força e valor. Já o terceiro postulado critica a imposição de uma mesma questão a todo mundo, como se houvesse um consenso sobre os problemas.

Bourdieu (1987) afirmou que em seu estado atual, a pesquisa de opinião é um instrumento de ação política.

sua função mais importante consiste talvez em impor a ilusão de que existe uma opinião pública como pura adição de opiniões individuais; em impor a idéia de que, (...) existe uma opinião pública, algo que seria uma coisa assim como que a média das opiniões ou a opinião média. (...) O efeito fundamental da pesquisa de opinião é o seguinte: a idéia de que existe uma opinião pública unânime, é constituída para legitimar uma política e reforçar as relações de força que a fundamentam ou a tornam possível (BOURDIEU, 1987, p. 139 e 140).

O autor afirma que a primeira operação, que sustenta o postulado segundo o qual todo mundo pode ter uma opinião política, consiste em ignorar as não-respostas. Basicamente, é um procedimento onde recalcula-se as percentagens favoráveis e desfavoráveis excluindo as não-respostas. Este artifício é feito por institutos de pesquisa e, também, no resultado das eleições. Não chega a obter grande repercussão porque não ganha tanta visibilidade na imprensa, sob pena de desqualificar o processo democrático. Assim, quando os números finais (sem as não-respostas) chegam ao público, parece que aquelas não foram em número significativo, o que nem sempre é verdade. Nesse sentido, é importante ter em mente aqui que essa estratégia mascara essa realidade constante: a de que um expressivo número de pessoas não tem opinião formada sobre assuntos tipicamente políticos.

Segundo Bourdieu (2007), essas “não-respostas” variam de maneira significativa em função do sexo, idade, nível de instrução, profissão, lugar de residência e tendência política, mas, segundo ele, os estudos de ciência política, não teriam tirado qualquer consequência dessa constatação. No texto de 1972 ele já afirmava que:

Se se olhar mais de perto, observa-se que a taxa das não-respostas é, de um modo geral, mais elevada entre as mulheres do que entre os homens, que a distância entre as mulheres e os homens é maior quanto mais os problemas colocados são de ordem propriamente política (...) Outro indicador: quanto mais uma pergunta se refere a problemas de saber, de conhecimento, maior é a

distância entre as não-respostas das pessoas mais instruídas e das menos instruídas. Outra observação: quando as perguntas dizem respeito a problemas éticos, as diferenças das não-respostas entre as classes sociais é fraca (exemplo: "Deve-se ser severo com as crianças?"). Outra observação: quanto mais uma pergunta coloca problemas conflituosos, refere-se a um núcleo de contradição (...) e é geradora de tensões para uma categoria determinada, mais as não-respostas são frequentes nesta categoria. Em outras palavras, a simples análise estatística das não-respostas traz uma informação sobre o que significa a pergunta e também sobre a categoria considerada, sendo esta definida tanto pela probabilidade que lhe é atribuída ter uma opinião quanto pela probabilidade condicional de ter uma opinião favorável ou desfavorável (BOURDIEU, 1987, p. 141).

Ainda sobre a frequência entre as propriedades dos respondentes e suas respostas, Bourdieu (2007) observou que homens tenderam a se interessar mais por política. Os jovens, por sua vez, apresentaram respostas mais incisivas sobre o tema. Houve maior interesse pelo assunto em cidades mais populosas. Além disso, o interesse em política era tanto maior quanto mais importante era o capital escolar e o capital econômico e quanto mais elevada a posição social. Opiniões foram mais marcantes quanto maior era a distância do problema e quanto mais recente ele era. O autor percebeu ainda que quando as indagações eram sobre problemas da existência cotidiana, ou da vida privada, tanto menor era a separação entre as respostas de homens e mulheres e entre os menos e mais instruídos.

Bourdieu (1987), assim, chama a atenção ainda de que não existem problemas que se apresentem da mesma forma para todos. Dessa maneira, as perguntas são reinterpretadas conforme a posição e o interesse. É por isso que o pesquisador deve se certificar se os entrevistados estão compreendendo a pergunta e mesmo se não estão respondendo a um tema diverso do que foi proposto. Esse mal entendido frequente ocorre, segundo o autor, porque, "um dos efeitos mais perniciosos da pesquisa de opinião consiste precisamente em ordenar que as pessoas respondam a perguntas que e não se colocaram" (BOURDIEU, 1987, p. 141).

Outro ponto importante das observações de Bourdieu (1987) é quando ele afirma que uma mesma questão pode ter respostas com encaminhamento bem diverso. Assim, os questionamentos que giram em torno dos problemas da moral, costumam "ser encarados como problemas éticos a medida em que se desce na hierarquia social, mas podem ser considerados como problemas políticos pelas classes superiores". Nesse

sentido, ele afirma que muitas pesquisas de opinião acabam mascarando essas diferenças, quando apresentam as respostas éticas como se fossem respostas políticas, o que reforça a ideia de que todos podem ter uma opinião política. Isso é grave, segundo o autor, porque não debate o fato de que para responder adequadamente a uma pergunta política é, necessário, antes de qualquer coisa, ser capaz de constituí-la enquanto política. Além disso, diz ele, após constituir uma pergunta como política, é necessário ainda ser capaz de aplicar a ela categorias propriamente políticas que podem ser mais ou menos adequadas, mais ou menos refinadas, etc.

Ainda sobre o tema das respostas que parecem políticas, mas não são, Bourdieu (1987) apresenta o princípio do “ethos de classe”, isto é, “um sistema de valores implícitos que as pessoas interiorizam desde a infância e a partir dos quais produzem respostas a problemas extremamente diferentes”. Dessa maneira, uma enorme quantidade de respostas, consideradas como políticas, são na realidade produzidas a partir:

do ethos de classe e podem se revestir, ao mesmo tempo, de um significado inteiramente diferente quando são interpretados no terreno político (...). Estas teses estão baseadas na comparação internacional de pesquisas ou de eleições que tendem a mostrar que cada vez que se interroga as classes populares, em qualquer país que seja, sobre problemas referentes às relações de autoridade, liberdade individual, liberdade de imprensa, etc., elas dão respostas mais "autoritárias" do que as outras classes. (BOURDIEU, 1987, p.143 e 144)

O autor explica ainda que nas “tomadas de posição”, as posições já são previstas. Segundo ele, uma pessoa toma as posições que está predisposta a tomar em função da posição que ocupa num certo campo. Nas situações em que se constitui a opinião, as pessoas se encontram diante de opiniões constituídas, de opiniões sustentadas por grupos, de forma que escolher entre duas opiniões é evidentemente escolher entre grupos.

Segundo Bourdieu (1987), pode-se dizer que as não-respostas podem ser assim chamadas porque são disposições de certas categorias que não acedem ao estatuto de opinião, isto é, de discurso constituído aspirando à coerência, aspirando a ser ouvido, a se impor, etc. Porém ele afirma que em situações de crise, as pessoas que não tem nenhuma opinião não escolhem ao acaso. Se o problema está politicamente constituído para elas, vão escolher em termos de competência política. Se trata-se de um problema

que não está politicamente constituído, ou se está em vias de constituição, as pessoas serão guiadas pelo sistema de disposições profundamente inconsciente que orienta as escolhas nos mais diferentes domínios, desde a estética ou o esporte até as preferências econômicas.

Bourdieu (1987) observou ainda que a relação entre a classe social e as práticas ou as opiniões, é muito fraca quando se trata de fenômenos eleitorais, a tal ponto que alguns não hesitam em concluir que “não há qualquer relação entre a classe social e o fato de votar na direita ou na esquerda”. O autor levanta a hipótese de que uma das funções do sistema eleitoral é justamente atenuar os conflitos e as clivagens.

De uma forma geral, ele observou que os estudos sobre política costumavam tratar os entrevistados por “povo” ou massas e afirmavam que estes funcionavam como contribuintes para manutenção da ordem estabelecida na “democracia liberal”. Sobre o abstencionismo, Bourdieu (2007) diz que é “talvez menos uma falha do sistema que uma das condições de seu funcionamento como sistema censitário irreconhecido, portanto reconhecido” (BOURDIEU, 2007, p. 372).

Bourdieu (2007) questiona a noção de “opinião pessoal” ao intimar todas as pessoas entrevistadas, sem distinção, a produzir uma “opinião pessoal”, sem qualquer assistência entre várias opiniões preparadas antecipadamente, reconhecendo a todos o poder de produzir julgamento. O autor lembra que a história social da noção de opinião pessoal mostra que esta foi uma invenção da filosofia política do século XVIII. Ela enraizou-se na fé racionalista segundo a qual a faculdade de “julgar corretamente”, como dizia Descartes, ou seja, discernir o bem do mal, o verdadeiro do falso, por um sentimento interno, espontâneo e imediato, é uma aptidão universal de aplicação universal (como a faculdade de julgar esteticamente, segundo Kant). No entanto, Bourdieu (2007) alerta que essas concepções ignoram o que se aprendeu a partir do século XIX, ou seja, que a instrução universal é indispensável para fornecer a essa aptidão seu pleno desenvolvimento e fundar realmente o julgamento universal, o sufrágio universal.

Bourdieu (2007) demonstrou que a ideia de opinião pessoal, se consolidou paralelamente às ideias iluministas e à fração de classe dos intelectuais. Assim, mesmo que estes últimos percebessem a fragilidade dessa construção, a defendiam por fazer parte de um contexto maior, a saber: o de superação do mundo absolutista. Dessa

maneira, muito além da defesa de um modelo emancipador, tratava-se ali de consolidar um novo modo de vida, uma nova hegemonia, dessa vez burguesa.

A ideia de "opinião pessoal" deve, talvez, em parte, sua evidência ao fato de que, construída contra a pretensão da Igreja ao *monopólio* da produção legítima dos julgamentos, dos instrumentos de produção dos julgamentos e dos produtores de julgamentos, e inseparável da ideia de *tolerância* - ou seja, da contestação de toda *autoridade* em nome da convicção de que, nessas matérias, todas as opiniões, seja qual for seu produtor, são equivalentes - ela exprime, desde a origem, os interesses dos intelectuais, pequenos produtores independentes de opiniões, cujo papel se desenvolve paralelamente a constituição de um campo de produção especializado e de um mercado para os produtos culturais e, em seguida, de um subcampo especializado na produção das opiniões políticas (com a imprensa, os partidos e todas as instâncias representativas) (BOURDIEU, 2007, p. 372).

Bourdieu (2007) argumenta ainda que a competência política específica vai depender da posição social ocupada pelo agente no campo das relações de classe. Isso vai definir a capacidade maior ou menor de reconhecer a questão política como política e tratá-la como tal, fornecendo-lhe uma resposta do ponto de vista político, ou seja, a partir de princípios propriamente políticos. Quando o agente não possui essa capacidade socialmente reconhecida ele, invariavelmente, se sente incapaz e excluído de forma "objetiva ('isso não é comigo') e subjetiva ('isso não me interessa')" (BOURDIEU, 2007, p. 372 e 373).

Bourdieu (2007) afirma ainda que no mundo ocidental o "jeito pessoal" tem sido reforçado na escola, através de um conjunto de mecanismos institucionais que contribuem para incentivar o culto e a cultura da pessoa, ou seja, o conjunto de propriedades pessoais exclusivas, únicas e originais. O autor afirma que o léxico moral e a estética burguesa estão repletos dessas instituições que fazem culto ao individualismo, ao ego. Há assim uma pretensão pequeno-burguesa em relação à "opinião pessoal". O fortalecimento é exercido pelo sistema escolar, pelas instituições de difusão e pelas características específicas das condições sociais de produção do *habitus* de que tal pretensão é uma dimensão.

Vê-se, de fato, que a reivindicação do direito a "opinião pessoal" e a desconfiança em relação a todas as formas de delegação, sobretudo, na política, inscrevem-se logicamente no sistema das disposições próprias a indivíduos, cujo passado e projeto baseiam-se na aposta da salvação individual, escorada nos "dons" e "méritos" pessoais, na ruptura das solidariedades enfadonhas, inclusive, na

negação das obrigações incômodas, na escolha de privilegiar sistematicamente - tanto no habitat quanto no trabalho, tanto no lazer quanto na atividade mental - o privado, o íntimo ("em sua casa") contra o que é público, coletivo, comum, qualquer, emprestado. No entanto, as disposições ingenuamente "egoístas" dos pequeno burgueses nada têm em comum com o sutil egotismo dos detentores dos meios de afirmar a unicidade de sua pessoa em todas as suas políticas e, em primeiro lugar, em sua profissão, *atividade liberal*, escolhida e dirigida livremente, em que se afirma, como se tratasse de sua única virtude, uma "personalidade" irredutível ao papel anônimo, impessoal, permutável com o qual os pequeno-burgueses ainda devem se identificar ("o regulamento é o regulamento") para existir ou, no mínimo, para fazer reconhecer sua existência social, em particular, em seus conflitos com os burgueses. E a prudência desconfiada que freia a delegação ou o alistamento nada tem em comum com a certeza de ser o melhor porta-voz de pensamentos e opiniões incomparáveis. (BOURDIEU, 2007, p. 389).

Mas apesar desse movimento burguês de tentativa de sedimentação da noção de opinião pessoal, Bourdieu (2007) alerta que nem todas as respostas exprimem opiniões. Em alguns casos são não-respostas dissimuladas, como concessões de complacência à problemática imposta ou discursos éticos ingenuamente recebidos como "opiniões pessoais". A propensão e a aptidão para incluir os interesses e as experiências na ordem do discurso político aumenta na medida da elevação do peso relativo do capital cultural em relação ao capital econômico.

O autor afirma ainda que as condições sociais é que vão dizer se há ou não possibilidade de julgamento político. Essa situação é dissimulada porque não se questiona o postulado intelectualista que toda a resposta a uma questão política é o produto de um ato de julgamento propriamente político. Segundo Bourdieu (2007), três são os princípios de produção de resposta a perguntas políticas. O primeiro, como já se disse, é o *ethos* de classe, fórmula geradora onde as respostas são objetivamente coerentes entre si e compatíveis com os postulados práticos de uma relação prática com o mundo. O segundo é o "partido" político sistemático: aqui o sistema de princípios explícitos e especificamente políticos são passíveis de controle lógico e da apreensão reflexiva, ou seja, uma linha ou programa. Por último, ele diz haver a escolha em dois graus, onde há a identificação das respostas com a linha definida por um partido político sobre um conjunto de problemas, onde adesão implica delegação.

Tudo opõe a *coerência intencional* das práticas e discursos engendrados a partir de um princípio explícito e explicitamente "político" e a *sistematicidade objetiva* das práticas produzidas a partir de um princípio implícito, portanto, aquém do discurso "político", ou seja, a partir de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos por simples familiarização, fora de qualquer

inculcação explícita, e acionados segundo o modo pré-reflexivo. Sem estarem vinculadas mecanicamente a situação de classe, essas duas formas de *disposição política* estão estreitamente associadas a ela por intermédio, principalmente, das condições materiais de existência – cujas urgências vitais se impõem com um rigor desigual, portanto, abonado desigualmente para "neutralizar" do ponto de vista simbólico - e da formação escolar capaz de proporcionar os instrumentos do controle simbólico da política, ou seja, da verbalização e conceitualização da *experiência política*. A indicação populista a atribuir as classes populares uma "política" (como alhures uma "estética") espontaneamente e como que naturalmente dotada das propriedades incluídas na definição dominante da política ignora que o controle prático que se exprime nas escolhas cotidianas - suscetíveis ou não de serem constituídas como políticas por referência a definição dominante da política encontra seu fundamento não nos princípios explícitos de uma consciência continuamente vigilante e universalmente competente, mas nos esquemas de pensamento e de ação implícitos do *habitus* de classe, ou seja, se tivéssemos de nos limitar as fórmulas simplificadoras ou simplistas da discussão política, antes no inconsciente do que na consciência de classe. (BOURDIEU, 2007, p. 392).

Bourdieu (2007) argumenta que é inútil procurar o princípio explicativo das respostas em um fator ou em uma pura adição de fatores. O único princípio gerador sintético que pode ser identificado é o *habitus* que integra o conjunto dos efeitos das determinações impostas pelas condições materiais de existência. Essas determinações sobre os agentes constituem um sistema, onde o peso predominante recai sob fatores como capital possuído e a posição correlata nas relações de produção.

Dessa forma, é pelo intermédio do *habitus* que se define a relação com as tomadas de posição política entre esquerda e direita política. Essa definição corresponde a distribuição das classes e das frações de classe “em sua primeira dimensão, pelo volume do capital global e, na segunda, pela estrutura desse capital”. Assim,

a propensão para votar a direita cresce a medida que aumenta o volume global do capital possuído e, também, a medida que aumenta o peso relativo do capital econômico na estrutura do capital, ao passo que a propensão para votar a esquerda aumenta, nos dois casos, em sentido inverso. A homologia entre as oposições que se estabelecem sob essas duas relações, a oposição fundamental entre os dominantes e os dominados, por um lado, e, por outro, a oposição secundária entre as frações dominantes e as frações dominadas da classe dominante, tende a facilitar os encontros e as alianças entre os ocupantes de posições homólogas em espaços diferentes: a mais visível dessas coincidências paradoxais estabelece-se entre as frações dominadas da classe dominante - intelectuais, artistas ou professores - e as classes dominadas que têm em comum o fato de exprimir sua relação (objetivamente bastante diferente) com os dominantes (comuns) em uma propensão particular para votar a esquerda. (BOURDIEU, 2007, p. 411)

Assim, as escolhas políticas não são independentes, mas antes dependentes da classe social, mesmo definida sincronicamente pela posse de um capital de determinado volume e de determinada estrutura. Bourdieu (2007) afirma que é necessário ainda levar em consideração as propriedades diacrônicas de cada posição social, classe ou fração de classe. É fundamental, assim, apreender e isolar os efeitos de trajetória e de inculcação (através da profusão e das opiniões políticas dos pais). Ele chama atenção de que existem diferenças ainda pouco compreendidas entre frações de classe que tem proximidade objetiva. Para isso ele afirma que deve-se levar em consideração, além do volume e da estrutura do capital, a evolução no tempo dessas propriedades, ou seja, a trajetória social do grupo em seu conjunto e do indivíduo considerado e de sua linhagem, que se encontra na origem da representativa subjetiva da posição objetivamente ocupada. O autor prossegue afirmando que as escolhas políticas têm como característica determinante a representação mais ou menos explícita e sistemática que o indivíduo tem do mundo social, assim como da posição que ocupa e “deveria” ocupar nele. Entre a posição realmente ocupada e as tomadas de posição se interpõe uma representação da posição. Nesse sentido, pode acontecer que a tomada de posição esteja mesmo em desacordo com a posição, gerando o que se chama de “falsa consciência”.

O pendor da trajetória individual e, sobretudo, coletiva, comanda, por intermédio das *disposições temporais*, a percepção da posição ocupada no mundo social e a relação encantada ou desencantada com essa posição que é, sem dúvida, uma das principais mediações através das quais se estabelece a relação entre a posição e as tomadas de posição políticas: o grau em que os indivíduos e os grupos estão voltados para o futuro, a novidade, o movimento, a inovação, o progresso - disposições que se manifestam, principalmente, no liberalismo em relação aos "jovens", para e por quem tudo isso pode advir - e, de forma mais geral, sentem propensão pelo otimismo social e político ou, ao contrário, estão orientados para o passado, movidos pelo ressentimento social e pelo conservadorismo, depende, de fato, de sua *trajetória coletiva*, passada e potencial, ou seja, do grau em que, por um lado, eles tiverem conseguido reproduzir as propriedades de seus ascendentes e, por outro, estão (ou se sentem) em condições de reproduzir suas propriedades em seus descendentes. (BOURDIEU, 2007, p. 425).

Em síntese, percebe-se a partir de Bourdieu (1987 e 2007) que tanto as escolhas sensíveis como políticas precisam levar em consideração os esquemas do *habitus*, formas de classificação originárias, que devem sua eficácia própria ao fato de funcionarem aquém da consciência e do discurso, portanto, fora das tomadas do exame e

do controle voluntário. Se por um lado percebeu-se que há a influência de um *habitus* de classe, ao analisar as entrevistas, também levou-se em consideração as propriedades diacrônicas de cada posição social e mesmo no interior da fração de classe. Buscou-se, portanto, apreender e isolar os efeitos de trajetória e de inculcação, a partir da observação do volume e da estrutura do capital, bem como a evolução no tempo dessas propriedades, ou seja, a trajetória social do grupo em seu conjunto e do indivíduo. Além disso, tratou-se de observar como os agentes representaram o mundo social, assim como de registrar as formas de descrição da posição que ocupavam ou “deveriam” ocupar nele. Vale ressaltar que as análises das entrevistas dos camelôs sobre aspectos sensíveis e políticos serão feitas no capítulo 5 deste estudo.

## 4 CENTRO COMERCIAL DE BELÉM E CAMELÔS

### 4.1 A urbanização do bairro da Campina

Ao longo do terceiro capítulo, mostrou-se que só se pôde construir o tipo camponês-caboclo em íntima relação com o meio ambiente, no caso, o bioma amazônico. Como nos disse Costa (2012a), as disposições diversas dos agentes sempre se dão em contextos institucionalmente estruturados, operando razões com a mediação de uma base natural.

Como esta pesquisa afirma que fração significativa dos camelôs entrevistados são a versão urbana dos camponeses-caboclos, tendo compartilhado com aqueles um mesmo *habitus*, resta, assim, discutir a importância do meio em que atuam, neste caso o bairro da Campina, e, mais especificamente, o Centro Comercial de Belém, como palco que pôde acolher esse sistema de disposições.

Dentro da tradição da antropologia urbana preconizada por diversos autores como Magnani, esta tese busca preocupar-se tanto com os processos estruturais econômicos e políticos que influenciam a formação urbana, no caso em questão o Centro Comercial de Belém, quanto como esses processos também são alterados pela dinâmica própria do espaço urbano. Dessa maneira, o objetivo é demonstrar como se deu a ocupação do bairro da Campina, e, mais especificamente do Centro Comercial de Belém. Pretende-se, portanto, entender o que atraiu esse perfil de trabalhadores oriundos de cidades de tradição camponês-cabocla a essa região de Belém, e como, essa urbanização que se formou ali, gerou uma dinâmica social singular. Como já se disse antes, o camelô não é uma simples transposição do sistema de disposições do tipo camponês-caboclo para o ambiente urbano, mas o resultante dessas disposições, juntamente com as imposições da dinâmica do meio urbano.

Dito isso, trata-se agora de descrever alguns aspectos históricos, urbanísticos e demográficos dessa ocupação que gerou a configuração atual do bairro da Campina, onde fica o Centro Comercial de Belém. Como se verá adiante, o espaço aqui é bem mais do que um cenário, mas um dos elementos que possui dinâmica própria e ajudou a compor o *habitus* desses trabalhadores.

Sabe-se que a Belém do início da colonização portuguesa no século XVII, possuía dois bairros. Segundo Castro (2007), enquanto a Cidade (hoje bairro da Cidade Velha) era a sede do poder político, militar e eclesiástico e tinha os “contornos claramente definidos e sempre constituiu o espaço mais nobre e mais seguro da colônia”, a Campina era o espaço espúrio, onde vivia o povo Tupinambá. A área era a única possibilidade de expansão do núcleo colonial. No imaginário da época, portanto, Campina representava um lugar inóspito, rústico e mesmo perigoso da capital paraense. Tratava-se de um “terreno aquoso que, a alguns anos, fora um pântano e, a outros, um igapó espúrio”. Analisando a origem do termo Campina, observa-se que:

O nome evoca, fundamentalmente, o ato de expandir: fazer a capina, espriar-se sobre a planície, cerzir a lanhura, urbanizar. Isto significou adentrar no mato, resolver o mato, capinar, retirar o risco, domesticar o espaço selvagem. Na origem do nome está o capim – o capim-do-Pará, o capim-do-cheiro, o capim-mimoso, o capim-guiné, o capim-agreste, o capim-jaraguá, dentre dezenas de outros, que povoou sutilmente o imaginário dos naturalistas. A designação genérica das gramíneas silvestres provém de um vocábulo tupi, ka-pií, folha delgada. Desde cedo a América portuguesa o associou à teimosia das áreas urbanas que não aceitavam, tranquilamente, a sua própria domesticação. (CASTRO, 2007, p. 3).

Assim, no século XVII, “a Cidade era a soberba dos conquistadores e a Campina era humildade do desbravamento, da exploração, do medo da mata e de sua escuridão. A Cidade era positiva, sensata, centrada. A Campina era perdição, conquista, aventura (CASTRO, 2007, p. 3).

A ocupação da Campina se deu a partir da doação de terras a colonos portugueses e a ordens religiosas. Em um primeiro momento, ela ficou limitada a orla, na então chamada Praia da Campina. Essa área, inclusive, deu origem a Rua da Praia, atual XV de Novembro. Outra rua antiga do bairro foi a São Vicente (atual Manuel Barata). Segundo Sarges (2010), a via foi aberta para abrigar 234 colonos açorianos chegados em 1676. Como nos lembra Castro (2007), o bairro depois foi ganhando espaços religiosos e civis, como o convento de Santo Antônio (1626); Convento das Mercês (1640); igreja de Santa Luzia (1650); Casa da Câmara e Cadeia (1737), Pelourinho, primeiro açougue e a igreja de Sant’Anna (1761).

Vale dizer que a expansão do bairro não se efetivou mais rapidamente devido as dificuldades impostas pelo seu perfil alagadiço que tinha como obstáculo o igarapé do

Piry. Citando Meira Filho (1976), Trindade Junior (1993) dá uma dimensão do Piry na Belém colonial:

(...) O talvergue principal do Piri situava-se a sudoeste da cidade. No rumo leste-oeste, o igarapé se estendia desde o Arsenal de Marinha até onde hoje se situa o largo da Trindade e ortogonalmente, seu ponto de limite estava situado um pouco além das atuais Avenidas Game Abreu e Tamandaré. Daí, o valado corria em direção à baía do Guajará, desembocando ao lado oriental do forte, onde hoje se encontra o Ver-o-peso. 'Suas dimensões, no inverno, atingiam, 600 braças de largura por trezentas de comprimento, com um metro e pouco de água acumulada. No estio, chegava a secar (TRINDADE JUNIOR, 1993, p. 33 e 34).

Nesse início da colonização, no lugar onde ficava o igarapé do Piry se concentravam os mercadores. Por conta disso, os portugueses faziam ali o controle do peso e a arrecadação de tributos que chegavam à capital do Pará. Cruz (1973) conta que em 1627, Francisco Coelho de Carvalho, governador e Capitão-general do Estado do Maranhão e Grão-Pará concedeu à Câmara de Belém uma légua de terras para a sua serventia. Em 1687 pediu-se autorização ao rei de Portugal a concessão do tributo do Ver-o-Peso. No ano seguinte, a Câmara pôde obter proventos a partir dos impostos do comércio dos produtos que por ali passavam. Ampla doca aberta por onde desaguava o extenso igarapé do Piry, o Ver-o-Peso era um refúgio das canoas que traziam gêneros diversos, como farinha, mariscos e peixes.

Cruz (1973) afirma que apesar do intenso fluxo de mercadorias, com o passar dos anos, a Câmara chegou a conclusão de que o arrecadado no Ver-o-Peso era muito pouco. Assim, em 1781, mudaram o método de embarque e desembarque dos gêneros de importação e exportação. O Governador José de Nápoles Telo de Menezes visava estabelecer melhor fiscalização para obter maiores rendas. Nomeou ainda um feitor recebedor, para mandar conferir os gêneros de exportação e receber sua importância.

Mesmo com esses esforços para ampliar a arrecadação, a repartição do Ver-o-Peso entrou em crise definitiva com a Cabanagem, e foi extinta pelo presidente Bernardo de Sousa Franco, através da lei n. 22, de 28 de setembro de 1839. Cruz (1973) afirma que diante da crise "a Casa do Ver-o-Peso, que ficava de frente para a doca, no largo do Palácio do Governo, possivelmente na esquina da rua dos Mercadores, foi arrendada

para a Ribeira do Peixe Fresco”. Oito anos depois, aquele Ver-o-Peso antigo, que o mundo colonial e o início do império conheceram seria demolido.

A Lei Provincial nº. 135, de 23 de abril de 1847, sancionada pelo Presidente da Província, Herculano Ferreira Pena, autorizou a Câmara de Belém a fazer demolir essa Casa “depois de concluído o tempo porque foi arrendada”. Extinto o Ver-o-Peso no dia 28, a 30 findavam os trabalhos daquela Repartição passando a Recebedoria a cobrar, de 1º de outubro de 1839 em diante, o imposto que lá era pago. (CRUZ, 1973, p. 237)

O que importa dizer é que o Ver-o-Peso foi determinante para estabelecer o caráter comercial e mercantil da Campina. Se essa vocação para a circulação de mercadorias se mostrou logo cedo, desde o século XVII, o mesmo não se pode afirmar da urbanização propriamente dita no bairro. Aliás, Cruz (1973) alerta de que apesar de Belém ter tido o domínio econômico de todo o vale amazônico, o progresso da capital foi moroso. A freguesia da Campina, por exemplo, foi estabelecida somente em 1727.

Para diversos autores como Cruz (1973), Trindade Jr. (1993) e Castro (2007), o momento divisor na história da Campina é o ano de 1805, quando o Piry começou a ser escoado, esvaziado e, por fim, aterrado. O processo foi iniciado dois anos antes, na gestão do Governador e Capitão Geral do Grão-Pará e Rio Negro, dom Marcos de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos.

Trindade Junior (1993) afirma ainda que foram as preocupações com o aspecto sanitário, e de higiene pública, bem como a viabilização do crescimento da cidade que justificaram o escoamento terraplanagem, e drenagem da baixada do Piri. Ele conta que naquele lugar surgiram três vias: a estrada das Mongubeiras (atual avenida Almirante Tamandaré); a estrada de São Mateus (Travessa Padre Eutíquio); e a estrada de São José (avenida 16 de novembro). Além dessas novas vias, surgiram as praças: do Relógio; D. Pedro II; e Felipe Patroni. O aterramento do Piry, assim, possibilitou, finalmente, a integração física dos bairros Campina e Cidade.

O século XIX seria o período de grande crescimento tanto da área como da população da Campina. Nesse sentido, um marco importante dessa conquista ou urbanização foi a inauguração, em 1813, da paróquia civil-religiosa da Santíssima Trindade, fruto da contribuição de famílias açorianas. Essa última zona de expansão do bairro se deu na fronteira sudeste. Até o início do século XIX havia ali um descampado

chamado inicialmente de Largo da Campina, depois Largo da Pólvora, atual Praça da República. A área foi o cemitério dos torpes, onde se enterravam pagãos, judeus, excomungados e enforcados. Essa expansão também foi reforçada na gestão de Antonio José de Sousa Manoel de Menezes, o Conde de Vila Flor. Cruz (1973) afirma que após assumir o governo do Pará, em 1817, este governante teve a preocupação de alargar praças onde os corpos militares pudessem realizar exercícios militares. Por isso mandou demolir o Armazém de Pólvora, situado no largo de mesmo nome, construído em 1713. Essa região, aliás, passaria por total transformação uma década depois. Baena (1839), conta que em ofício datado de 30 de março de 1828, os vereadores concederam terrenos no Largo da Pólvora aos cidadãos que desejassem ali edificar. Como contrapartida, os parlamentares prometiam tirar dessa área da cidade a força que ali fora armada e dar melhor aspecto ao entorno. Desde então, várias mudanças foram feitas na região como: a abertura de uma via que permitiu a comunicação da rua do Açougue (Gaspar Viana) com a rua da praia (Boulevard Castilhos França) em 1839; a arborização do Largo da Pólvora por meio de taperebazeiros, o melhoramento das calçadas, a instalação dos lampiões da iluminação pública e a numeração de todas as casas, em 1840; a construção do cais em frente da cidade desde a escadinha até o forte de São Pedro Nolasco, em 1842; o alinhamento do terreno do Largo da Pólvora em 1849; e a proibição de enterramento nas igrejas e aproveitamento do antigo cemitério da Câmara nas imediações do campo da pólvora, em 1850.

Todas essas providências fizeram aumentar rapidamente a população da Campina. Segundo Baena (1839), na primeira metade do século XIX, Belém tinha 12.467 habitantes. No bairro da Cidade eram 5.966 pessoas, sendo 2.574 brancos; 2.942 escravos; e 450 índios, pretos e mestiços livres. No bairro da Campina, por sua vez, eram 6.501 habitantes, sendo 3.069 brancos; 2.773 escravos; e 659 índios, pretos e mestiços livres. Como se vê, apesar da urbanização ter sido posterior ao bairro da Cidade, a Campina viria a superá-la em população rapidamente. Para se ter uma ideia, Baena (1839) afirmou ainda que na metade do século XIX, existiam no bairro da Cidade 699 domicílios, e no da Campina, 1.836.

Com esse aumento expressivo da população no século XIX, o segundo bairro da capital, que demorou tanto tempo para ser urbanizado, passou a ser o maior da cidade e teve seu perfil de uso modificado.

A parte velha do bairro foi tomando a condição de centro comercial da cidade. Aos poucos a chamada Campina passou a ser conhecida como Comércio e as partes novas, muitas vezes chamada vulgarmente de baixio do Piry, reivindicaram para si o nome. Ocorreu na história da cidade, portanto, esse fato bizarro, mas tão característico da insólita e certas vezes etérea colônia: o bairro mudou de lugar. O bairro caminhou, deslocou-se. O que se chamava Campina no século XVII já não era assim chamado no século XVIII (CASTRO, 2007, p. 3).

Castro (2007) argumenta que mais do que um lugar, a Campina é um conceito. Ela é *outsider*, margem, limite. É por isso que quando a parte antiga tornou-se centro comercial, espaço domesticado, portanto, o caráter de não-lugar, de teimosia, de resistência, encarnou-se nas novas terras que foram exploradas. Tratou-se, assim de buscar uma nova fronteira, onde configurou-se “toda sorte de ruptura social”.

Dessa forma, se a Campina do início da colonização era a fronteira a ser conquistada, no século XIX ela já possuía alguns espaços que podiam até ser considerados admiráveis. O pastor norte-americano Daniel Kidder (1845) fez elogios à Estrada das Mangubeiras no ano de 1841.

Mais linda alameda arborizada que tivemos a ocasião de apreciar no Brasil. A estrada das Mangabeiras vai de perto do Arsenal de Marinha, à margem do rio, até o largo da Pólvora, na extremidade oriental da cidade. Cortam-na, avenidas que saem do largo do Palácio e do Quartel. Seu nome provém das árvores que a sombreiam de lado a lado. A casca dessas umbelas magníficas e de uma cor cinzenta clara, listada de verde, e o aspecto que apresenta de conjunto o arvoredado é a um templo belo e majestoso. A mangabeira produz uma fibra grosseira, parecida com a do algodão, que tem diversas aplicações. Parte dessas árvores foi plantada há muitos anos e as demais pelo falecido presidente Andréa. (KIDDER, 1845, *apud* CRUZ, 1973, p. 60).

As melhorias na urbanização também foram notadas pelo pastor metodista J. C. Fletcher que descreveu Belém em 1862:

As ruas eram, há poucos anos atrás, do pior aspecto; porém, desde a data da inauguração das linhas regulares de vapores, do Amazonas (1853), tem havido grandes melhoramentos. Quase todas são macadamizadas e bem iluminadas por camfeno. (FLETCHER, *apud* CRUZ, 1973, p. 66)

Apesar dessas melhorias na urbanização da Campina, o desafio do controle das águas persistiu ao longo de todo século XIX. Um dos maiores problemas era a falta de canalização do esgoto. Com as constantes chuvas, o resultado eram muitos alagamentos. Almeida (2009) cita a situação dos moradores da travessa Sete de Setembro em 1881<sup>59</sup>.

Os abaixo assignados commerciantes estabelecidos a travessa Sete de Setembro, entre a rua dos Mercadores e Formosa, vem respeitosamente chamar a atenção de V. Ex<sup>a</sup> para o estado deplorável e immundo em que se acha aquella travessa, por falta de calçamento e muito especialmente de um cano de esgoto que dê sahida as águas pluviaes e as do serviço domestico dos quintaes das ditas cazas; pois, sendo o leito da rua superior ao nível dos assoalhos ficam as águas depositadas debaixo dos mesmos, cauzando assim aos [Suppes] graves prejuízos em mercadorias, diterioramento nos predios, e muito principalmente para a boa higiene (ALMEIDA, 2009,p.6)

Almeida (2009) conta ainda que ao longo de todo século XIX valas de diferentes portes para esgotamento podiam ser encontradas na Campina e em outros bairros. Nas de maior tamanho, fazia-se necessário o estacamento reforçado com madeira resistente. Em 1852, a estrada das Mongubeiras, por exemplo, possuía valas reforçadas com massaranduba e acapu. Para superar essa situação, as obras de esgoto e calçamento foram encaminhadas na cidade a partir de 1870, mas sempre em ritmo lento, sob queixa da população e da imprensa. Assim, “ganhava força o propósito de enquadrar as águas de Belém, mediante os ditames do progresso” (ALMEIDA, 2009, p. 8)

Ainda no tema das águas, Kidder (1845)<sup>60</sup> chamou a atenção para a carência no abastecimento da cidade.

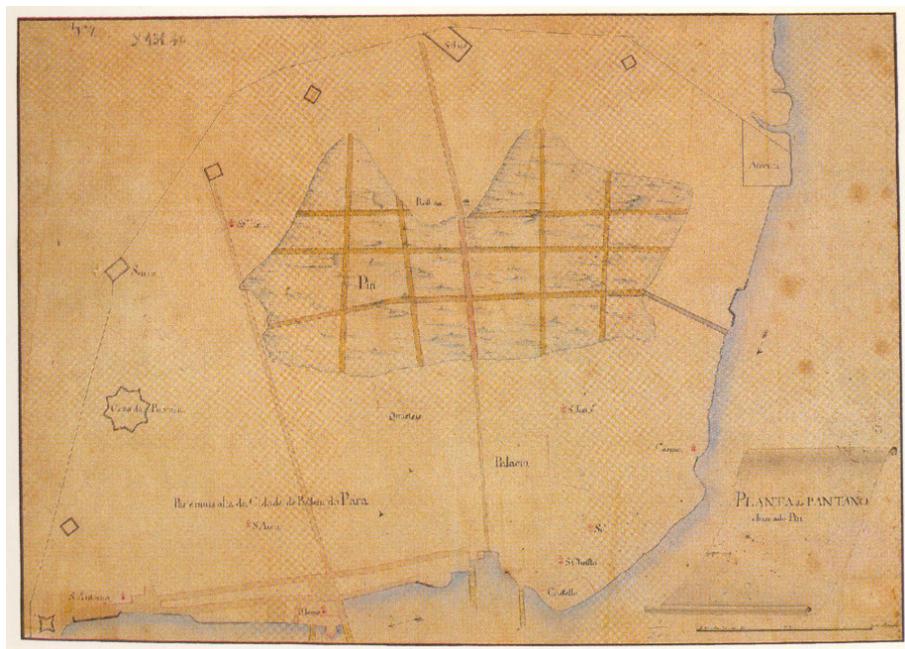
Não há nenhum chafariz em toda a cidade. O único manancial de água potável fica a leste da cidade. Para conveniência das famílias que não dispõem de bastante criados, encontram-se pelas ruas agadeiros transportando, sobre o dorso de animais, pequenos barris de água potável. A água para serviços domésticos provém do rio e de alguns poços feitos nos arrabaldes. (KIDDER, 1845, *apud* CRUZ, 1973, p.63)

59 Depositado no APEP. Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Série: Abaixo-assinados. Caixa 6. Ano: 1881. Ver ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. As águas e a cidade de Belém no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.

60 KIDDER, Daniel. Parish. Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: províncias do Norte. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

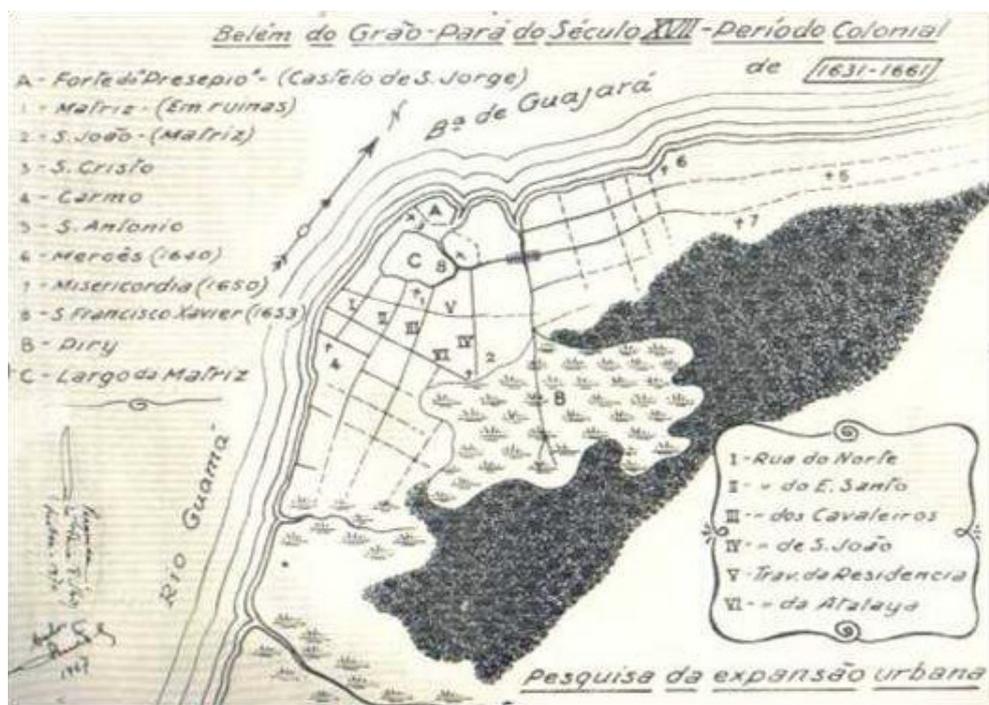


**Mapa 3** - Planta do Pântano chamado Piry, pelo capitão engenheiro João Rafael Nogueira. Data: provavelmente do final do século XVIII.



**Fonte:** Arquivo Histórico do Exército do Rio de Janeiro

**Mapa 4** - Planta de Belém entre 1631 e 1661.



**Fonte:** Meira Filho, 1976, p.339 apud ARRUDA, 2003, p.25.

## 4.2 O *habitus* camponês-caboclo na cidade

Como já se disse antes, muitos trabalhadores que vinham do interior para morar em Belém mantinham no ambiente urbano, influência do modo de vida camponês-caboclo descrito por Costa (2012b). Provas da presença desse *habitus* foram os diversos relatos de viajantes que passaram pela capital. Um deles foi o naturalista inglês Alfred Russel Wallace, que morou em Belém na metade do século XIX. Ele chegou à cidade em 1849 para estudos na área de entomologia e aproveitou para fazer registros sobre os costumes da população. Em seu “Viagem pelo Amazonas e Rio Negro (1853)”, ele registrou as plantações em Belém, nas ruas e praças, especialmente de café colhidos pelos moradores para uso próprio.

Nos arredores da cidade, as laranjeiras dão-lhe um interessante aspecto, e tão numerosas, que os seus deliciosos frutos sempre abundantes e baratos. Nas estradas públicas, alinham-se elas em extensas filas, e todo o quintal é bem provido delas, de sorte que o seu curso é quase só trabalho de colher e levar para vender. A manga também é abundante e em alguns das avenidas da cidade as mangueiras são plantadas alternadamente com as mangabeiras, ou árvores de algodão de seda, que atingem a grande porte, mas são de folhas decíduas, de modo que não servem para fazer sombra, como as outras árvores de folhagem sempre verde. Em todas as beiras de estradas, bosques, ou mato de segundo crescimento, veem-se cafeeiros, geralmente carregados de flores ou de frutos, ou de ambos, algumas vezes: tal é, porém, a falta de braços aqui ou a indolência do povo, que deles só se colhe uma pequena parte, para o consumo particular, enquanto a cidade é abastecida com o café procedente de outras regiões do Brasil (WALLACE, 1853, *apud* CRUZ, 1973, p. 44 e 45).

Como se vê pelo comentário, Wallace dava ênfase a abundância natural que chegava ao ambiente urbano, mas que não era aproveitada produtivamente pelo que ele chamou de população “indolente”. O autor aqui prossegue atribuindo características aos trabalhadores conforme a etnia.

Os habitantes do Pará apresentam a mais variada e a mais curiosa mistura de raças. Veem-se o inglês, de faces coradas, parecendo tão bem adaptado como nos climas frios de sua terra natal, o americano pálido, o português trigueiro, os brasileiros corpulentos, os sorridentes negros, os índios indolentes de corpo em geral bem conformado, e entre estes umas cem sombras e misturas, que exige vista esperta para as diferenciar. Os habitantes brancos trajam-se geralmente com muito esmero, usando vestuários de fino e alvo linho, conservando-os sempre muito limpos (...) O vestuário de homens, se negros ou índios, consiste

simplesmente em um par de calças de tecido branco ou listrado, ao qual às vezes, acrescentam uma camisa do mesmo tecido (WALLACE, 1853, *apud* CRUZ, 1973, p. 42).

Outro estrangeiro, o pastor metodista J. C. Fletcher<sup>61</sup> descreveu as ocupações dos trabalhadores de Belém em 1862, especialmente as dos indígenas.

A raça indígena é predominante. Os aborígenes do Brasil podem ser vistos aqui, não só nos seus representantes puro-sangue, como em todos os possíveis graus de mistura com brancos e pretos. Ocupam todas as posições sociais e podem ser vistos como vendedores, negociantes, marinheiros, padres e escravos. (FLETCHER, 1941, p.347, *apud* CRUZ, 1973, p. 65 e 66)

Outro naturalista inglês famoso a viver em Belém foi Henry Walter Bates. Ele morou na capital paraense de 1848 a 1859. Em suas observações da população também afirmou que as ambições eram muito reduzidas, já que os gêneros e o aluguel de casa eram baratos e, se contentavam “com a alimentação e alojamento de uma qualidade que não seria tolerada pelos pobres da Inglaterra”. Por isso, disse ele, “passam a maior parte do tempo em prazeres sensuais e em divertimentos que o governo e as pessoas abastadas lhe proporcionam gratuitamente” (BATES, 1979, *apud* CRUZ, 1973, p. 48 e 49).

O elevado número de escravos e mestiços livres na Campina, como já se apresentou, e a ausência de políticas públicas para estimular sua inserção produtiva dentro da economia formal, fez surgir, desde muito cedo, o comércio não convencional no bairro. Segundo registros na imprensa e na historiografia é justamente nesta área da cidade, bem como no Reduto, que houve a maior concentração do que seriam os primeiros trabalhadores de rua de Belém. De acordo com Pantoja (2009), no final do século XIX, assim como em várias cidades brasileiras, a maior parte da camada abastada de Belém passou a residir em regiões afastadas do centro, como Batista Campos, Nazaré e Umarizal, “daí as áreas mais centrais e seus arredores tornaram-se espaços destinados para o comércio, os negócios e algumas ilhas de lazer, especialmente representadas por esses largos e praças públicas” (PANTOJA, 2009, p. 6).

Os espaços que compunham o Largo da Pólvora, coração do terceiro distrito, por exemplo, foram palco não apenas de reformas arquitetônicas, mas “também figuraram

61FLETCHER, J. C. O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. Vol. 2

como territórios onde os populares articularam formas de trabalho, lazer e sociabilidade”. (PANTOJA, 2009, p. 2). Ocorre que, apesar da imprensa do século XIX se concentrar em destacar comportamentos desregrados e violentos, ou seja, inadequados para os padrões de urbanidade, Pantoja (2009) alerta que as fotografias da época mostram muito além disso:

Bem diferente das imagens “briguintas” e “criminosas” elaboradas pelos articulistas acerca de negros, pardos, nacionais pobres, prováveis imigrantes e mulheres desacompanhadas, estes sujeitos sociais podem ser vistos em segundo e terceiro planos fotográficos, empurrando carrinhos, carroças, conduzindo vacas, bondes, carregando embrulhos, pacotes, caixas de engraxar, sacolas ou trouxas de roupas na cabeça, o que indicia uma rotina de trabalho e uma circulação pelas ruas da cidade em busca da sobrevivência, perspectiva bem dissonante da vida de ociosidade que os jornalistas afirmavam ser típica dessas pessoas. (...) Inicialmente ocultos nos discursos em favor da modernidade citadina, os vendedores ambulantes imprimiram sua própria visibilidade na urbe ao firmar as regiões centrais da capital como espaços para trabalhar e transitar (PANTOJA, 2009, p. 4).

Analisando as fotografias, Pantoja (2009) pôde observar estes trabalhadores nas mais diversas atividades:

Carregando tabuleiros sobre as cabeças, eles podem ser vistos no Ver-o-Peso, perambulando pela Praça da República, caminhando em direção à Estrada de Nazareth; empurrando seus carrinhos de mão, lotados de “gêneros” para venda, na Rua João Alfredo, na confluência com a Travessa São Matheus, bem no centro comercial da cidade; até mesmo estacionados nas esquinas das novas áreas urbanas, nas Avenidas Nazaré, canto com a Quintino Bocaiuva, próximo à residência do Barão de Guamá. (PANTOJA, 2009, p. 12).

**Foto 1** - Praça da República, Avenida Presidente Vargas. Carnaval de 1909



**Fonte:** O MUNICÍPIO de Belém. Relatório apresentado ao Conselho Municipal de Belém, pelo Intendente Antonio José de Lemos. 1910, *apud* Pantoja (2009, p. 9). Detalhe: mulher negra, já de idade, carregando um tabuleiro, acompanhada de outra mulher, também negra.

Outra expressão marcante do trabalho de rua foi flagrada em 1859 pelo médico alemão Robert Avé-Lallemant<sup>62</sup>. Ele presenciou a atuação da figura típica do vendedor de açaí:

Açaí-í, Açaí-í-sil! Por muito quietas que estejam as ruas do Pará, embora muitas vezes possa parecer reinar o silêncio de morte durante o calor sufocante do meio-dia, ouve-se sempre, a cada momento o pregão penetrante percorrendo toda a modulação da escala: Açaí-í, Açaí-í-sil! Todo estranho julga ver nesse pregão, qualquer remédio para o povo, e quando chama a pregoeira de açaí, preta ou fusca e examina o segredo, encontra numa panela um molho cor de vinho, um caldo de ameixas. Esse molho cor de vinho é na margem do Rio Pará, exatamente o mesmo que o mate no Rio Grande do Sul, e nas repúblicas espanholas o café fraco para as mulheres no Norte e o chá para as damas históricas. Mais ainda do que isso, é, em suma, o principal alimento do povo. (AVÉ-LALLEMANT, 1859, *apud* CRUZ, 1973, p.142).

Como se vê, a presença dos vendedores ambulantes nas ruas marcaram o cotidiano das ruas e logradouros públicos da Belém do século XIX. Na Belle Époque, amazônica aliás, era constante o choque entre esses trabalhadores e as reformas dos costumes propostas pela urbanização em uma região onde a cultura sempre foi notadamente marcada pela intensa relação com o meio ambiente. Dessa forma, também foram perseguidas pela intendência municipal da época as lavadeiras. A atividade delas se chocava frontalmente com os desejos da elite de uma sociedade que buscava definir os limites entre o público e o privado, separação típica do modo de vida burguês. Na época, essas trabalhadoras obtinham águas nos oito chafarizes e doze torneiras da capital, espremendo as roupas e as estendendo nos gramados de logradouros públicos. A situação era constrangedora para a “cidade cartão-postal” e foi captada pelo naturalista Henry Walter Bates, que morou em Belém por 11 anos na estrada das Mongubeiras, atual avenida Almirante Tamandaré, no bairro da Campina.

Mais além da terra desce novamente para uma zona pantanosa, onde estão situadas as fontes públicas. Aí toda a roupa da cidade é lavada por bandos de negras barulhentas, que aí vêm buscar água em carroças formadas por barris pintados e montados sobre rodas, que são puxadas por juntas de bois. Logo de madrugada, quando o sol mal rompe uma cortina de neblina e o orvalho ainda goteja, essa parte da cidade já está cheia de vida: negros pairadores e galegos resingentos, proprietários das carroças d'água, tagarelando ou discutindo ou tomando aguardente nos imundos botequins das esquinas (BATES, 1979, *apud* CRUZ, 1973, p. 47 e 48)

Ainda no tocante ao uso das águas, Pantoja (2009) cita a figura do aguadeiro, apresentado como “um dos tipos humanos mais pitorescos da cidade de Belém”. Eram,

62 AVÉ-LALLEMANT, Robert. No Rio Amazonas (1859). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

em sua maioria, portugueses, chamados geralmente de “galegos”, homens brancos, pobres, que andavam pelas ruas, com roupas empoeiradas, carregando tonéis de água em carros puxados por bois. No final do século XIX, eles ajudavam no abastecimento da cidade, que até 1883 não possuía distribuição de água potável em quantidade suficiente. Como se deslocavam em carroças, provocavam problemas no passeio público, entrando em conflito com condutores de bondes. Mas não eram apenas os aguadeiros que circulavam com carroças. Nesta época havia ainda os carroceiros, “cujo ofício era transportar qualquer espécie de carga de um ponto a outro da cidade”. Em resumo, aos moldes do que nos diz a antropologia urbana, se os processos econômicos e políticos ajudaram a moldar a configuração da cidade, eles também foram influenciados pela dinâmica desse espaço imposta pelo uso dessa população que passou a viver ali. Dessa forma, muito mais do que “vagabundos”, eles ajudaram a construir as territorialidades da capital. Se foram submetidos ao poder público, também foram atores ativos no cotidiano citadino, transitando, trabalhando, se divertindo e mesmo brigando.

Pelo exposto, conclui-se que carroceiros, aguadeiros, lavadeiras, quitadeiras, garapeiros, dentre outros trabalhadores pobres da cidade, foram também constitutivos da paisagem urbana de Belém, no final do século XIX e primeira década do século XX. (...) Embora discriminados nas falas da imprensa e alvejados pela legislação que buscava disciplinar os usos dos espaços da cidade, esses indivíduos que sobreviviam de ganhos irregulares, trabalhos eventuais e fora dos modelos oficiais de trabalho, imprimiram suas marcas sobre o universo citadino e foram importantes na história da capital paraouara. (PANTOJA, 2009, p. 21)

O que nos importa aqui é demonstrar que a relação da população mestiça com o meio ambiente em geral, especialmente com as águas da cidade, trouxe muito do *habitus* camponês-caboclo das zonas rurais, que mantinham intensa relação com a natureza. Assim, na metade do século XIX, o banho de rio era coisa comum de se observar, como presenciou Kidder (1845):

Ao longo da margem do rio notam-se numerosas pessoas banhando-se, tanto pela manhã como à tarde. Não há cerimônia nessas abluções tão agradáveis quão necessárias. É comum verem-se homens, mulheres e crianças das classes mais humildes, nadando e mergulhando em direções diferentes, todos ao mesmo tempo (KIDDER, 1845, *apud* CRUZ, 1973, p. 61 e 62)

Como já se disse no capítulo 3, um instrumento poderoso de combate a essas expressões do *habitus* camponês-caboclo no ambiente urbano da Belle Époque belenense foram os Códigos de Postura, editados pela Câmara Municipal e postos em

prática pelo governo da província a partir de 1830. Esses documentos em grande medida tentavam justamente “civilizar” esses cidadãos de hábitos rústicos ou combater as práticas anti-higiênicas ou ameaçadoras desses trabalhadores de origem rural ao modelo de cidade burguesa nascente, centrado na circulação de pessoas e mercadorias, bem como na separação entre comportamentos adequados para os ambientes públicos e privados. Nesse sentido, as Posturas de 1832 estabeleciam: “imposição de multa de 20\$000 réis ou 8 dias de prisão aos comerciantes que permitissem, em seus estabelecimentos – ajuntamento de escravos de quatro para cima. Estes sofreriam o castigo de 50 açoites, com as formalidades estabelecidas em Lei”. (Cruz, 1973, p. 280). O que se percebe, indiretamente, através do documento, é uma sociedade com comércio em pleno desenvolvimento e sob influência dos valores liberais, mas ainda vivendo a égide do escravismo. Nesse sentido, pelo ordenamento jurídico, os trabalhadores eram apenas mais uma mercadoria e seu ajuntamento era considerado perigoso para a ordem no espaço urbano.

Em 1863 as Posturas Municipais passam a tratar de um tema importante para este trabalho: o passeio público. Como nos conta Cruz (1973), naquela época as ruas de Belém eram bastante estreitas, quando a Câmara mandou fazer os passeios públicos. A preocupação era com os bolieiros, que conduziam seus carros pelas calçadas, causando risco à segurança dos transeuntes. Para resolver este problema, os vereadores aprovaram artigos adicionais às Posturas vigentes:

As seges, carrinhos e outros veículos de condução de gente não poderão transitar senão pelo meio das ruas ou estradas e nunca por sobre os passeios ou por entre o espaço compreendido entre a linha das árvores e as casas ou cercado. Os donos, condutores ou bolieiros que infringirem este artigo incorrerão na multa de 20\$000 réis ou oito dias de prisão”. (CRUZ, 1973, p. 283 e 284).

Vale dizer que naquela época, os escravos domésticos que vivam em Belém gozavam de relativa autonomia para circular na cidade, fato que não era bem-visto aos olhos da administração municipal. Assim, o Código de Posturas de 1880 passou a prever artigos com vistas a controlar a movimentação destes. Nesse sentido, o documento proibia os escravos de vagar pelas ruas após as dez horas da noite “sem bilhetes de seus senhores”, senão seriam presos.

Bezerra Neto (2009) conta ainda que em relação ao comércio, o Código de Posturas de 1880 proibia as pessoas de comprarem objetos de qualquer escravo sem

autorização escrita de seus senhores. Essa proibição já demonstra que a prática era corrente à época. Essas transgressões às normas alarmavam a autoridade municipal que utilizava as posturas como forma de tentar manter a hierarquia social no cenário urbano.

Assim:

Os escravos, então, sofriam uma série de proibições no tocante suas formas de lazer e convívio social, não lhes sendo permitido, por exemplo, a compra de bebidas espirituosas sem licença de seus senhores. Acontece que, como muitas outras restrições, tal proibição parecia muitas vezes ser negligenciada, haja vista o número de escravos presos por embriaguez nas ruas de Belém: no período de 1867/1873 e 1881 houve 50 prisões. (BEZERRA NETO, 2009, p. 295)

Na esteira dos códigos anteriores, as Posturas de 1882 deram continuidade à política de reforma dos usos e costumes da cultura popular por parte dos poderes públicos, visando disciplinar o comportamento das classes trabalhadoras na cidade, como nos conta Bezerra Neto (2009). Dessa maneira:

“(...) fazer bulhas, vozerias e dar altos gritos sem necessidade”; fazer ‘batuques ou sambas’ ou ‘tocar carimbó ou qualquer outro instrumento, que perturbe o sossego durante a noite’<sup>63</sup> acabavam constituindo práticas ilegais, uma vez que contrariavam os paradigmas da cultura dita civilizada. (BEZERRA NETO, 2009, p. 288)

Ainda marcado pelo contexto da sociedade escravista, o código de 1880, visava controlar as classes trabalhadoras nos espaços públicos e privados. O artigo 110 proibia “os ajuntamentos de escravos, filhos de família, famulos ou creados, nas lojas, tabernas, açougues, ruas e praças, sob pena de dez mil réis de multa cada um”<sup>64</sup>. Bezerra Neto (2009) conta que nos jornais, com certa regularidade, apareciam solicitações à polícia contra os diversos folguedos de escravos, tais como batuques e pagodes, praticados em área próxima da residência dos queixosos. No Diário do Gram-Pará, em 04 de fevereiro de 1869, publicava-se a seguinte reclamação:

Valha-nos a polícia Travessa do Passinho, entre as Rua das Flores e do Rosário, n’uma casa de sobrado, quazi todos os sábados e domingos até alta noite, os vizinhos e circunvizinhos de semelhante casa são atordoados por uma senzala,

<sup>63</sup>Lei nº 1028 de 5 de maio de 1880, Código de Posturas para a Câmara Municipal de Belém. Capítulo XI, Das Bulhas e Vozerias, art. 107.

<sup>64</sup>Lei nº 1028 de 5 de maio de 1880. Código de Posturas para a Câmara Municipal. Capítulo XVI - jogos, rifas e ajuntamentos ilícitos, art. 110.

onde se reúnem muitos pretos a dansarem o batuque! Valha-nos a polícia, a fim de acabar com aquele interessante divertimento, que tanto incomoda, e que há muito tempo não se via no centro desta cidade. Valha-nos a polícia. Um Circumvisinho Incomodado. (DIÁRIO DO GRAM-PARÁ, 1869, *apud* BEZERRA NETO, 2009, p. 289)

O que fica claro a partir desses exemplos é que na segunda metade do século XIX, o maior jornal da época, O Diário do Gram-Pará, defendia abertamente a repressão à cultura de origem camponês-cabocla. Na época parecia óbvio às classes dominantes que tais manifestações estariam em desacordo com os valores da modernidade perseguidos pela elite de Belém. Naquela compreensão, afastar-se dos batuques era afastar-se da barbárie, do mundo das trevas, do irracionalismo e do pecado, já que não eram manifestações ligadas ao cristianismo ou à civilização. Além disso, o período foi marcado pelas ideias de superioridade racial vindas da Europa, o que conferia um status de cientificidade a esse combate. A relação com as manifestações culturais populares tornava-se, então, um caso de polícia. Bezerra Neto (2009) chama a atenção ainda para o fato de que a repressão ao batuque que acontecia no centro da cidade, somente ocorreu após a sua delação pública no Diário do Gram-Pará, o que nos leva a pensar que os mesmos existiam com a tolerância das autoridades policiais, principalmente na periferia, apesar das proibições legais.

Pouco tempo depois, o Brasil aboliu legalmente a escravidão e passou a ter como horizonte a criação de um mercado de trabalho assalariado. Ocorre que na Amazônia isso demorou muito a ser plenamente consolidado. Prova disso é que o auge do ciclo da borracha, por exemplo, que é posterior à abolição, foi marcado pelo aviamento<sup>65</sup>, prática que convivia com situações análogas à escravidão em meio às demandas do capitalismo internacional. Como nos conta SILVA (2012), o ambiente institucional amazônico até o final do século XIX:

(...) não favoreceu o crescimento econômico sustentado em função de uma história institucional herdada do personalismo e patrimonialismo lusitanos, agravado pela economia extrativista baseada no aviamento, cuja hierarquia centralizada e verticalmente organizada não forjou um ambiente político-institucional que diminuísse as incertezas e garantisse o direito de propriedade e

65 Sobre este tema ler SANTOS, Roberto. O equilíbrio da firma aviadora e a significação econômico-institucional do aviamento. *Pará Desenvolvimento*. IDESP, 1968. p. 9-30. Para o autor o aviamento é "(...) uma modalidade de crédito simultaneamente para produção e consumo, que consiste basicamente no fornecimento de mercadorias a crédito, numa cadeia de relações que vincula as casas exportadoras localizadas em Belém e Manaus aos produtores localizados nos seringais pelo interior da região amazônica e estes ao mercado internacional" (SANTOS, 1968).

a liberdade individual dos atores sociais envolvidos na produção e comercialização de bens e serviços gerados na economia regional. Ao contrário, na Amazônia, o ambiente institucional forjado pela história econômica regional favoreceu atividades predatórias e exploradoras dos recursos naturais e humanos, sem a mínima garantia dos direitos sociais e de propriedade, além do trabalho compulsório análogo ao escravo, que não garante liberdade para motivar os agentes a se empenharem na construção de um projeto coletivo da sociedade, levando, assim, a que a economia regional seja pouco competitiva nacional e internacionalmente e a renda per capita e qualidade de vida da população situem-se entre as mais baixas do Brasil” (SILVA, 2012, p. 4)

Na Amazônia, como em outras regiões brasileiras, os ideais liberais foram adotados seletivamente pelas elites locais, bem antes das condições objetivas da modernidade. Assim, o capitalismo que se instala é marcado por profundas contradições, importando os ideais de uma burguesia europeia e norte-americana que se percebia como classe revolucionária e entendia a cidadania como algo que se realizava através do seu modo de vida.

Além do fim da escravidão e da proclamação da república, as crescentes mudanças no ritmo de vida, ditadas pelo capital internacional e pela urbanização fizeram com que Belém passasse a ter algumas características semelhantes às das cidades europeias do fim do século XIX. Nessa época foram criados correios, serviço de telégrafos e jornais na cidade amazônica. Se os dois primeiros proporcionavam a circulação de informação em âmbito privado, os últimos tinham como objetivo dar publicidade às informações com vistas à tomada de decisões. Assim, criou-se, ainda que timidamente, na cidade amazônica as condições para o que Habermas (2003), chama de modo de vida burguês, montado sobre as bases de uma esfera pública que cria o público e pressupõe a possibilidade de julgamento. Entre a elite local formou-se um fórum, sendo os jornais, um desses espaços para onde se dirigiam as pessoas privadas a fim de obrigar o poder público a se legitimar perante a opinião pública.

Ainda na teorização apresentada por Habermas (2003), o status do homem privado burguês combina o papel de dono de mercadorias, com o de indivíduo que cultiva para si e para os membros de sua família, hábitos intelectuais. Daí a importância da escola como espaço privilegiado de preparação da criança para inserção produtiva futura e do consumo de produtos culturais para debate público. O autor alemão nos explica que antes de assumir papel político de tensão entre Estado e sociedade, a opinião pública burguesa desenvolveu uma autocompreensão de sua nova privacidade através da esfera pública

literária (clubes, imprensa). Nesta, os espaços culturais tornaram-se públicos e a cultura se transformou em mercadoria, tendo a cidade como centro da vida social burguesa.

Nesse sentido, ler jornais na Amazônia do século XIX passou a ser um hábito que identificava o cidadão que era alinhado aos valores liberais. Como muitos pesquisadores de história da mídia já traçaram<sup>66</sup>, o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa se deram paralelamente e em contribuição à propagação do modo de vida burguês. Aliás, foi através da imprensa que noções como “nação” e “língua” como vetores de identidade de um Estado ganharam a configuração que conhecemos hoje. Bem entendido isso, pode-se dizer que os regimes de verdade da classe burguesa na Belém do final do século XIX eram facilmente encontrados nas páginas dos jornais. Naquela época, uma das questões centrais daquela sociedade era a necessidade do abandono dos hábitos típicos do ambiente rural, em favor da adoção de uma conduta mais refinada diante das transformações na sociabilidade impostas pelo ambiente urbano.

Como nos conta Daou (2000), nesse período, o cenário político brasileiro era o do final do Segundo Reinado e as décadas iniciais do regime republicano, momento favorável à “invenção de tradições e mitos sobre um período de excessos, embalado pela lírica, regrado pela ordem republicana, estimulado pelo cosmopolitismo e confiante no progresso” (DAOU, 2000, p.11). A autora conta que um importante fator para o fortalecimento dos ideais liberais na região foi a abertura dos rios Amazonas, Tocantins, Tapajós e Madeira à navegação mercantil universal em 1867. Daou (2000) afirma que a navegação a vapor e a rapidez das comunicações:

facilitaram a chegada de gêneros e bens de consumo aos portos amazônicos, promovendo a multiplicação de pequenos núcleos de povoação ao longo dos trajetos dos navios, especialmente no Pará. Para o barão de Marajó, um notável benefício promovido pela navegação foi a ‘melhoria dos costumes’; era surpreendente, comentava, a quantidade de pessoas que deixavam o Amazonas e o Pará para viajar pela Europa e o número daqueles que, vindos do Velho Continente, visitavam o norte do Brasil. Para o barão, era graças à navegação que numerosas crianças nascidas na Amazônia eram educadas no Rio de Janeiro, na França, em Portugal, na Alemanha e na Inglaterra. Os periódicos de Manaus e Belém sempre anunciavam a chegada ou a partida e filhos de famílias de renome para os estudos ‘fora’ (DAOU, 2000, p. 15)

A autora demonstra ainda que a proclamação da república também ajudou que o lucro obtido com o comércio da borracha pudesse ficar na região. É que a

<sup>66</sup> Sobre este tema ler: MELO, José Marques de. Dinâmica do Jornalismo: a questão da ideologia. In MELO, José Marques de. Teorias do Jornalismo: identidades brasileiras. São Paulo: Paulus, 2006.

descentralização administrativa instalada pelo novo regime permitia que as receitas advindas da exportação ficassem com os governos estaduais. Se levarmos em conta que “entre 1898 e 1900, a borracha foi responsável por 25,7% dos valores das exportações brasileiras, sendo superada apenas pelo café (52,7%)” (DAOU, 2000, p.23), poderemos entender como alguns aspectos de melhoramentos urbanos em Belém chegaram a ser anteriores aos que aconteceriam no Rio de Janeiro. Tudo isso fez com que o projeto republicano e as ideias liberais tivessem rápida aceitação e fossem tomadas como uma espécie de redenção da situação colonial na Amazônia.

Foi esse contexto que levou o então intendente Antonio Lemos, a recomendar reformas no Código de Postura da capital, em relatório ao Conselho Municipal de Belém, em 1898. Assim, em 3 de julho de 1900, foi aprovada a Lei n. 276, instituindo o Código de Polícia Municipal, tendo este entrado em vigor no dia 1º de janeiro de 1901. De imediato, chama a atenção o fato do código de Lemos ter mudado o nome tradicional desse tipo de documento. O termo posturas foi substituído por polícia. Como já dito anteriormente, a virada do século XIX para o XX foi o ápice dessa ideologia do progresso levado a cabo por um liberalismo que estaria colocando Belém entre as cidades mais desenvolvidas do mundo. Nesse sentido, Lemos criou a polícia municipal, através da lei nº 158, de 17 de dezembro de 1897, como parte de seu plano de imprimir uma disciplinarização do uso dos espaços públicos. Vale a pena citar aqui um trecho do relatório apresentado ao Conselho Municipal na sessão de 15 de novembro de 1902:

A criação da policia municipal representou a adopção, entre nós, de uma instituição altamente civilisadora, mas inteiramente nova para o nosso paiz. A tendência nacional, em virtude de causas que a mesologia, a liberdade e as deficiências de educação facilmente explicariam, é para um constante desrespeito ao principio da auctoridade. Menos por malicia raciocinada, do que por um jovial instincto irreflectido, o nosso compatriota se recreia de bom grado na pratica de actos que, por algum modo, possam importar em infracção de principios estatuidos. Verá por estes conceitos o illustrado Conselho a prudência com que tenho estudado a questão da policia municipal, encaminhando-a de forma não somente a garantir por completo a acção dos agentes aos quaes ficará confiado o policiamento do municipio em todos os seus districtos, ruas, praças, jardins, parques e bosques,—mas também a harmonisar os interesses municipaes com os hábitos da população. (BELÉM, 1902, p. 33 e 34)

No fim do século XIX, Belém possuía quase 100.000 habitantes. À semelhança das capitais europeias, a cidade amazônica já dispunha de telégrafo, telefonia, linhas de bondes e estradas de ferro, mas na interpretação das classes dominantes, essa

modernização que se fez nos anos anteriores era dificilmente assimilada pelas classes populares, formadas por população mestiça de ex-escravos e migrantes pobres. Crescia então o temor de que essa massa populacional desconfigurasse o projeto de cidade que tinham em mente. Neste sentido, Lemos pensava que só a polícia seria capaz de manter a ordem e a hierarquia social, consolidando a vocação cosmopolita de Belém.

Cidade rapidamente desenvolvida em seus âmbitos, havendo recebido inumeros melhoramentos e obras d'arte, que a transformaram n'um dos mais convidativos núcleos de população do extremo norte do paiz, esta capital tem sido o ponto preferido dos forasteiros accorridos de toda a parte. (...) Abundam necessariamente, nas classes populares, ao lado de operosas collectividades benéficas, esses indivíduos enigmáticos, cuja existência é uma eterna interrogação e cujos sentimentos, atrophiados ou pervertidos nos rudes embates da existência, nem sempre se elevam até ás idéas sãs, inspirando actos correctos. (..) No interesse da sua perfeita execução, porém, não pode a Intendência prescindir de um quartel destinado ao corpo policial, casa de detenção e abrigo ás mulheres de vida livre, em determinadas condições estabelecidas pelo regulamento. Estou plenamente convencido que o novo regimen policial será um elemento de ordem para o municipio, evitando innumenis transgressões que hoje têm foros de cidade, contra a hygiene publica, a esthetica urbana e até a própria commodidade dos municipes. (BELÉM, 1902, p. 34 e 35)

Seguindo uma linha de raciocínio que remonta à República<sup>67</sup>, de Platão, Lemos considerava que se o homem tivesse acesso à educação, à moral e aos benefícios da racionalidade, ele jamais incorreria em hábitos egoístas ou criminosos. Nesta esteira ele diz:

Estou convencido que do perfeito conhecimento das leis depende em grande parte o evitar-se não pequeno numero de transgressões involuntárias. Por isso, ainda não abandonei o projecto de mandar imprimir o Código de Policia Municipal em minúscula edição de algibeira, para a sua profusa distribuição por todas as classes. Andam porventura patrioticamente inspirados os governos de certos paizes hispano-americanos, obrigando a leitura dos códigos fundamentaes do Estado e do Município nas escholias publicas primarias. Desde os primeiros annos, o cidadão se familiarisa com a lettra da lei, com o espirito de seus direitos e deveres. Avigora-se-lhe a envergadura moral n'este perfeito conhecimento, pratico e útil, e, como consequência, quanta transgressão evitada, quanto prejuízo que se deixa de fazer á fazenda municipal! (BELÉM, 1902, p. 37)

A preocupação de Lemos com a perda de coesão da sociedade belenense era semelhante ao chamado estado de anomia descrito por Durkheim<sup>68</sup>. E o intendente

67 PLATÃO, A República. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

68 Sobre o conceito de anomia ler: DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São. Paulo: Martins Fontes, 2007.

municipal tinha suas razões para isso. Citando dados do censo de 1872, Sarges (2010) aponta que das 29.121 pessoas livres nas quatro freguesias urbanas de Belém, 9.699 foram classificadas como ‘sem profissão’. Nesse sentido, a meta da administração lealista era semelhante àquela dos gestores de centros urbanos europeus: espacializar a sociedade, reduzir o espaço urbano a um ponto de circulação de mercadorias, disciplinar as classes populares, inculcando-lhe a importância de instituições e símbolos burgueses. Para promover essa mentalidade liberal em prática, Lemos ordenou:

(...) a abertura de longas e largas avenidas como as abertas em Paris por Haussmann, eliminando ‘qualquer obstáculo ao fluxo de mercadorias e de pessoas’, ao mesmo tempo em que essa espacialização impedia o fácil acesso da população suburbana à área central da cidade. Há quem diga que essa estratégia serviu para impedir os levantes populares, difíceis de serem reprimidos em ruas estreitas. (SARGES, 2010, p. 35)

Voltando ao Código de Polícia Municipal de Lemos, pode-se dizer que o aspecto que mais chama a atenção no documento para um olhar contemporâneo é a previsão de prisão de até 10 dias nos casos em que o infrator não fizesse o pagamento de uma multa. Uma leitura mais cuidadosa, no entanto, chega à conclusão de que mais do que prender, à intendência interessava mesmo arrecadar com o pagamento de multas, tanto que o artigo 3º informava que a pena de prisão era sujeita apenas ao próprio infrator, mas a multa poderia ser paga “pelos pais, na impossibilidade dos filhos; pelos tutores e curadores em nome de seus tutelados e curatelados e pelos patrões em nome de caixeiros, fâmulos, criados ou pessoas a seu serviço”. Nestes casos, as multas pagas pelos tutores, curadores e patrões sujeitariam os bens e salários dos infratores à indenização posterior.

No título II do Código de Polícia, dedicado à higiene e saúde públicas, o documento tratava de um aspecto importante para este trabalho – a venda de produtos na rua. O artigo 10º proibia a venda de gêneros destinados à alimentação pública fora dos lugares públicos designados pela municipalidade ou nos particulares que para isso não tivessem licença. O documento previa ainda que nos passeios era proibido “colocar ou conservar permanentemente estrados, salvo no ato de fazer passagens de carga; assentar-se para mercadejar; conduzir carrinhos de mão, carregados ou não, (...) ou transitar carregando ou conduzindo volumes; colocar cadeiras, ou conservar-se parado de maneira a impedir o trânsito”. Para todas essas infrações estavam previstas multas de 50\$, retirada imediata

dos objetos e obrigação de reparar o dano ou alteração feita na via pública, passeio ou objeto de uso público, ou pagar despesa que com isso fosse feita. Ainda sobre este tema, o artigo 56º afirmava que quando fosse concedida licença para qualquer trabalho nas vias públicas, deveria o licenciado ter em vista que as obras não poderiam ser feitas de modo a perturbar o trânsito. Nas ruas e lugares públicos o código também proibia limpar vasilhas ou secá-las, peneirar e secar gêneros, partir lenha, cozinhar, torrar café, acender fogareiros, sacudir tapetes, esteiras ou coisas semelhantes e urinar fora dos mictórios públicos. Todos com pena de 30\$.

Sobre compra e venda, o código proibia a aquisição de gêneros sem que o vendedor provasse seu legítimo direito a eles, com multa de 50\$. Outro aspecto que chama a atenção para este trabalho é que o código em seu artigo 136 proibia o estacionamento na via pública, de mascates e outros, que exercessem indústria ambulante. No primeiro caso, o documento previa multa de 100\$ e apreensão dos produtos comprados pelo atravessador a fim de serem vendidos no mercado pelo preço da compra. No segundo caso, multa de 60\$. Os objetos recolhidos nos lugares públicos eram removidos e vendidos, recolhendo-se o produto líquido ao cofre municipal.

Em janeiro de 1901 o Código de Polícia Municipal entrou em vigor e os jornais da época passaram a registrar o impacto do documento no cotidiano da cidade. A Província do Pará, de propriedade de Lemos, ficou fechada no início daquele ano, mas logo que voltou a circular, em maio, deu ampla publicidade às fiscalizações e multas empreendidas tendo o documento como norteador. Já a Folha do Norte, periódico de oposição, criticava alguns aspectos da nova legislação e acusava a polícia municipal de cometer excessos. As críticas, é bem verdade, eram feitas sem fugir da lógica de combate aos hábitos das classes de origem popular. Se dirigiam muito mais ao que o veículo interpretava como equívocos no documento, no sentido de deixar de promover os ideais liberais em Belém. Assim, nos dias 02, 03, 06 e 16 de janeiro de 1901, a Folha do Norte fez duras críticas ao fechamento do comércio aos domingos e feriados previstos pelo Código. Os textos apontavam o inconveniente da medida, que atrapalhava a venda e circulação de mercadorias e a prestação de serviços.

Em Belém, os jornais do início do século estavam XX com os olhos voltados para o exterior, refletindo uma percepção de que a cidade amazônica era uma das protagonistas mundiais no processo de urbanização, consequência do desenvolvimento econômico advindo com a exploração da borracha. Exemplo disso é que naquela época era muito

comum ver na primeira página tanto da Folha do Norte como de A Província do Pará notícias de acontecimentos em Lisboa, Paris, Londres, etc. Por outro lado, os jornais locais não retratavam com maior detalhamento a situação das classes populares em Belém, a não ser em situações que envolviam conflitos com a lei.

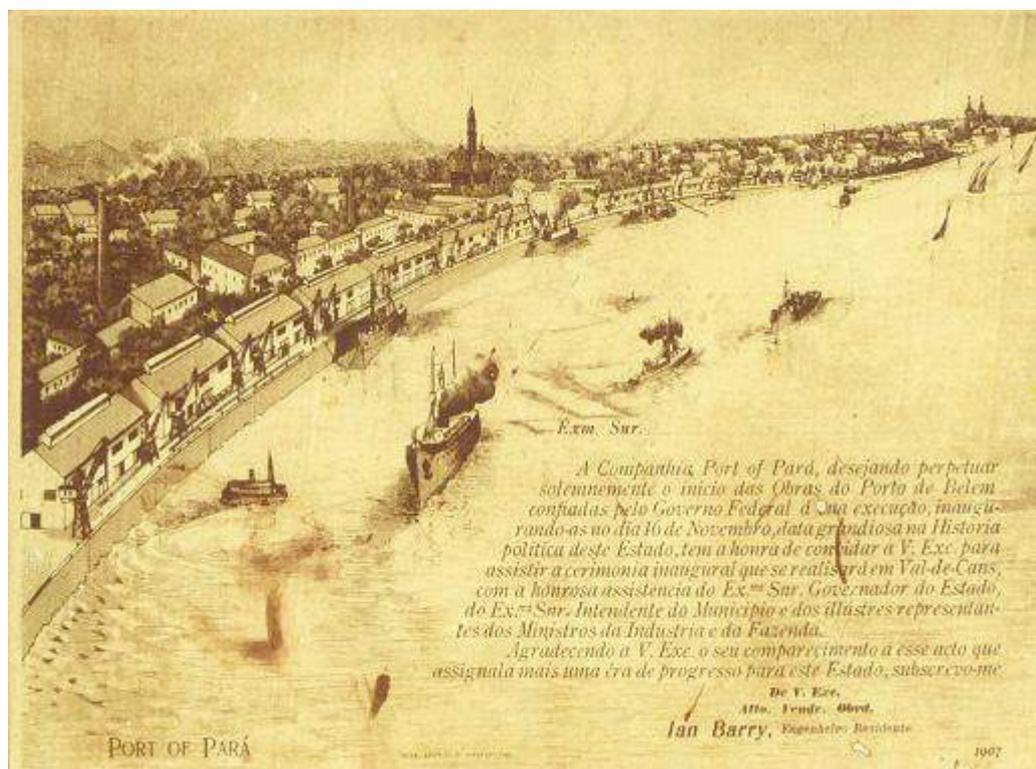
Hoje se pode perceber que as ações de políticos como Lemos refletiam o espírito de uma época, e se expressavam em tentativas de implementar uma ideologia liberal no espaço público amazônico. Este desejo, é bem verdade, refletiu a aliança da elite local com os interesses estrangeiros de elevação da demanda mundial por borracha. Plenamente consciente disso ou não, o fato é que a elite paraense estava longe de ter familiaridade ou controle dessa nova forma de funcionamento da economia, já que, majoritariamente, descendia de proprietários de terras, pecuaristas, grandes comerciantes e altos funcionários públicos. Como nos contam Silva, Leandro e Marcondes (2015), na década de 1870, até os seringalistas chegavam a ficar submetidos ao regime de servidão do aviamento, já que para manter os gêneros essenciais aos trabalhadores, recorriam ao recurso da hipoteca junto às casas comerciais exportadoras das grandes cidades. Os autores afirmam que dentro do sistema de aviamento, no ciclo da borracha, havia uma divisão de funções. Os agentes europeus e norte-americanos eram especialistas na exportação,

“(...) deixando a cargo dos portugueses, acostumados à prática do aviamento, a importação de mercadorias para o abastecimento do comércio e das zonas de extração. Contudo, essa oferta inicial de crédito se manteve dependente de agentes extrarregionais estrangeiros, que se aplicaram ao capital de risco, aos empréstimos a governos locais, e ao financiamento de importações, tornando-se central para a produção de borracha (SILVA; LEANDRO; MARCONDES, 2015, p.30)

Assim, se os burgueses europeus lutaram para superar o modo de vida aristocrático/absolutista em seu continente, o cenário amazônico era bem diferente. Os burgueses de Belém, por exemplo, consumiam as ideias liberais estrangeiras, mas mantinham práticas de servidão por dívida com os serigueiros. Com isso ficava comprometido um dos pressupostos para a consolidação do liberalismo, que é a formação de um mercado de trabalho assalariado, onde os trabalhadores são livres para vender sua força de trabalho.

### 4.3 Da Campina ao “Comércio”: a importância do Porto e das ruas do Centro Comercial

**Figura 1** - Convite para o início das obras do Porto de Belém do Pará em 16/11/1907, assinado pelo engenheiro residente Ian Barry. Port of Pará.



Fonte: ARRUDA, 2003, p.1

Se a domesticação do Piry foi decisiva para a expansão da Campina, a construção do cais do porto de Belém também seria fundamental para o desenvolvimento econômico da área antiga do bairro, que passou a ser chamada de comércio ou Centro Comercial.

Castro e Santos (2006) contam que a área portuária de Belém só começaria a abandonar seu perfil de “posto de trocas” para a de “grande empório da Amazônia” voltado para exportação, quando eliminaram a praia ali existente, em 1771. Nessa época foi construído um cais de pedras, amarrado por árvores. O serviço foi financiado com tributos arrecadados dos proprietários de canoas junto a casa do Registro.

Até esse momento o porto era administrado pela municipalidade e se constituía como principal vetor de integração do comércio local, com interfaces entre a cidade, seu “*hinterland*” e as correntes de tráfego marítimo existente à época no movimento de trocas comerciais internacionais. (CASTRO e SANTOS, 2006, p. 35)

O movimento crescente das trocas comerciais, no entanto, seria dificultado pela Cabanagem. Kidder (1845), por exemplo, conheceu Belém em 1841, logo após o final da revolta e presenciou os efeitos desta sobre a capital. “O Convento de Santo Antônio ficou de tal forma exposto ao canhoneio, que ainda hoje exhibe muitos sinais e balas pelas paredes. Um dos projéteis destruiu a imagem colocada num alto nicho à frente do Convento” (KIDDER *apud* CRUZ, 1973, p. 60). A guerra, aliás, desorganizou totalmente o comércio de Belém. Cruz (1973) conta que em relatório apresentado ao presidente da Província, Pedro Vicente de Azevedo, Antonio Manoel Gonçalves Tocantins alertou para a falta de braços e de capitais que concorriam para o custo de vida elevado em Belém em 1874. Nesta época segundo ele, tudo se importava. De café ao açúcar, da carne à charque e até mesmo galinhas, ovos e farinha de mandioca.

A maior parte dos habitantes, tanto de Belém como do interior da Província, empregava-se na caça, pesca e extração dos produtos naturais. Também afirmava que no mercado da cidade: - “nunca reinou a abundância: os gêneros de consumo são aí quase sempre de qualidade inferior e sempre por preços fabulosos” (KIDDER, *apud* CRUZ, 1973, p.100)

Por conta dos efeitos da guerra civil, em 1838, o presidente da província à época, Soares D’Andrea<sup>69</sup> afirmou que algumas obras seriam fundamentais para superar o “gentilismo” e construir, assim, uma civilização.

“(…) Se falamos desta Província, podemos dizer que nos falta tudo. Precisamos cercar com hum caes, bem construído, toda esta cidade, não só pela belleza que disto rezulta; mas sobre tudo para o commodo de seus habitantes, melhor arrecadação dos direitos públicos e melhor fiscalização policial.(…)”. (D’ANDREA, 1838).

Almeida (2009) conta que para Soares D’Andrea a construção do cais era uma dessas obras que poderiam assegurar o controle das águas, melhorar a agricultura e o comércio. Este deveria ser “extenso o bastante para cercar a cidade e oferecer os benefícios que reverteriam em progresso para a província”. O governador seguinte, Souza

69 Discurso com que o Presidente da Provincia do Pará Soares D’Andrea fez a abertura da 1ª Sessão da Assembleia Provincial no dia 2/03/1838. Disponível em: [www.crl.edu/content/brazil/para.htm](http://www.crl.edu/content/brazil/para.htm) Acesso em: 01 jan 2018.

Franco, também afirmava a necessidade de um cais entre o Forte de São Pedro Nolasco e o do Castelo como forma de aumentar a arrecadação, embelezar a cidade e proibir a construção de casas na área. Dessa maneira, as obras de ampliação do cais começaram em 1841.

A importância crescente de Belém no cenário mundial, devido a exportação de borracha, confirmaria a necessidade de ampliação do porto nos anos seguintes. Segundo Castro e Santos (2006), em 1840 foram exportadas 11.252 toneladas em produtos diversos. Quarenta anos depois, em 1880, elas aumentariam mais de 20 vezes, para 258.115 toneladas. Em 1890 chegariam a 338.555 toneladas e em 1910 a impressionantes 1.472.198 toneladas.

Para ganhar uma melhor infraestrutura, uma série de reformas foram realizadas no porto ao longo do século XIX. Com o tempo, no entanto, se percebeu que estas obras seriam bem mais caras do que se imaginava, necessitando muito mais do que recursos da província:

Elas seguiam do porto denominado “escadinha”, até o “Fortim de São Pedro Nolasco”, tendendo a prosseguir até a ponte da Alfandega na rua da Boa Vista. A partir daí seria aberta uma comunicação com a rua do Açougue, pela travessa ao lado do Arsenal de Guerra que foi alargada a partir da compra de terrenos. Também foi providenciado o alargamento e embelezamento da Praça da Alfandega, “facilitando igualmente a construção de uma melhor ponte para o serviço desta repartição por ter entrado o caes pelo rio adentro”. Naquele tempo a obra tinha um orçamento em torno de onze contos de réis. O andamento das obras dependeram, naquele período de pessoas que as financiassem. Em 1845, por exemplo, parte das obras do cais localizada em frente ao beco do Açougue foi concluída a partir de uma contratação obtida com Manoel Joaquim dos Santos. Mas a obra demandava maiores recursos e demorou a avançar. (ALMEIDA, 2009, p. 4)

Em relação aos elevados custos do cais, um intenso e duradouro debate se estendeu na capital. Por mais de 50 anos, tempo de construção da obra, as autoridades locais buscaram, sem sucesso, recursos federais, tanto do império, como, depois, da república.

Em 1858, o presidente João da Silva Carrão chamou a atenção para os “sacrifícios” demandados pela província em função das obras do cais e que ainda assim exigia vultosos recursos para ser prosseguida. Considerava que aquela obra deveria ser enquadrada como uma “obra geral”, para tanto o dirigente levava em conta “a natureza do serviço a que é destinada”, e como tal deveria ter suas despesas custeadas, ou seja, a construção do cais não era, na visão de Silva Carrão uma obra especificamente provincial, portanto deveria ser encaminhada e concluída com recursos dos “cofres gerais”. Nos anos sessenta, essa questão permaneceu em debate, todavia as obras do cais continuaram a aparecer na

parte referente às obras provinciais. (...) Nos anos setenta a obra foi dividida em 4 secções, com vista a novamente agilizar o avanço da mesma: a primeira sessão situada entre as pontes da guardamoria e de pedras; as; a segunda localizada entre a ponte de pedras e a doca do Ver-o-Peso; a terceira, entre a travessa das Mercês e o beco do Açougue; a quarta, situada entre o extremo da Alfandega e o porto da Sacramenta, ou travessa dos Mirandas. A primeira sessão estava em andamento por administração, foi concluída e paga. As demais estavam em processo de construção e pagamento. (ALMEIDA, 2009, pgs. 4, 5 e6)

Além da falta de recursos, a construção do cais da capital exigiu intenso uso de mão de obra forçada. Vale dizer que o período em que os responsáveis pela obra tiveram mais facilidade nesse recrutamento foi durante a vigência na Província da instituição Corpo de Trabalhadores, que entre 1838 e 1860 recrutou índios, mestiços e negros livres que não tivessem atividade, para atuar na lavoura, comércio ou obras públicas. Foram esses homens que extraíram de uma pedreira em Cotijuba o material para a obra do cais. Segundo Almeida (2009) o empreendimento também demandava, em diversos trechos, o uso de madeira, exigindo um esforço exaustivo e constante dos “operários” na contenção das águas do rio.

Por conta da demanda, a partir de 1882 o porto passou por um processo de desobstrução das docas e canos de esgoto, para aterrar os espaços entre o trapiche da Companhia do Amazonas e o cais de retorno da Sacramenta, o cais de retorno da doca do Ver-o-Peso e o Trapiche Fluvial.

O cais de Belém, no entanto, só seria concluído já no século XX, após o governo federal abrir concorrência para as obras. Almeida (2009), conta que uma nova etapa de serviços começaria em abril de 1903, quando o engenheiro Percival Farquar assinou contrato para a construção, através da companhia *Port of Pará*. As obras seriam entregues, parcialmente, em 1909.

Essa breve descrição das obras do cais de Belém serve para ilustrar a vocação comercial do que ficaria sendo o “Comércio”, ou a parte antiga da Campina, nomeada assim após a expansão do bairro em direção ao Largo da Pólvora. Ressalte-se que após a proibição das estratégias de arregimentação forçada de mão de obra como o Corpo de Trabalhadores, em 1860, além da própria abolição da escravidão em 1888, Arruda (2003) conta que esta obra foi fundamental para movimentar o recém-criado mercado de trabalho

assalariado em Belém. “A maioria da mão-de-obra não qualificada era local (recebiam quatro dólares por dia de trabalho), enquanto a especializada era recrutada em Londres, Paris e Nova Iorque, pelos escritórios locais da Companhia” (ARRUDA, 2003, p. 81).

A navegação a partir do porto da capital também se intensificou na segunda metade do século XIX. Após consultar dados do Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo presidente da província, dr Pedro Vicente de Azevedo, em 1874, Cruz (1973) afirmou que a navegação de longo curso na região era feita através do porto de Belém. Eram 70 vapores, sendo 23 embarcações à vela, com 2.660 pessoas de equipagem e 68.447 toneladas na grande cabotagem. Na fluvial eram 48 vapores e 17 embarcações à vela, com 147 pessoas e 21.223 toneladas. Só a Companhia de Navegação a vapor do Amazonas Limitada possuía 20 vapores, empregando 490 pessoas em 1875.

Uma outra forma de compreender a dinâmica do comércio no bairro da Campina ao longo do século XIX, é acompanhar os relatos de viajantes que passaram pela capital paraense nessa época, como o casal Luiz e Elizabeth Agassiz<sup>70</sup>. Juntos, eles traçaram um retrato do mercado de Belém, provavelmente da área onde fica hoje o Ver-o-Peso. Contrariando a imagem de fartura, o zoólogo suíço e a educadora norte-americana se mostraram desapontados com a qualidade do abastecimento.

Chegando à cidade, fomos direto ao mercado; está situado perto da margem do rio, e foi com vivo prazer que vimos abordarem as canoas dos índios. A montaria (é o nome que eles dão às suas embarcações) é longa e estreita, e tem numa de suas extremidades uma cobertura de folhas secas, debaixo da qual mora a família; e é aí que o índio está verdadeiramente em sua casa; aí vivem sua mulher e seus filhos; aí estão as redes, os utensílios domésticos, os vasos de barro, todos os pertences em suma. Em algumas dessas montarias, as mulheres ocupadas em preparar o almoço, ferviam o café ou cozinhavam a tapioca ao fogo; em outras, expunham à venda essa cerâmica grosseira a que pertencem todos os seus utensílios, e cujas formas não deixa de ter sua graça e elegância. Depois de nos termos regalado com esse espetáculo, demos uma volta pelos mostruários que são amplos e bem tratados; os mercados brasileiros, porém, só são bonitos em comparação uns com os outros, O abastecimento é abaixo do medíocre em sua variedade; há pouca coisa a ver; só tendo os brasileiros muito poucos legumes, embora lhes fosse fácil cultivar grande variedade deles. O mercado de frutas mesmo não era nada do que supunhamos encontrar (AGASSIZ, L; AGASSIZ, E.C, 1867, *apud* CRUZ, 1973, p. 55 e 56).

70 AGASSIZ, L.; AGASSIZ, E. C. Viagem ao Brasil: 1865-1866. Tradução de João Etienne Filho. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

Kidder (1845) também presenciou a dinâmica do porto. Ele destacou o movimento de canoas indígenas e a diversidade de itens comercializados.

Em torno da Ponte de Pedras, o desembarcadouro principal da cidade, há, geralmente, grande número de canoas atracadas. Essa cena movimentada pela turba indígena que fala os mais variados dialetos amazônicos, é peculiar à cidade. Percebem-se aí carregamentos de castanha do Pará, cacau, baunilha, urucu, salsaparrilha, canela, tapioca, bálsamo de copaíba em boiões, peixe seco em pacotes, cestas de fruta de infinitas variedades, tanto secas como verdes. Encontram-se, também, aí, papagaios, araras, e outros pássaros de rica plumagem, bem como, mais raramente, macacos e cobras de mistura como quantidades imensas de sapatos de borracha, que são geralmente conduzidos ao mercado suspensos em varas, a fim de evitar que se colem uns aos outros. (KIDDER *apud* CRUZ, 1973, p. 62)

Muitos estrangeiros que passaram por Belém no século XIX descreveram ainda uma divisão do trabalho na capital paraense a partir de uma estratificação étnica:

O comércio, tanto em grosso como retalho, estava em mãos dos portugueses, que eram então uns 2.500. Muitos ofícios manuais são exercidos pela gente de cor – mulatos, mamelucos, negros forros e índios. Os brasileiros de classes mais elevadas detestam o ofício insignificante do comércio a retalho, e se não são negociantes atacadistas, preferem a vida de agricultores no interior, embora as fazendas sejam pequenas e reduzidos os lucros. Os negros formam a classe dos trabalhadores rurais e carregadores. Os índios eram todos marujos e formavam as tripulações dos inúmeros barcos de todos os tamanhos e feitos que faziam o tráfego entre o Pará e o interior. (BATES *apud* CRUZ, 1973, p. 49)

Ainda nessa linha que liga o trabalho aos grupos étnicos, o cronista português Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva<sup>71</sup> fez uma extensa descrição do Pará em 1833. Curioso notar como ele produziu um retrato contraditório da população indígena. Ora são descritos como “ociosos”, ora como “afeitos ao trabalho”:

Os índios em geral são ociosos: despidos da cobiça apenas plantam, os que se dedicam à agricultura quanto os sustente uma parte do ano, porém talvez isto proceda das violências até aqui praticadas para com eles, de serem arrancados de suas lavouras para o serviço público, e mesmo particular, pois qualquer arremate de contratos fiscais estipulava logo como uma de suas condições, a prestação de certo número de índios para o serviço de suas embarcações: todavia eles são robustos, afeitos ao trabalho e compassíveis para com seus

71 SILVA, I. A. C. Corografia Paraense: ou descrição física, histórica e política da Província do Grão-Pará. Bahia: Tipografia do Diário, 1833

semelhantes; a sobriedade neles passa em excesso, bem como a glotonaria; se muito tem muito comem, e pouco se importam com o dia seguinte, pois que uma porção de farinha molhada, a que chamam Jacuba ou Tiquara os sustenta; são muito industriosos especialmente para a carpintaria, e muitos deles no tempo do Governado D. Francisco, tirados de sua Vilas e entrando no serviço Arsenal com poucos meses chegara a ganhar 800 réis diários por aquele ofício (SILVA, 1833, *apud* CRUZ, 1973, p. 132 e 133).

O que importa dizer é que seja na lavoura ou nas obras públicas, a Província chegava ao final do império e início da república com uma grave situação: todos os grandes empreendimentos tiveram a mão de obra escrava ou servil como base. Isso mostrou-se extremamente grave diante da imposição do sistema capitalista, onde o trabalho é assentado no assalariamento, e, crescentemente, sob a base do conhecimento formal. Exemplo desse mal-estar foi o relatório de Gonçalves Tocantins<sup>72</sup>. O documento apresenta uma percepção acurada, ou seja, a constatação da incapacidade de geração de riqueza pelo trabalho livre. O autor, inclusive, já previa a queda na produção dos engenhos dos campos e das fazendas depois da libertação dos escravos.

Não me consta que exista, nem que jamais tenha existido, engenho trabalhado por braços livres; todos dependem exclusivamente do trabalho escravo. Ora a proporção que o número de escravos tem diminuído, tem ao mesmo tempo sido distribuído entre maior número de proprietários, de sorte que a força de cada engenho tem sido cada vez mais reduzida. Por isso os engenhos, salvando poucas exceções, dispõem atualmente de pouca força; muitos estão em decadência, e outros também, em grande número, em completa ruína e abandonados, É muito provável que dentro de poucos anos a lavoura de cana de açúcar desapareça da Província. Pois que não pode subsistir pelo trabalho livre, é natural que desapareça. (CRUZ, 1973, p. 100 e 101)

Contemporaneamente, Silva e Castro (2013) voltaram a afirmar a importância da orla fluvial de Belém para o abastecimento e as interações entre o urbano e o rural. Segundo as autoras, a orla da capital se configura como “território provedor e reprodutor das relações sociais e de trabalho” (SILVA e CASTRO, 2013, p. 110), que faz com que mesmo em uma lógica de economia globalizada, Belém mantenha traços de uma cidade ribeirinha.

Na Belém atual, criam-se novos espaços de comunicação entre as populações – a inserção de padrões produtivos, a expansão da cidade e as novas formas de ocupação e verticalização do espaço, ao mesmo tempo em que coexistem padrões tradicionais de produção de bens e serviços, e de informalidade acompanhada da precarização da vida urbana (SILVA e CASTRO, 2014, p. 114).

72 Relatório apresentado ao Exmo, Sr. Dr. Pedro Vicente de Azevedo, por ocasião de passar-lhe administração da Província do Pará, no dia 17 de janeiro de 1875.

Corroborando o que foi afirmado no início deste capítulo, ou seja, que a maioria dos trabalhadores informais da Belém de hoje compartilham um *habitus* camponês-caboclo, Silva e Castro (2013) discutem a importância da orla da cidade como palco que pôde acolher esse sistema de disposições. O estudo das autoras traz dados fundamentais. Elas concluíram que:

as interações urbano-rural são percebidas nas trocas comerciais associadas aos produtos regionais – ou recursos da sociobiodiversidade –, de uso alimentar, medicinal, ornamental, artesanal e outros, pela via do trabalho de extrativistas e produtores rurais e de trabalhadores informais nas complexas redes de intermediação que se realizam nos portos, feiras e mercados localizados na orla fluvial de Belém. No universo pesquisado, prevalece o trabalho informal, em espaços de uso permitido, agregando mais de 1.000 trabalhadores diretamente envolvidos na comercialização de produtos regionais, cujas atividades se caracterizam pela forma de organização individual ou familiar. A grande maioria tem a renda mensal de um a três salários mínimos, e poucas categorias têm renda superior, independente do tempo de trabalho (SILVA e CASTRO, 2013, p. 123).

Mas além da orla ou mesmo da região portuária e sua forte relação com a cultura ribeirinha, seria a parte mais antiga da Campina, que ficou conhecida popularmente como Comércio, que passaria a ser o espaço da chegada dos produtos industrializados a Belém. Seja como espaço de venda de produtos de luxo ou como área de comércio popular, foi quase sempre ali que as novidades do exterior chegaram aos consumidores belenenses. Como se verá adiante, o Centro Comercial foi, por algumas décadas, a área mais cara e cosmopolita da capital, pelo menos até a era da borracha. Depois, por muito tempo, seria uma espécie de empório que abasteceria toda a Amazônia. Para esta pesquisa, o que importa dizer é que foi graças a essa tradição de comércio dessa região, que, no período de decadência econômica, ela tenha se tornado um espaço propício para abrigar disposições aparentemente antagônicas: a abertura à novidade, típica da modernidade e da atividade comercial, mas operada por um *habitus* camponês-caboclo, ou seja, de origem rural, e, em tese, inscrito na lógica da tradição.

Essa área de Belém passou a se urbanizar com mais rapidez a partir do século XIX. Com nos conta Sarges (2010) se o bairro da Cidade cresceu a partir do Forte do Presépio, a Campina se desenvolveu em torno da rua dos Mercadores. Graças aos viajantes que passaram pela capital, tem-se hoje relatos preciosos dessa região da cidade. O inglês Alfred Hussel Wallace, por exemplo, em seu Viagem pelo Amazonas e Rio Negro (1853), deu sua visão do centro comercial de Belém na metade do século XIX.

A artéria principal é a rua dos mercadores, onde se encontram quase todas as boas lojas da cidade. As casas na sua maioria, só tem um pavimento, e as lojas, com todas as suas portas sempre abertas na frente, são conservadas limpas e esmeradamente arrumadas, tendo de preferência um variado sortimento de mercadorias. Aqui se encontram, de quando em quando, trechos de calçada, de pouca jardas de extensão, porém tão poucos, que servem apenas para tornar a nossa caminhada sobre ásperas pedras, ou profunda areia, mais desagradável por comparação. As ruas são todas muito estreitas. Em algumas delas existe calçamento, consistindo apenas em pedras toscas, restos de antiga pavimentação que nunca foi reparada, ou então areia movediça ou lamaçais. (WALLACE, 1853, *apud* CRUZ, 1973, p. 40 e 41)

Penteado (1968a) diz que Wallace (1853) descreveu a rua dos Mercadores como o centro da zona comercial, graças ao sortimento de suas lojas, que eram “verdadeiros magazines, o que por certo, atendia as necessidades não só de Belém mas de toda a Amazônia” (WALLACE, 1853, *apud* PENTEADO, 1968a, p. 123).

Essa mesma rua dos Mercadores, descrita acima por Wallace, mudaria de nome, passando a chamar-se Rua da Cadeia, em referência ao primeiro presídio de Belém que ali ficava<sup>73</sup>. O entomologista norte-americano William Henry Edwards<sup>74</sup> chegou a Belém em fevereiro de 1846 e ficou por oito meses. Chamou sua atenção a vitalidade da Rua da Cadeia, que recebia procissões religiosas e desfiles militares com frequência.

Este dia foi um festival. O santo era popular e os negócios e os escritórios públicos estavam fechados e toda a cidade se preparava para honrá-lo. Esses dias no Pará sempre terminam em procissões, e quando, no final da tarde, o crepitar dos foguetes e os sons da música marcial proclamaram a procissão já formada, caminhamos até a Rua da Cadeia, a Broadway do Pará, e tomamos nossa posição. Entre multidões de cidadãos, todos aparentemente tão interessados quanto nós nos próximos eventos. As sacadas acima estavam impacientes para prestar homenagem ao santo, ou para exigir uma homenagem, mais sincera, talvez, formar seus próprios admiradores abaixo. (EDWARDS, 1847, p. 8)

A área do comércio receberia ainda muitas melhorias ao longo de toda a segunda metade do século XIX. Assim, em 1882, foi promovido o calçamento da rua dos mercadores (Conselheiro João Alfredo), com granito xistóide do Rio de Janeiro e conclusão das obras de esgoto, com canos passavam pela via, entre a travessa do

73 Atualmente esta via chama-se João Alfredo em homenagem a João Alfredo de Oliveira, presidente da Província do Pará de 1869 a 1870.

74 EDWARDS, William H. A voyage up the river Amazon including a residence at Para. Londres: John Murray, 1847.

Passinho (Campos Sales) e a das Mercês (Frutuoso Guimarães). O serviço chegaria também à travessa do Pelourinho (Sete de setembro) entre as ruas dos Mercadores e Formosa (Treze de maio).

No final do século XIX, Penteado (1968a) conta que o Comércio de Belém atingia elevado grau de desenvolvimento com uma zona comercial, subdividida pela disposição das casas de comércio, bancos e companhias de seguro nos bairros do Comércio (Boulevard da República, Rua João Alfredo, Rua XV de Novembro, etc) e Reduto (R. 28 de Setembro, avenida Municipalidade, etc).

Um dos estrangeiros a presenciar esse crescimento do centro comercial foi o francês Alfred Marc, que desembarcou em Belém no dia 9 de novembro de 1887. A viagem do editor do jornal *Le Brésil*, serviu para que ele organizasse informações sobre o país sul-americano, o que resultou em uma publicação em dois volumes chamada “O Brasil: excursão nas suas vinte províncias”, em 1889. Nesta época, segundo Marc, o comércio de Belém era tão forte que os próprios habitantes a chamavam de “Liverpool brasileira”. Ele realizou uma detalhada descrição das ruas da parte antiga da cidade (bairros Cidade e Campina):

Quase todas as ruas (...) têm estradas pavimentadas; as ruas do Imperador, Imperatriz, Mercadores, Indústria, Santo Antônio, Formosa, as principais artérias são todas paralelas ao cais; são corridas perpendicularmente por outras passagens, eficaz e uniformemente denominadas travessas: da Companhia, onde existe uma grande doca servindo de abrigo para pequenas embarcações utilizadas pelo comércio de cabotagem; a travessa do Pelourinho, as de São Matheus (...) e cortando toda a cidade diagonalmente de um lado a outro da baía; Passinho, das Mercês, etc. (MARC, 1889, p. 12)

Especificamente sobre a parte antiga da Campina, Marc (1889) observou que ali estavam as ruas onde acontecia a vida comercial da cidade, além de abrigar alguns dos mais belos monumentos da capital.

É neste bairro que estão as maiores casas comerciais e bancos, escritórios e agências de muitas empresas. Suas ruas, as mais frequentadas, são também as mais espaçosas e as mais bonitas. A do Imperador é totalmente delimitada por belas árvores, que protegem suas casas elegantes. Entre os edifícios mais notáveis estão o Teatro da Paz, a Praça D. Pedro II, uma das mais belas do Brasil, a residência do Presidente da província na praça ou o Largo do Palácio, em frente ao qual é erguido a estátua de mármore do general Gurjão; este palácio é de arquitetura maciça foi construído sobre placas e pelas ordens do Marquês de Pombal, que a partir do século XVIII queria torná-lo uma residência real; (...) o antigo convento do Carmo, onde os escritórios da Alfândega, o Tesouro e Receitas Provinciais (Thesouraria da fazenda e Provincial Recebedoria), e mais estranho,

duas tabernas de cada lado da igreja. Este grande edifício tem vista para a Praça das Mercês, no final da rua do Imperador, e perto da doca de Reduto. (MARC, 1889, p. 12 e 13)

Penteado (1968a) explica que esse desenvolvimento do Centro Comercial de Belém resultou em uma valorização do bairro da Campina. Com cada vez menos espaço para abrigar residências, as famílias mais ricas foram em busca de outras áreas da cidade.

Os melhores pontos comerciais eram disputados a preço de ouro. Com a valorização do bairro comercial, as residências das melhores e mais ricas famílias foram sendo transferidas para Umarizal, Nazaré e Batista Campos, onde a terra mais barata compensava a aquisição de grandes lotes e a construção de vivendas mais amplas e confortáveis, em sítios mais ventilados, sem o acanhamento, o abalamento das estreitas ruas do bairro comercial. (PENTEADO, 1968a, p. 135)

Marc (1889) afirmou que graças ao desenvolvimento do comércio, o solo rapidamente tomou um grande valor em áreas como o Centro Comercial.

No perímetro urbano, é bastante comum ver um prédio a venda por 100 contos ou 250.000 francos; esse número elevado é facilmente compreendido quando se registra o aluguel desses mesmos edifícios, de 9 para 12 contos, de 22.500 para 30.000 francos por ano. Aqui basta citar um fato para dar uma ideia da importância das transações sobre esse assunto. Aconteceu em 1883: um prédio, pertencente ao falecido visconde de Souza Franco, chegou a ser destruído por um incêndio, sem ser segurado anteriormente. Seu inquilino, um lojista, ofereceu-se para reconstruí-lo às suas próprias custas, para restaurá-lo ao seu estado original, assumindo a obrigação de pagar por eles, bem como a garantia de não ver a taxa desse aumento de aluguel por dez anos! (MARC, 1889, p. 16)

O geógrafo francês Elisée Reclus<sup>75</sup> conheceu Belém no final do século XIX e ficou impressionado com o comércio na cidade. “Na parte da cidade próxima do pôrto, os quarteirões têm já a fisionomia comercial e ali uma população azafamada se agita de dia, porque o Pará se tornou grande cidade de comércio, quinta da república brasileira” (RECLUS, 1900, p. 129, *apud* PENTEADO, 1968a, p. 144). O estrangeiro observou ainda que se o comércio era dominado pelos portugueses, “a influência moral exercida pela literatura, as ideias e as modas, isso vem sobretudo de Paris.”(RECLUS, 1900, p. 130, *apud* PENTEADO, 1968a, p. 144).

75 RECLUS, Elisée. Estados Unidos do Brazil: geographia, ethnographia, estatística. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1900.

Essa dinâmica crescente do comércio em Belém foi percebida anos antes pelo Conde de Vila Flor. Assim, ele sugeriu a criação da Associação Praça do Comércio. O empreendimento passou a funcionar em 1819 no Convento de Nossa Senhora das Mercês. O local celebrava a vitalidade do comércio entre Belém e Portugal. Entre 1816 e 1818, segundo Cruz (1973), houve um saldo na balança comercial a favor de Belém de 1.161.997\$420 réis. Apesar dos primeiros anos animadores, a associação entrou em crise a partir de 1835, ano inicial da Cabanagem.

Houve em consequência dos combates travados na capital e no interior, grandes desfalques no comércio. Desfalques de mercadorias, retenção de gêneros nas áreas de origem; falta de braços na lavoura, entrvando a vida comercial em todos os ramos das suas atividades. (CRUZ, 1973, p. 322 e 323)

Mesmo após o fim da guerra, a Associação Praça do Comércio só se reorganizaria anos mais tarde. Assim, em 1864, ressurgiu como Associação Comercial do Pará. Esse nome, no entanto, seria adotado oficialmente apenas em 1899.

#### 4.4 Urbanização da Campina e o perfil do Centro Comercial de Belém

Foto 2 – Rua João Alfredo em 1908



Fonte: Relatório Senador Lemos, 1908

Segundo Castro (2007), em termos urbanísticos, a Campina só seria dignificada em meados de 1870 com o Theatro da Paz. A partir daquela obra, o bairro deixou, definitivamente, de ser o espaço rústico da capital. Passou, ao contrário, a ser uma espécie de laboratório para as ambições do gosto burguês, que persegue uma estética do luxo e da ostentação. Foi nesse contexto que em 15 de fevereiro de 1878 aconteceu a abertura solene do teatro, com a apresentação do drama “As duas órfãs”. É bem verdade, como nos alerta Cruz (1973), que a casa de show que conhecemos hoje não é o mesmo prédio da inauguração. Ele era bem mais simples e teria até mesmo erros arquitetônicos, segundo os especialistas da época. Assim, sofreu críticas, como a do escritor José Veríssimo de Matos, em *O Liberal do Pará*:

Se exteriormente o teatro da Paz é desjeitoso e em contrário à todas as regras de arquitetura, interiormente é nú, sem arte, sem gosto, sem riqueza, sem luxo. Em um edifício que se quer dizer o primeiro do Império no seu gênero, em que se gastou perto de 800 conto, o papel que forra os camarotes é o mais ordinário e feio possível, os balcões dos camarotes são de madeira, as paredes são caiadas, as escadas nem envernizadas são, e as cadeiras da plateia são normal; o teto é de lona pintada grotescamente, com umas figuras de deusas ou gênios que parecem saloias, vermelhas, feias, horríveis, de grandes seios caídos, como velhas amas; capazes de fazer morrer de vergonha, ou de riso, um artista que tivesse a coragem de olhá-las dois minutos. (VERÍSSIMO, 1878, *apud* CRUZ, 1973, p. 334)

Não se pode deixar de notar que os pontos de vista expressavam o momento político. Como alerta Cruz (1973) enquanto para *O Liberal do Pará* o teatro era um “monstrengo”, para a *A Província do Pará* era um “monumento da arte”:

Aquele grande edifício, com seu enorme número de portas em arcaria, com seu belo terraço na frente e varandas laterais, completamente iluminado interna e externamente, isolado no centro da vasta raça de Pedro II, cercado de milhares de pessoas, que não podendo ter ingresso afluíram para contemplá-lo na noite da sua inauguração e estacionavam nas suas imediações, os carros de praça e particulares que iam e vinham conduzindo passageiros, tudo isto em fim formava um conjunto admirável e dava um aspecto imponente e majestoso ao teatro, que, não obstante os defeitos arquitetônicos, que lhe nota os profissionais não deixa de ser um monumento de arte.. (CRUZ, 1973, p. 335).

Mesmo sendo o símbolo da elite da borracha, o prédio demonstrou ter problemas estruturais sérios. Assim, em 1902, no governo de Augusto Montenegro, Cruz (1973) conta que percebeu-se que uma antiga fenda existente no frontão do ângulo oriental

abriu, ameaçando desagregar-se. Além disso, observou-se que partes de madeira estavam apodrecidas pela umidade e ataque dos cupins. Erros arquitetônicos como o número par de portas e ímpar de colunas também foram apontados. Diante disso, o Estado teve que reconstruir o teatro. As obras só foram concluídas em 1905. A partir dali, o da Paz tomou a feição que conhecemos hoje:

O vestíbulo da entrada onde fica a escadaria de pedra foi ornada com os bustos em mármore branco de carrara, de Gonçalves Dias e José de Alencar, feitos em Paris. Os vestíbulos laterais receberam cada um - "lustres de dezoito luzes, além de dois candelabros de sete luzes nas balaustradas novas de pedra, que foram colocadas nos extremos das escadarias". Foi mudado o assoalho. Reformadas as escadarias que conduzem à ordem nobre. Trabalhadas as frisas; ornamentados os camarotes, sendo empregadas várias qualidades de madeiras paraenses. O salão foi - "muralmente pintado de novo conservando-se o mesmo estilo de decoração do artista italiano De Angelis". Foram usados veludos carmezim para as grades divisórias; aproveitados - "os antigos bicos de gás dos lustres de cristal que serviam conjuntamente ao gás e a luz elétrica, para transformá-los em focos de 8 velas elétricos". Imitavam velas de cera. (CRUZ, 1973, p. 338).

Naturalmente que essas intervenções deram novos ares ao bairro da Campina. Observe-se que as ornamentações no Da Paz simbolizavam bem mais que uma simples obra, mas uma espécie de realização de um ideal estético da burguesia gomífera da época. Isso, aliás, se acentuaria no regime republicano, na gestão do intendente Antonio Lemos (1897-1912). A partir do levantamento feito por Cruz (1973), dentre as principais ações de embelezamento no bairro pode-se citar: a inauguração do monumento à república no largo da Pólvora, em 15 de novembro de 1897; alargamento da travessa Campos Sales, entre a rua Carlos Gomes e Avenida Almirante Tamandaré e início dos trabalhos para a construção do Mercado de Ferro em 1899; ajardinamento da praça da Trindade e inauguração do Mercado de Ferro, em 1901; pavimentação em paralelepípedos de asfalto comprimido da América do Norte para a pavimentação do trecho que circunda o Teatro da Paz, calçamento do largo da pólvora e substituição das mongubeiras por mangueiras na avenida Almirante Tamandaré em 1903; inauguração do serviço de viação urbana por meio de carros elétricos em substituição aos antigos bondinhos de burro, em 1907. Sobre esta forma de transporte, vale aqui uma descrição mais detalhada. Esses carros saíam da Estação São Jerônimo (Av. Governador José Malcher) e passavam por pontos da Campina como Praça da República, Avenida 15 de agosto (atual Presidente Vargas), ruas Paes de Carvalho e senador Manoel Barata,

avenida 16 de novembro, no bairro da Cidade Velha, até o ponto do Ver-o-Peso. O regresso era feito por ruas da Campina como João Alfredo, Santo Antonio, 15 de agosto, praça da república, até chegar, novamente, à estação São Jeronimo.

Apesar de todas essas benfeitorias para Belém, como já se viu no capítulo 3, a exportação de borracha estava longe de ser uma unanimidade junto a vários comentaristas da virada do século XIX para o XX. Além de ser acusada de provocar crise na incipiente agricultura amazônica, também era apontada como culpada pela instabilidade no comércio da capital. Cordeiro (1920) apresenta inúmeros autores da época nesse sentido. Citando relatório de Bandeira de Mello<sup>76</sup>, em 1877, afirma que “a Província tão rica como era, se ia collocando em situação cada vez mais precária”. É que, curiosamente, a elevação da demanda por borracha, trazia o pior dos cenários para a economia local.

Não temos dinheiro nem onde busca-lo; não temos braços nem meios de os buscar; não temos transportes sufficientes, e a collocação do nosso principal producto vae se tornando cada vez mais difficil. Mudar de producção do dia para noite não é fácil. Em 1910 o valor de exportação de borracha elevou-se a £ 25.000.000. Para produzir vinte e cinco milhões de libras esterlinas em cereaes, de quantos homens precisaríamos, de quantos vagões e vapores para carrega-los e descarrega-los, acondiciona-los, exporta-los? Quanto capital teríamos de empregar em terras, amanho dellas, sementes, usinas, combustivel, colheita, animaes e machinas? Tudo nos diz que não temos motivos para deixar de produzir borracha, contanto que o façamos em condições a aceitar a concorrencia que se antepõe ao nosso futuro. (CORDEIRO, 1920, p. 94)

Cordeiro (1920), como se vê, fez um diagnóstico pessimista da economia paraense da virada do século XIX para o XX. Para ele, a elevada demanda internacional por produtos oriundos do extrativismo, gerava um cenário de muitas dificuldades. É que com a população diminuta, a produção propendia para o produto que dava mais dinheiro na ocasião, no caso em questão a borracha. Além de citar a dificuldade de consolidar o comércio, Cordeiro (1920) fala que na Amazônia

a população é instável e não se radica facilmente ao solo. Nem só por efeito de revoluções e epidemias, as crises actuam fortemente sobre as populações, e se a alta borracha e a baixa do câmbio trazem maior volume ao commercio e maiores renda ao Estado, concorrem largamente para o exodo dos que aqui se achavam porque não podiam ir para a sua terra (CORDEIRO, 1920, 147).

76 PROVÍNCIA DO PARÁ Relatório com que o Excelentíssimo Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho abriu a 2ª sessão da 20ª Legislatura, Assembléia Legislativa da Província do Pará, em 15 de fevereiro de 1877.

Sarges (2010) observou que a economia da borracha gerou duas classes. A primeira era a elite dominante, composta por “homens políticos e burocratas nacionais, comerciantes portugueses, profissionais liberais, geralmente de famílias ricas e oriundos das universidades europeias” (SARGES, 2010, p. 125). Por outro lado, a autora diz que as construções de obras públicas demandou mão de obra que empregaria a camada pobre, composta por alfaiates, relojoeiros, marceneiros, entre outros.

Cordeiro (1920) conta que os primeiros anos do século XX foram marcados pelo encarecimento da vida no Pará, sempre que uma oscilação no câmbio se fazia significativa, “expelindo o braço trabalhador, tornado o commercio da Amazonia não mais um negócio, mas uma verdadeira roleta” (CORDEIRO, 1920, p. 153). O governo acabava absorvendo os lucros do comércio com altos impostos. Com esse cenário negativo, ele aponta que muitos comentaristas já previam a acentuada crise econômica que viria a partir de 1912, bem antes. Segundo ele “desde 1897 que os espíritos clarividentes anteviam a ‘debacle’” (CORDEIRO, 1920, p. 164). Uma das questões centrais era o desequilíbrio entre a necessidade por produtos e a incipiente indústria local. Isso gerava uma grande necessidade de importação. Assim, a situação dos trabalhadores do final do século XIX era dramática.

Os salários se tornaram insuficientes, as greves sucessivas, sob um regime de revolta interna que desde a proclamação da República perdurou sempre na Capital e no interior. As indústrias para não pararem aumentavam sempre os salários. Uma cosinheira ganhava de 80 a 120\$ e os alugueis de casas eram tão elevados que dificilmente se encontrava uma casinha de duas janelas por menos de 300 a 350\$. Os productos nacionaes, bem como os machinismos e todos os materiaes importados, subiam a preços exagerados, correndo tudo por conta da borracha que ia já decahindo da situação primitiva...(CORDEIRO, 1920, p. 165 e 166).

Apesar de condições desfavoráveis aos trabalhadores, Cordeiro (1920) conta que estes eram tratados de forma negativa nas mensagens do governo. Além disso, o início do século XX foi marcado pela falta de pagamentos por parte do Estado e da prefeitura da capital e com comércio aviador em sérias dificuldades, oprimido pela potência dos exportadores. A constante queda de receita do Estado entre 1911 e 1914 impôs ao governo a necessidade de vários empréstimos como conta Cordeiro (1920).

O autor lamenta ainda as condições gerais da sociedade paraense que estaria fadada, segundo ele, a não se beneficiar da riqueza da borracha. Ele apontou entre os

motivos disso a propensão ao imediatismo, ao lucro fácil e ao gozo irrefletido da riqueza. Nesse sentido, quando a crise se instalou com a queda do preço da borracha amazônica no mercado internacional, a desordem tornou-se geral. Como homem de sua época, Cordeiro (1920) fez uma análise conservadora do quadro, apontando a falta do espírito de sociedade e de família como as causas para o débil liberalismo da borracha:

Mas, o que não resta dúvida é que o espírito geral da sociedade e da família é que contribue para a expansão das grandes empresas, onde se cria o espírito de iniciativa, o valor do trabalho, a energia para a lucta, para o que se precisa saber para renunciar à vida fácil e ao gozo sem trabalho. O amor ao bem estar sem trabalho, o desenvolvimento da burocracia, a desorganização da família, são actores que podem perturbar a expansão da iniciativa e, conseqüentemente, a criação, a organização de grandes e fortes empresas. O espírito verdadeiramente activo, ordeiro e moralizador, favorece poderosamente e dá energia ao trabalho, vigor ao exito. As riquezas adquiridas por meios indebitos, não são riquezas beneficicas (...) A extracção da borracha entre nós e o aviamentos constituíram sempre uma grande rolêta...onde todos jogavam o seu credito, o seu futuro. Habtuados ao jogo, sempre que um faltava, se buscava outro, baixando até ao bicho...Em tal meio não é possível uma organização séria, de caracter permanente. Tudo é instavel e todos querem se retirar com os bolsos recheados, embora o façam quasi sempre com elles vazios (...) Na massa geral não ha o estimulo, nem uma vontade firme de se fixar ao sólo , cultiva-lo, faze-lo produzir, enriquecer-se pelo labôr contante e contínuo. Os próprios filhos da terra, só pensam em ter alguma cousa para se retirarem...Aglomeram-se na capital, abandonam o interior, onde somente os que vivem nos campos soffrem o rigor do isolamento, e sabem o valor das vias de communição. D'ahi a falta dellas. Entretanto, por isso mesmo, se dá a despopulação dos campos, o descaso dispensado a esses trabalhadores anonymos, que morrem sem assistencia medica ou dos proprios governos. D'ahy resulta o povoamento desordenado e o cultivo do solo ainda em desordem, consequencia da falta de colheitas abundantes (CORDEIRO, 1920, p. 249, 250 e 251).

Além de Cordeiro (1920), Santos (1980) também mostrou que o comércio e as contas públicas em Belém conheceram forte crise na borracha bem antes de 1912. Momentos igualmente dramáticos foram sentidos desde a virada entre os séculos XIX e XX. Naquele momento, Santos (1980) aponta que uma crise em países da vanguarda do capitalismo diminuiu drasticamente a demanda por borracha. Além disso, no plano nacional, o presidente Campos Sales tentava conter uma hiperinflação e fazia mudanças no câmbio. Esses dois fatores resultaram em redução dos preços dos produtos regionais. Em Belém, pelo menos dois bancos faliram e o restante teve suas reservas diminuídas. Além disso, houve uma quebra deirada no comércio.

Foram extintas quatro companhias de seguro; faliram inúmeras casas comerciais. O número de moratórias e concordatas foi estimado em 240 e os prejuízos da praça de Belém calculados entre 70.000 e 140.000 contos (...). Os esforços empreendidos pelo governador paraense Paes de Carvalho mostraram-se quase vãos; as finanças governamentais desequilibraram-se ainda mais, e o governo posterior (Augusto Montenegro) anunciou ter que partir para empréstimos externos. (SANTOS, 1980, p. 210)

Essa crise foi dura e permaneceu até 1908. Depois disso, porém, Santos (1980) conta que entre 1909 e 1910 as indústrias dos Estados Unidos e Europa voltaram a demandar muita borracha, e também ali observou-se elevação dos preços desse produto. Nesse cenário, o otimismo retornou ao comércio de Belém e parecia que o susto de poucos anos antes não passava de mais uma das diversas oscilações ligadas à economia da borracha. Ocorre, porém, que após intensos estudos e combate de problemas fitossanitários, a produção de borracha na Ásia cresceu absurdamente nos 10 anos iniciais do século XX e se mostrou muito mais vantajosa para os mercados consumidores internacionais, o que acabaria com a atratividade da produção amazônica centrada no regime do extrativismo e do aviamento.

O fenômeno asiático é que a produção subiu de 3.000 quilos em 1900 para acima de 28.000.000 de quilos em 1912. No ano seguinte, ultrapassou de muito a produção brasileira, com quase 48 milhões. No subsequente, passou à frente, por mais da metade da produção somada do Brasil, África e América Central, com 71 milhões de quilos. Em mais um ano apenas de atividade alcançou 68% da produção mundial; e em 1919, já definitivamente marginalizada a Amazônia, esse percentual se elevou a 90% (SANTOS, 1980, p. 237)

Esse crescimento da produtividade da borracha na Ásia seria o tiro de misericórdia a economia do látex amazônica que já demonstrava fragilidades. Esse fato provocou mudanças na composição da mão de obra local. Todo aquele contingente de imigrantes começou a ir embora do Pará.

Todo mundo tem pressa, todos querem sahir, todos querem ir embora...e marchamos para o desconhecido, para o imprevisito, para uma crise commercial, para uma crise monetaria, para uma crise de salarios, que fatalmente revolucionará o paiz, entre nós expellirá o trabalhador que ainda se não fixou ao sólo, pois nada mais é o sergingueiro na Amazonia do que o trabalhador que busca dinheiro para manutenção da sua família que lá ficou no Maranhão, no Piauihy, no Ceará, no Rio Grande do Norte, para onde regressará amanhã o

depois, daqui a um anno, a dois, a trez, quando puder (CORDEIRO, 1920, p. 191 e 192)

Para se ter uma ideia da dimensão da crise, Penteadó (1968a) conta que em 1910 a exportação de borracha gerou 134.958 contos de réis. Já em 1913 não chegou a 70 mil. Sarges (2010) informou que o prestígio das famílias instaladas com base no aviamento da borracha começou a deslocar-se para “os grandes comerciantes de castanha e da extração de madeira, embora os pecuaristas latifundiários marajoaras tenham acentuado sua influência sobre a administração republicana” (SARGES, 2010, p.138).

Essa falência da economia do látex não poderia ter sido pior para o Centro Comercial de Belém, área da que tinha os imóveis mais valorizados da cidade. Como já se disse antes, no período colonial, o desenvolvimento do Centro comercial se deu em torno da rua Conselheiro João Alfredo (chamada inicialmente de Rua dos Mercadores e de rua da Cadeia no século XVIII). Para se ter uma ideia do desastre econômico que se abateu sobre Belém em 1913, Santos (1980) conta que Paul Le Cointe observou falências na capital que:

alcançariam o valor de 100.000.000 de francos (59.524 contos) e que boa parte do passivo, 20.000.000 de francos (11.905 contos), representava débitos com o Banco do Brasil. Isto no ano de 1913. O deputado Luciano Pereira diria, no entanto, que as perdas do Banco do Brasil tinham sido de 35.000 contos, o que nos leva a suspeitar de um passivo ajuizado na Comarca de Belém da ordem de 175.000 contos. Inúmeras falências e concordatas devem ter escapado à Justiça, porque o sistema inteiro do aviamento fora abalado, repercutindo a crise por todo o interior da Amazônia, onde a cobrança de contas pendentes se tornava praticamente impossível ou grandemente difícil. “Nesse calamitoso ano (de 1913)”, dizia um relatório da Associação Comercial do Pará, “desapareceram quase todas as mais antigas firmas da praça de Belém. Os nossos estabelecimentos de crédito, impotentes para socorrê-las foram forçados a limitarem suas operações (SANTOS, 1980, p. 237 e 238).

Apesar da ausência de estudos sobre esse período inicial de crise da borracha, Santos (1980) imagina que deve ter sido muito difícil a situação dos trabalhadores que viviam da frota fluvial, que se considerava a maior do mundo com “26.300 toneladas de capacidade, e que, representava, ao custo histórico, £ 1.055.000, agora com os vapores desocupados, os cascos enterrados na lama das margens, as tripulações desembarcadas à falta de serviço” (SANTOS, 1980, p. 239). O autor indica que as dívidas interna e externa do Pará aumentaram rapidamente com a crise. A receita que era de 20.255 contos em 1910, reduziu-se a 8.887 em 1915 e a 8.517 em 1920. Os problemas não

tardaram a chegar no pagamento do funcionalismo. Em 1914, com a Primeira Guerra Mundial, a situação piorou. “Em 1917, início do segundo mandato de Lauro Sodré, a dívida flutuante paraense incluía vencimentos atrasados de 1910 a 1916, e contas de fornecedores de 1909 a 1916, algumas, porém, remontando a 1901 e 1900 (SANTOS, 1980, p. 242).

A situação de crise, segundo Santos (1980) só não resultou em insurreições generalizadas porque as populações regionais já eram pobres antes do colapso. Ele afirma ainda que a mão de obra nordestina também retornou em massa para as zonas de origem, o que aliviou a pressão sobre os alimentos e utilidades essenciais à vida. O outro fato que amenizou a situação foi que a agricultura absorveu aqueles que perderam a opção do extrativismo da borracha. Santos (1980) ainda fala das atividades não-monetizadas como partes da pesca, da caça e da coleta de frutos comestíveis. Essas, aliás, são típicas da trajetória dos camponeses-caboclos que falamos nesta tese. Penteado (1968a), por sua vez, cita Ourique (1908)<sup>77</sup>, que afirmou que a situação difícil foi minimizada pela força do Porto da cidade até 1920. Theodoro Braga (1916)<sup>78</sup> também reforçou a ideia de que a decadência ainda demorou a chegar a Belém.

Porém Santos (1980) alertou que um grupo sentiu a crise da borracha imediatamente com muita intensidade: os mais ligados ao mercado e à vida urbana. “O setor terciário – refúgio tradicional do subemprego nas cidades pobres – passou a receber maior parcela da população ativa” (SANTOS, 1980, p. 278). O cenário era de indústria reduzindo o volume de empregos e funcionários públicos com vencimentos atrasados. Ali observou-se ainda o aumento dos biscates. O número de habitantes da cidade aumentou gerando urgência alimentar. Por isso o poder público cuidou das cidades que geravam abastecimento da capital como as da zona bragantina, no nordeste do estado e Marajó.

A renda interna per capita, que atingira 362 dólares em 1885, regredira a 74 dólares em 1920, inferior à de 1850, quando apenas se iniciara o crescimento da economia gomífera. Uma coisa parece certa todavia: a renda per capita de 1920 era mais própria, no sentido de que, mais próxima da renda intra-regional, pertencia predominantemente a populações da região. (SANTOS, 1980, p. 279).

77 OURIQUE, Jacques. O Estado do Pará na exposição de 1908. Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1908.

78 BRAGA, Theodoro. Guia do Estado do Pará. Belém: Typographia do Instituto Lauro Sodré, 1916

Mesmo diante da crise, Belém cresceu. Citando Braga (1916), Penteado (1968a) conta que no início do século XX Belém podia ser dividida em três bairros:

O da cidade velha, muito tranquilo, conservando um ar arcaico; o do comércio, onde é propriamente estabelecido o comércio alto e baixo de todo o gênero, os bancos e os mercados; o da campina, destinado à parte residencial, moderno, que abrange a maior parte da cidade, cercado por assim dizer, os outros dois bairros. (BRAGA, 1916, *apud* PENTEADO, 1968a, p. 157)

Mesmo tendo escrito após a crise de 1912, Penteado (1968a) observa que Braga (1916), fez um relato ainda muito positivo das ruas do comércio. “O elegante boulevard da República; a rua Conselheiro João Alfredo, principal artéria elegante do comércio a retalho (...); a avenida 15 de agosto, em construção na época e que era considerada como destinada a ser, no futuro, a mais bela e majestosa avenida urbana” (BRAGA, 1916, *apud* PENTEADO, 1968a, p. 157). Braga (1916) registrou que o centro bancário de Belém se desenvolveu em torno da rua 15 de Novembro, assim como a maioria das companhias seguradoras ali se achavam. Já na Av. 15 de agosto e Praça da República continham os melhores cafés da cidade. Quanto às livrarias, todas ficavam na rua conselheiro João Alfredo.

Mesmo após a crise da borracha, Braga (1916) observou que naquele início de século XX, o Centro Comercial também dispunha de belos prédios de arquitetura francesa que atualizavam os belenenses sobre o que era considerado moda na época:

Cidade que acompanha *pari-passu* todo o evoluir da civilização europeia, em contacto semanal com os centros elegantes do mundo, Belém não podia deixar de ter um empório de cousas frívolas, mas indispensáveis que o requinte mundano exige. Assim, para o sexo gentil ha estabelecimentos commerciaes, onde a mulher encontrará tudo do que deseja e entre elles, notam-se: Paris n’America, *Bon Marché*, Formosa Paraense, Restauração, a Africana, Casa Guerra, Bazar Paraense e casas exclusivamente de moda e chapéus como: *Maison Française*, de madame Russo e outras. Para homens ha notadamente os estabelecimentos de alfaiates, como Alfaiataria Republicana, Casa Ramos, O 22, O Pinto camisarias, Casa Bahiana, Cruz, Central, etc. (BRAGA, 1916, p.110).

Como se vê pelos relatos de Braga (1916), estava-se longe de descrever uma cidade decadente. Nos termos desse autor, Belém era uma “cidade em rejuvenescimento” entre 1915 e 1920.

A capital paraense vivia uma fase de relativo progresso, na qual ainda continuavam a abrir-se bancos (...) Nas suas ruas mais centrais havia engraxadores que preparavam com cuidado, sobretudo, os sapatos de lona branca muito usados em Belém: esse serviço era feito exclusivamente por italianos, com uma perícia e limpeza conhecidas nas equinas ficavam postados carregadores na maioria constituída de portugueses, que executavam seus serviços de modo satisfatório. (BRAGA 1916, *apud* PENTEADO, 1968a, 160).

Em 1919, Belém possuía cerca de 200.00 habitantes. Por volta dessa época, Le Cointe (1922)<sup>79</sup> observou que a capital paraense estava longe de apresentar sinais explícitos de uma cidade decadente:

cortada por largas avenidas, algumas das quais já estão pavimentadas e ladeadas por arcos, ao longo das quais se erguem construções melhores, às vezes confortáveis e até luxuosas, rodeadas de jardins; excelentes bondes elétricos circulam pela cidade em todas as direções (...) a água canalizada, é colocada em maior servidão à disposição dos moradores: a iluminação elétrica, muito brilhante mesmo em certos pontos, chega as ruas longe do centro (...) o velho quartel e o cais (...) que cobriam a margem do rio foram substituídos por largos cais e docas equipados com equipamentos e instalações avançadas para o manuseio de mercadorias, eram separados por um grande boulevard que se tornou, depois do crescimento das árvores que o limitam, o lugar favorito de passeio da população à procura da brisa revigorante. (LE COINTE, 1922, p. 54).

Penteado (1968) alerta, porém, que apesar de traçar um aspecto geral positivo, Le Cointe (1922) observou que a falta de conclusão do cais da cidade, fazia que na maré baixa Belém deixasse à mostra “sua lama suja, misturada com detritos de todos os tipos, fermentada ao sol e constituindo focos permanentes de infecção” (LE COINTE, 1922, p. 54). Saneamento, aliás, era um problema crônico da capital paraense nesses últimos anos da década de 1910 segundo o francês, já que em Belém havia “má qualidade na água potável, na limpeza pública e na rede de esgoto” (LE COINTE, 1922, p.76)

Penteado (1968a) afirma que apesar do fim do ciclo da borracha, do ponto de vista funcional, a cidade ainda mantinha um comércio vigoroso situado junto às margens da baía do Guajará. A partir de Le Cointe (1922), ele observou que o Centro Comercial de Belém podia ser subdividido em três zonas, paralelas:

a do comércio de exportação, no Boulevard da República, junto ao cais; a do comércio de importação, ocupando a rua 15 de Novembro, onde se achavam também o cento financeiro da cidade; e a do comércio varejista, concentrado nas ruas Conselheiro João Alfredo e seu prolongamento, a rua Santo Antônio” (LE COINTE, 1922, p. 56).

79 LE COINTE, Paul. L'Amazonie Brésilienne. Le pays – ses habitants Ses ressources, notes et statistiques jusq'en 1920. Paris: Augustin Challamel Éditeur, 1922.

Le Cointe (1922) fez ainda uma preciosa descrição do ambiente de vendas e agitação política nas ruas João Alfredo/Santo Antonio, que ele identificou como a terceira zona do comércio da capital:

a mais pitoresca, devido à natureza variada das lojas que a cercam, todas elas, com algumas exceções, são verdadeiros bazares em que chefes e balconistas, em mangas de camisa, exibem na frente dos clientes as mercadorias, as mais diversificadas, para a multidão heterogênea. Por uma grande parte de seu comprimento, a rua é muito rudimentar e, ao acaso, invadida por destroços que ocupam quase toda a área. Sob estas condições, não há necessidade de uma grande multidão produzir um congestionamento constante ainda mais agravado pelo hábito inveterado que os usuários têm de parar em todas as interseções, em detrimento do espaço já tão restrito reservado para a circulação, grupos compactos onde, ao som do gramofone inevitável, as novas políticas do dia são debatidas com entusiasmo. (LE COINTE, 1922, p. 54 e 55)

Mas além dos trabalhadores das lojas, ele dá um retrato interessante dos modos de vestir dos trabalhadores de rua da época, tão importantes para esta tese.

as mulheres negras brilhantes retornando do mercado, com suas cestas de produtos bem equilibrados na cabeça (...) senhoras de pele escura (...), de vestidos leves com o brilho escuro de seus cabelos bonitos, seus olhos negros, deixando para trás a atmosfera saturada de aromas inebriantes: os funcionários públicos, muito ansiosos de "respeitabilidade", vestiam casaco de cintura apertada, pescoço estrangulado por um grande colarinho, apesar da temperatura de forno (...) burguesa valente em colete branco impecável, barrado com uma pesada corrente de ouro sobrecarregado com encantos, funcionários e comerciantes de jaquetas simples (...) de sapatos amarelos e chapéu de palha; (...) E pela manhã, (...) aparece ocasionalmente um negociante de leite empurrando 2 ou 3 vacas magras na rua diante da casa de cada cliente (LE COINTE, 1920, p. 164 e 165)

Penteado (1968a), a partir dos relatos de Le Cointe (1922), afirma que no final dos anos de 1910, as atividades comerciais se desenvolviam quase todas no Centro Comercial do bairro da Campina. Ai se concentravam casa de câmbio, farmácias, escritórios de advogados, consultórios médicos, escritórios de engenharia e os principais guarda-livros. Tratava-se, na verdade, de um espaço quase exclusivo de comércio, com quase nenhuma opção de moradia.

muito poucos apartamentos têm sua própria acomodação ao lado de seu escritório ou loja. Após o fechamento destes, às 6 horas da tarde, a maioria retorna por ruas de bondes e longas e largas avenidas de novos bairros onde cada família vive em uma pequena casa, mas completamente independente de seus vizinhos, e muitas vezes cercada por um pequeno jardim (LE COINTE, 1922, p. 57)

Segundo Penteado (1968a) Belém ainda continuava a ser um centro cultural de grande importância no início do século XX, graças às escolas, biblioteca pública, museus e teatros. Além disso, ele conta que a colônia europeia da cidade se reunia no *terrace* do Grande hotel e Café da Paz para manter suas tradições. Na virada dos anos de 1920 para 1930, Penteado (1968a) afirmou que o Centro Comercial passou por uma fase de resistência ou “heróica”. A rua João Alfredo, segundo ele, permanecia sendo a grande via do comércio varejista.

sobretudo com suas lojas de fazendas, armarinhos, sapatarias, moda, etc. Já os altos dos edifícios abrigavam escritórios de advogados e consultórios de médicos dentistas. Seu prolongamento, a rua de Santo Antônio, mantinha-se com estas características acrescidas de um grande número de escritórios de representantes comerciais, de casas de exportação e os seus primeiros consultórios dentários; sua função se explicava pela proximidade da zona portuária de Belém (PENTEADO, 1968a, p. 166).

Já a rua 15 de novembro:

era ocupada por um grande número de casas importadoras e escritórios de consignações e representações guarda-livros, etc.: nela se encontram os principais estabelecimentos de crédito que a cidade possuía. Sua continuação após o largo Visconde do Rio Branco (ant. largo das Mercês), que formava a Gaspar Viana, era caracterizada pela presença de algumas pequenas fábricas (cigarros, malas, etc) colocadas junto a uma ou duas tipografias, que se perdiam entre os representantes comerciais e casas aviadoras (PENTEADO, 1968, p. 166).

O Boulevard da República (atual Castilho França), situado em frente ao porto, “estava intimamente ligado ao grosso comércio de exportação de borracha, cacau, peles, madeiras, etc, possuindo também as repartições públicas ligadas a estas atividades”. (PENTEADO, 1968a, p.166)

O comércio se estendia também pelas ruas 13 de Maio e Manoel Barata;

na primeira, apareciam casas ligadas a transações com guaraná, couros, peles, madeiras, entremeadas com pequenas oficinas de reparação e concertos, casa de penhores, tabeliães e cartórios, alfaiatarias, colchoarias e alguns consultórios médicos e escritórios de advocacia. Na segunda, algumas casas e modas, mercearias, pensões, um ou outro dentista; ainda sem haver continuidade, separados uns dos outros por residências, a rua, possuía dois elementos de destaque: a Fábrica Palmeira, traiciona indústria de massas alimentícias, frutas em conserva, biscoitos e pães, e o grande reservatório d’água “Paes de Carvalho”, que deveria servir o bairro comercial de Belém. (PENTEADO, 1968a, p.167)

Mas além desse conjunto movimentado de cinco ruas paralelas, ao cais do porto, havia ainda meia dúzia de travessas; mais estreitas e, que abrigavam casas menos importantes,

tais como escritórios de corretores, bares e cafés, barbeiros, pequenas fábricas de móveis, modestos hotéis e pensões, sedes de cooperativas ou associações de classe de empregados do comércio ou do porto, etc; excepcionalmente, um outro estabelecimento de maior importância poderia ser ali encontrado, ligado ao ramo do vestuário e confecções em geral, e alguns estabelecimentos de crédito junto à rua 15 de Novembro (PENTEADO, 1968a, p.167).

Penteado (1968) alerta, porém, que a decadência de Belém viria nos anos “que se situam entre as duas grandes guerras mundiais, quando chegou, inclusive, a se sentir acentuada decadência demográfica”. Em 1940, disse ele, “a cidade a chegou a ter o mesmo número de habitantes da primeira década do século”. Nessa época, Penteado (1968) conta que a borracha já era o quarto produto exportado a partir de Belém, atrás de castanha, arroz e madeiras.

O geógrafo francês Pierre Gourou<sup>80</sup>, em visita a Belém, em 1948, comentou:

O marasmo de certas atividades (...) aparece o aspecto arruinado das velhas ruas, entre a belíssima catedral e o Arsenal de Marinha, do mesmo modo que na sua limpeza insuficiente, na escassez de energia elétrica, que nem chega para garantir a iluminação nem a tração dos bondes, em oposição ao que se vê nas imediações do Cais, onde os edifícios têm bom aspecto, e no desenvolvimento do aeroporto, que procura restituir a Belém o interesse internacional. (GOUROU, 1960 p. 19).

Para Gourou (1960), Belém era “poderoso mercado de consumo”. A cidade vivia da região que tinha criado em torno de si. Ele considerava que o futuro seria de crescimento, mas se mostrava preocupado com a insuficiência de seu desenvolvimento industrial.

A primeira visita de Penteado a Belém se deu em 1948. Naquele ano, o autor descreveu que a cidade possuía duas grandes áreas funcionais: a comercial e a residencial:

Eram bem nítidos os limites que existiam entre elas, assim como a presença de um centro comercial representado pelo bairro do Comércio, cujo ritmo de vida pulsava como o coração de Belém, passando de um centro ativo, no período diurno, a uma área pavorosamente deserta, durante as noites, que, naquele ano, não eram iluminadas por questões ligadas à falta de equipamento da companhia de luz (PENTEADO, 1968a, p. 180 e 181).

80 GOUROU, Pierre. A região de Belém, em Boletim da Inspeção Regional de Fomento Agrícola no Estado do Pará, ano X, nº único. Belém, 1960.

Neste ano, o autor trouxe um relato detalhado de toda a zona comercial de Belém:

a) o velho centro, com seus “velhos edifícios, becos, e vielas, sem arborização de espécie alguma, onde se contratavam as principais lojas e armazéns de Belém, o comércio de miudezas em geral e também vários escritórios. b) o Ver-o-Peso, tão característico de Belém, mercado estabelecido ao ar livre, junto a uma espécie de pequeno cais, onde atracam embarcações a vela (vigilegas); sua extensão para o norte formava o chamado Mercado da Praia, no qual se esparramavam pelo chão, em um enorme caos, mercadorias dos mais variados tipos e procedências. Verduras, frutas (bananas), cuias, moringas, paneiros de carvão, paneiros de farinha, chapéus da palha, panelas e outros utensílios de latão...; também nos despertaram a atenção os tabuleiros pertencentes a vendedores de água de cheiro, roupas, pães, sapatos, quinquilharias, etc. Enfim, tudo ali é comércio, só comércio. c) a zona portuária, ao norte do Mercado da Praia, com seu cais, armazéns e equipamento muito razoável; d) o novo centro, que correspondia praticamente à avenida 15 de Agosto, a grande artéria da Nova Belém do Pará, avenida larga, moderna, nela já existia uma pequena série de arranha-céus e se encontravam os melhores hotéis, os escritórios das grandes companhias de navegação, algumas repartições públicas e vários consulados de repúblicas andinas; também notamos como já começavam a surgir, ao longo dessa avenida, bares, cafés e restaurantes e algumas casas comerciais mais requintadas. (PENTEADO, 1949, p. 63 a 65 *apud* PENTEADO, 1968a, p.181)

Curioso notar que mesmo depois de intensa urbanização na virada dos séculos XIX e XX, a Campina manteve-se como ambiente “*outsider*”, como nos diz Castro (2007). Apesar da “requalificação”, a porção mais antiga do bairro, ou seja, o Centro Comercial, passou a figurar como um desafio à “moral conservadora”. Isso se expressaria, segundo o autor, na concentração de casas noturnas, bilhares, cafés, restaurantes, teatros, mas, principalmente devido a zona do meretrício, lugar da boêmia e das primeiras escolas de samba. Com a decadência econômica de Belém, Penteado (1968a) também confirma essa impressão “*outsider*” do bairro, no fim dos anos de 1940:

O que era bem típico dessa época, é que a zona comercial ainda muito restrita às velhas ruas do bairro do comércio, em cuja periferia se fazia sentir a deterioração urbana: casa onde se jogava abertamente, frequentadas por menores de idade (engraxates e jornaleiros, por exemplo), casas suspeitas e pensões alegres, casas de cômodos, entremeadas com pequenas oficinas, etc. (PENTEADO, 1968, p. 181)

Esse período da Belém Pós-guerra, aliás, foi descrito por Amaral Filho (2002). Segundo ele, em 1947 havia “crise de produção, inflação, carestia, desemprego e ausência de investimentos públicos e privados” (AMARAL FILHO, 2002, p. 31), Além disso, havia grande incidência de tuberculose, diretamente associada às condições de

vida. Como a pobreza nas áreas rurais também era grande, Amaral Filho (2002) conta que muitos migraram para a capital. Foram tempos difíceis, com crise no abastecimento de gêneros alimentícios, como o racionamento de carne.

Ainda segundo o autor, nenhuma área marginal foi mais representativa no pós-guerra no mundo dos marginais de Belém do que a Zona do Meretrício, em pleno centro comercial da cidade. A proximidade com o porto fazia com que a atividade tivesse como público-alvo os estivadores, marinheiros e migrantes.

O ponto de convergência dos marginais era um quadrilátero limitado pelas travessas Padre Prudêncio, General Gurjão, Riachuelo e 1º de Março. Após a Segunda Guerra Mundial, a cidade ficou repleta de migrantes vindos principalmente do Nordeste brasileiro. Sem alternativas de emprego ou local para morar, muitas mulheres optaram pelo caminho da prostituição, trabalhando e residindo na Zona do Meretrício. (AMARAL FILHO, 2002, p. 35 e 36).

Além da zona do meretrício, Amaral Filho (2002) afirma que nesses anos de 1940 e 1950 havia nessa área as chamadas “pensões alegres”, habitações coletivas onde havia prostituição e frequentemente aconteciam desentendimentos por cobrança de preços abusivos nos alugueis a operários de fábricas.

A situação de pobreza se tornaria ainda mais dramática com a migração estimulada rumo a Belém em 1942, por ocasião dos esforços de dotar os norte-americanos de borracha, impedidos que estavam de acessar as plantações na Ásia sob domínio japonês. Foi neste contexto que a “Comissão Administrativa do Encaminhamento de Trabalhadores para a Amazônia (CAETA) transferiu 32 mil trabalhadores para a capital paraense, que junto com seus pares totalizavam 48 mil almas” (MAHAR, 1978, p. 13 *apud* AMARAL FILHO, 2002, p. 68). Com o fim desse período atípico de migração estimulada, muitos desses que vieram para a capital não conseguiram empregos. Alguns tiveram que recorrer à mendicância, ao contrabando e à jogatina, especialmente na Zona do Meretrício.

Vale dizer que desde o declínio do preço da borracha, os gestores do município de Belém passaram a se encontrar em uma situação de extrema dificuldade, já que haviam contraído empréstimos vultosos no exterior para a urbanização da cidade, com parcelas a serem pagas nos anos seguintes. Com a crise econômica veio à tona também um sentimento de descrença no projeto emancipador da modernidade. Assim, todo aquele esforço de incutir a adesão a um modo de vida burguês nos moradores de Belém

começaria a perder grande parte de seu apelo. Desde aquele período, as elites locais começaram a perceber que a Amazônia deixaria de se beneficiar das conquistas do capitalismo internacional, para voltar a ser uma região periférica do sistema.

Como nos lembra Castro (2005), no plano intelectual, começou a ganhar força, desde os anos de 1930, uma nova interpretação da identidade amazônica, a partir de escritores/jornalistas que engendram um modernismo regionalista que provocou um repensar sobre a presença das práticas ligadas às classes populares na cidade de Belém. São exemplos desse processo as obras de autores como Dalcídio Jurandir (1909-1979), Bruno de Menezes (1893-1963) e Eneida de Moraes (1903-1971). Juntos “eles procuraram encontrar as fontes populares dessa identidade, estivesse ela nas referências caboclas, indígenas ou africanas da cultura local”. Como nos diz Castro (2005), a geração de Bruno de Menezes instituiu e ocupou novos espaços culturais:

o botequim das proximidades das redações de jornal ou do subúrbio, o arraial de boi-bumbá, o terreiro de umbanda e candomblé, a festa de rua. Ficaram conhecidos por a geração do « Peixe-frito », termo com o qual se evoca sua simplicidade. Desprezam solenemente os hábitos europeus e os excessos ridículos do ciclo do látex, são marcados pelos discursos socialista e comunista e desejam, antes de tudo o mais, *dizer a verdade*, revelar a verdade, encontrar as referências do mundo despindo-as em sua verdade semântica, cultural, ideológica, social. Dessa maneira, confrontando a roupagem européia a um realismo anti-determinista, começa a se delinear a « identidade » amazônica tematizada por gerações seguintes. (CASTRO, 2005, p. 6)

Assim, um duplo movimento - consolidação de uma elite local sem vínculos fortes com o capital internacional e emergência e valorização do modo de vida das classes populares - ganhou força por todas as décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950. Esses fatos foram determinantes para um contexto de maior tolerância à presença dos trabalhadores de rua. Desde então, as características da economia da capital paraense se modificaram, passando a ter um ritmo de urbanização mais lento, já que o poder público não possuía mais os excedentes do ciclo da borracha.

Essa nova realidade seria sentida pelas disposições do Código de Posturas de Belém de 1950, instituído pela Lei 1.136, de 14 de agosto, na administração do prefeito Waldir Bouhid. Neste documento se percebe claramente que se o poder público continuava tentando ordenar o uso do espaço público, isso não se fazia mais à custa de uma repressão contundente. Exemplo disso é que ao contrário das posturas da virada do século XIX para o XX, o Código de 1950 não previa prisão, mas multas e obrigação de

desfazer o mal causado. Vale destacar que já aqui surge a possibilidade do autuado poder se defender e até ser inocentado.

Na prática, as infrações ao documento passam a ser cada vez mais toleradas e este deixou de ser um elemento central na gestão da cidade, como fora na era Lemos, por exemplo. Em resumo, se diria que a questão do trabalho em lugares públicos não era mais tratada como caso de polícia na década de 1950. A preocupação com o ordenamento continuava, mas em outros termos. No artigo 57, o código proibia que se conduzissem quaisquer volumes à cabeça, por cima das calçadas e passeios de logradouros públicos; que qualquer pessoa pudesse sentar-se ou deitar-se no chão das vias públicas; que, conduzisse sobre os passeios carrinhos de mão, carregados ou não. Também era proibido conservar-se parado nas vias públicas de maneira a impedir o trânsito. Essas regras atrapalhavam a vida dos trabalhadores de rua da época, que vendiam doces e salgados ou mesmo das lavadeiras, com suas trouxas de roupas na cabeça. Aos infratores era aplicada multa de Cr\$ 30,00, elevada ao dobro nos casos de reincidências. Ainda nesse sentido, o artigo 140 proibia armar quiosques ou barraquinhas nas vias públicas, sem licença da prefeitura, com multa de Cr\$ 50,00 a Cr\$ 500, elevadas ao dobro no caso de reincidências.

Amaral Filho (2002) conta que o resultado dessa política eram conflitos constantes entre esses trabalhadores e a lei pelo “bom funcionamento da ordem”. Tratava-se de afastar as figuras indesejadas do centro da cidade. As pessoas encontradas a mendigar nas vias públicas eram recolhidas as instituições próprias. Em resumo, este cenário reflete a crise da modernidade belenense,

com aguçamento das desigualdades sociais, dos conflitos e dos problemas sociais, pela estagnação econômica e pela utilização, por parte dos privilegiados da ordem social local, dos mais variados artifícios para controlar e manter apartada, segregada do seu convívio direto, de seus lugares de distração, passeio, lazer e residência, as camadas populares, os marginais da cidade. Tais características marcam a modernidade belenense até os dias de hoje. (PIRES, 2008, p.134)

#### **4.5 Transformações e disputas por espaço no Centro Comercial de Belém**

Pires (2008) alerta que de 1920 a 1940 a população belenense caiu 12,72%. Mas na segunda metade do século XX, após a inserção da região na nova ordem capitalista

internacional, há novo crescimento populacional. De 1950 a 1960 ocorre incremento de 57,7% da população. De 1960 a 1980, quando há integração ao Brasil por meio de rodovias, o crescimento chega a 132%. A partir de 1980 ela cresce menos. Em 10 anos chega a 33,36%. De 1990 a 2000 aumenta somente 2,9%. De 2000 a 2007 (a dissertação de Pires é de 2008) o crescimento estava em 10%.

Um dado importante é que “68,28% da população migrante que chegou a Belém na década de 1970 era originária do interior do próprio estado do Pará” (RODRIGUES CORRÊA, 1989, *apud* PIRES, 2008, p.148). Essa migração do interior pôde ser comprovada em entrevista realizada por nossa pesquisa com o camelô Ilson Pacheco. Em 2016, ele atuava na rua João Alfredo, próximo da avenida Portugal, em barraca móvel. Vendia meias e caramelos. Nascido em Cachoeira do Arari, em 1946, no arquipélago do Marajó, ele começou a trabalhar no Centro Comercial de Belém em 1964, “no ano da revolução”, em suas palavras. A situação de Pacheco ilustra bem aquilo que esta tese afirma sobre a trajetória de camponeses-caboclos que se tornaram camelôs. Nascido em família de seis irmãos, todos vieram para Belém. Ele estudou até a quinta série quando parou para trabalhar.

- Por que o senhor se tornou camelô?
- Porque eu, quando eu vim pra cá, eu achava tão bonito aquele pessoal trabalhando no Ver-o-Peso. Aí eu cheguei próximo e continuei o trabalho. Eu achei bom.
- Pro senhor era mais fácil porque não tinha muito estudo?
- Eu não liguei muito pra isso, pra estudar. Eu queria mais trabalhar.
- Seus pais diziam que era pra estudar?
- Não. Família pobre, do interior, sabe como é...
- Então o senhor atua aqui desde 1964?
- Na zona comercial né, mas eu passei 12 anos trabalhando em uma firma grande aí. Carteira assinada. Fui pagar meu INSS lá. Aí trabalhei de 1979 a 1991 lá. Só vim pra cá quando eu sai de lá, fui indenizado lá. De 1991 pra cá não saí mais daqui.
- Como foi sua experiência em 1964?
- Em 1964 trabalhei ali na Boulevard, como camelô. Eu vendia miudezas. Vendia meia, botão, shortinho de criança. Tinham poucos camelôs. Era só naquela área da Boulevard Castilho França. Ali da galaria, até ali em baixo das mangueiras, na parada do ônibus. Era banca de ambos os lados. Tinha assim gente pra comprar. Vinha do interior para comprar com a gente. Agora ultimamente tá mudado porque no interior já tem lojas grandes, já tem supermercado. Aí fica difícil. Vendia mais pro pessoal do interior.
- O que foi mudando no centro?
- Com essa chegada do pessoal de fora foi colocando barraca e ai foi caindo as vendas. O pessoal do interior foi colocando supermercados, lojas, muita gente já compra pra lá. (PACHECO, 2016)

Esse depoimento ilustra muito bem esse encontro do *habitus* camponês-caboclo na capital. Descreve o elo que ligava os vendedores camelôs aos clientes, algumas vezes também comerciantes que, por sua vez, revendiam os produtos nas cidades do interior. Mas se o migrante camponês-caboclo conseguiu fazer um sistema de alianças no ambiente urbano do Centro Comercial de Belém, ele também teve que enfrentar a resistência dos lojistas já instalados e das autoridades públicas. Sobre isto, Pires (2014) cita a coluna Crônica da Cidade, do jornal “A Província do Pará”, de 11 de fevereiro de 1950. Ali se lê sobre a criação de uma entidade de varejistas de joias e relógios que tinha como uma das reivindicações cobrar pela repressão dos vendedores ambulantes.

Aqui em Belém verdadeira legião de vendedores ambulantes estão espalhados pela rua João Alfredo e na doca do Ver-o-Peso, com quinquilharias, painéis de alumínio e quanta coisa existe (...) Em nossa capital, de tempos para cá, cresceu de tal maneira o número de ambulantes que alguns botequins e confeitarias da avenida Portugal foram transformados em “bric-à-brac”, colocando o comércio fixo da circunvizinhança num verdadeiro círculo de ferro. (A Província, 1950, *apud* PIRES, 2014, p. 72)

Vale registrar que se da segunda metade do século XIX à primeira metade do século XX a Campina foi o bairro mais populoso de Belém, a sua área antiga conhecida como “Comércio” já começou a registrar decadência desde os anos de 1960 como nos indica Penteado (1968b).

Demograficamente, a circunscrição censitária do “Comércio” está em decadência: 13.824 habitantes em 1950, para 11.671 em 1960; a densidade de população por hectare também decresceu e, muito embora não seja a menor das registradas em 1960, nos diferentes bairros de Belém, o Comércio perdeu, na década de 1950-60, 22,5 habitantes por hectare e deixou de possuir 6,13% da população de Belém (em 1950) para ter somente 3,24% dos habitantes da capital (em 1960), o que se explica como um fenômeno próprio de cidades envelhecidas, que sofrem uma espécie de rejuvenescimento, graças aos esvaziamentos dos centros como áreas residenciais, com o aumento gradativo das casas comerciais, lojas, escritórios, prédios de apartamentos, etc, ganhando em altura, aquilo que não podiam ter numa expansão horizontal, em virtude da valorização dos terrenos destas áreas das cidades. É um fenômeno comum à maioria das cidades do mundo (PENTEADO, 1968b, 224)

Penteado (1968b) observou que apesar da redução no número de habitantes, nos anos de 1960, essa região de Belém ainda era muito valorizada e possuía duas áreas distintas: o centro comercial antigo e o centro comercial novo. Nesse primeiro setor, uma das ruas importantes é a Boulevard Castilhos França, que estava voltada para o comércio

de importação e exportação graças à proximidade com o porto da cidade. Mas assim como no período colonial, no império e já sob a república, a rua mais movimentada do centro antigo continuou sendo a Conselheiro João Alfredo.

Sua principal característica é a diversidade da sua função comercial, essencialmente varejista, com muitos dos melhores estabelecimentos comerciais dedicados à venda de tecidos, confecções para senhoras e cavalheiros, algumas excelentes sapatarias, relojoarias e joalherias, lojas de artigos eletrodomésticos, um ou outro “magazin”, drogeries, óticas, livrarias, umas poucas casas de armarinho e duas lojas especializadas, por tradição, na venda de artigos de cera, notadamente velas, com que atende às solicitações da capital, e sobretudo, das populações do interior, graças à proximidade da Doca do Ver-o-Peso. (PENTEADO, 1968b, p. 233)

Segundo Penteado (1968b), nos anos de 1960, a João Alfredo se manteve como rua de passeio da classe média de Belém que vinha namorar, encontrar amigos e conferir as novidades da moda.

Esta artéria, que se conserva como o centro das atrações dos “belemenses”, tem o trânsito de veículos interrompido aos sábados pela manhã, para que a população possa mais despreocupadamente fazer suas compras; mas, se assim acontece para uns, para outros ela se converte num excelente local de encontro, especialmente depois das 10 horas, quando é animadíssimo o elegante “footing” na João Alfredo: ali se encontram elementos da classe média e alta de Belém, destacando-se, sobretudo, os universitários e outros estudantes, reunidos em grupo, os intelectuais do Pará, professores, médicos, jornalistas, advogados, dentistas, engenheiros, etc, muitas vezes ali retidos por amigos conhecidos ou clientes, quando a caminho do trabalho ou de casa, muitos escolhendo lugares protegidos do sol pela sombra projetada pelos maiores edifícios, ao passo que outros, ao contrário, permanecem prazerosamente nas partes mais ensolaradas da rua. (PENTEADO, 1968b, p. 233).

**Foto 3** – “Footing” na João Alfredo nos anos de 1960.



Foto: Penteado (1968b)

Penteado (1968b) também registrou o movimento nas outras ruas do centro antigo nos anos de 1960. Uma delas é a rua Santo Antonio, prolongamento da João Alfredo. Ela apresentava características semelhantes as da antiga rua dos Mercadores, pela diversidade de estabelecimentos comerciais, mas “já se nota a existência de um comércio menos fino, do qual se destacam duas lojas tradicionais (*Bon Marché* e *Paris N’América*) (...) a própria rua, mais estreita (...) já é por si mesma bastante acanhada”. (PENTEADO, 1968b, p. 233 e 234). O autor também cita as ruas 13 de Maio e Manoel Barata, que ele também identifica como tendo um comércio varejista muito menos fino, e uma série de pequenas oficinas de reparações, tinturarias, pequenas alfaiatarias, lojas de móveis, confecções de roupas, lojas de ferragens, etc. Penteado (1968b) também aponta a

presença nestas duas ruas de cartórios e tabeliães e alguns escritórios de advocacia devido a proximidade com o Fórum, na praça D. Pedro II.

**Foto 4** – Rua Santo Antônio, esquina com P. Vargas nos anos de 1960.



Fonte: Penteado (1968a).

Naquilo que chamou de centro comercial antigo nos anos de 1960, Penteado (1968b) identificou ainda as travessas Sete de setembro e Padre Eutíquio. Sobre a primeira ele descreveu como sendo caracterizada pelas pequenas lojas de amarelinhos e miudezas, barbearias, bares e cafés, escritórios de advocacia e representantes comerciais. Já a segunda, pelo comércio variado de lojas modestas, amarelinhos, alguns relojoeiros e pequenas tipografias. Ainda como parte do centro antigo, ele cita a travessa Campos Sales, com escritórios, corretores e barbearias, bares e cafés, além da Biblioteca, Arquivo Público do Pará e a Capela dos Passos. Outra travessa dessa área é a Frutuoso Guimarães, com comércio variado e mesmo fino, junto ao largo das Mercês. Já a Padre Prudêncio era mais ligada ao comércio varejista. E por fim, Travessa 1º de Março, com predominância de estabelecimentos ligados ao porto. Ele identifica ainda como parte do Centro Comercial antigo o Ver-o-Peso e os mercados próximos.

Em resumo, Penteado (1968b) diz que esse centro antigo de Belém estava em desacordo com o solicitado por uma população que extrapolava Belém, tendo que atender

a Amazônia como um todo. Isso se explicava, segundo o autor, devido a posição geográfica da capital paraense, que comandava todo o vale amazônico. Curioso notar aqui como o centro comercial sempre foi um espaço que deixou os habitantes das ilhas ou dos municípios do interior, em geral, muito mais à vontade, confirmando o que esta tese afirma, ou seja, de que há um encontro desses *habitus* camponês-caboclo e camelô nesta área da cidade.

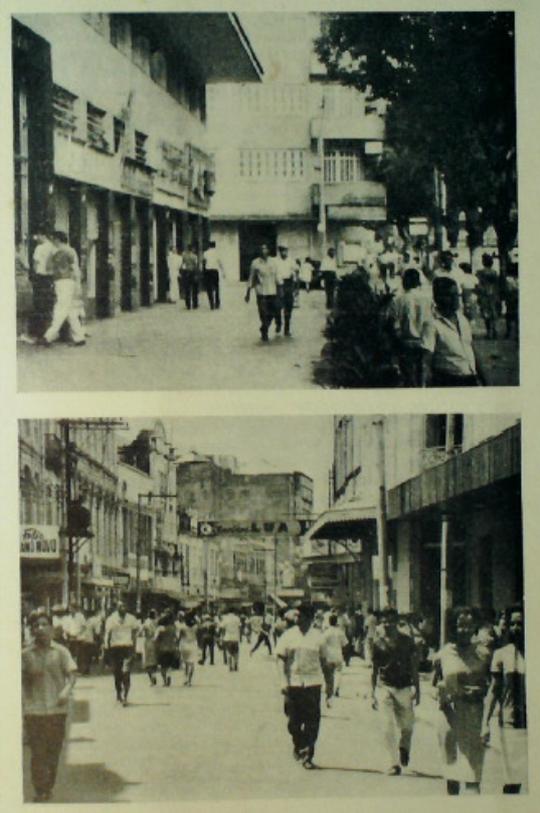
O “ir ao comércio”, tão a gosto dos belemenses, significa, muitas vezes, ir ao mercado de Ferro ou à Feira do Ver-o-Peso; ou ir, também, o Mercado Municipal, pois estas áreas se acham tão intimamente ligadas ao centro comercial antigo, que do ponto de vista geográfico, não resta a menor dúvida de que dêle fazem parte; e é mesmo provável que, para muio caboclos da Amazônia seja esta porção verdadeiramente Central de Belém, já que, acostumados à vida simples das matas e dos campos das várzeas, muitos não se aventuram a sair do perímetro que circunscreve estas áreas do comércio. Ali se pode passar o dia inteiro, pois existe o que comer e beber, não só nas bancas dos mercados como nos bares por vezes muito modestos (verdadeiros botequins), que ocupam os boxes externos dos mercados Municipal e de ferro, além dos tabuleiros das vendedoras ambulantes de tacacá, mingaus, açai, etc; há muita coisa, também, para se ver e ouvir, como estórias, altercações, brigas e, até há poucos anos atrás, um curioso São Benedito, que recebia as orações e oferendas de seus devotos, colocado numa prateleira de um dos bares externos do mercado de Ferro. De tão conhecido que era chegou a originar a Festa de São Benedito da Praia, tão bem narrada por Bruno de Menezes (PENTEADO, 1968b, p. 247)

**Foto 5** - população de origem camponês-cabocla no Ver-o-Peso, em 1948



**Fonte:** Penteado (1968b)

**Foto 6** - P. Vargas, em 1959 (cima), e João Alfredo (baixo), em 1964.



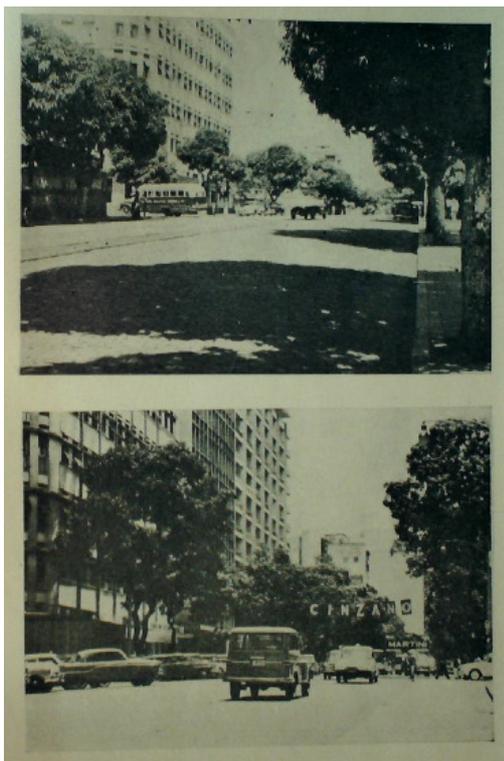
**Fonte:** Penteado (1968b).

Mas além do centro antigo, Penteado (1968b) descreve que nos anos de 1960 já se notava claramente o novo centro comercial de Belém, que se desenvolveu ao longo do eixo delineado pela Av. Presidente Vargas (antiga travessa dos Mirandas e depois 15 de agosto)

Este novo centro guarda funções mais variadas que o centro antigo; ele não é apenas comercial e seu comércio mesmo difere daquele encontrado na área anteriormente estudada. Na função comercial, nota-se, imediatamente, a ausência dos depósitos de atacadistas e dos armazéns de estiva; ainda permanecem, ocupando salas dos edifícios localizados na própria avenida e nas ruas Santo Antonio e 28 de setembro entre a avenida Getúlio Vargas e a Assis de Vasconcelos, numerosos escritórios de representantes comerciais ou firmas importadoras e exportadoras (...). O comércio dessa avenida é representado, na parte térrea dos edifícios, por lojas finas do ramo de confecções e modas para senhoras e cavalheiros, artigos para presentes, algumas farmácias e drogas, atelier fotográficos e casas comerciais (..) agências de companhias de aviação e de navegação assim como quase todos os melhores hotéis de Belém. (PENTEADO, 1968b, p. 257).

Além de comércio, esse novo centro abrigava diversões como os melhores cinemas da cidade e as sedes sociais de sociedades esportivas. Essa área também tinha função residencial com inúmeros prédios de apartamentos.

**Foto 7** - Presidente Vargas em 1948 (acima) e 1965 (abaixo).



**Fonte:** Penteado (1968a)

Por toda essa força, em plenos anos de 1960, o centro comercial ainda era muito valorizado na cidade. Ocorre que, a elite da época se sentia ameaçada com a presença de muitos mendigos e “vagabundos” (como diziam os periódicos da época). Nesse sentido, Pires (2014) constatou que nos anos de 1950 e 1960, esse público era constante nas praças como a da República, inclusive com crianças pedintes. Outra prática frequente junto às populações carentes eram os jogos de azar, comuns em áreas como o Ver-o-Peso. Muitos se envolviam em conflitos com a polícia e iam parar nas páginas dos jornais.

Como já se disse antes, além desses “marginais”, os lojistas estavam em constante conflito com os camelôs. Julgavam que estes últimos lhes faziam concorrência desleal por não arcarem com impostos. Uma mostra da relação conflituosa entre lojistas e camelôs veio na coluna “Crônica da cidade”, do dia 22 de março de 1960, sob o título “Comércio e comerciantes”:

Passando da palavra à ação, os comerciantes pretendem enfrentar a inércia da Prefeitura na repressão ao comércio de “marreteiros” como uma espécie de greve tributária. Deixarão de pagar impostos nos prazos previstos em lei, com o que deixarão a prefeitura sem o dinheiro que espera arrecadar nestes próximos meses. Ocorre, porém, que o comércio ambulante ou de marreteiro lida com mercadorias que pouco ou quase nada necessitamos. São quinquilharias, apresentadas como grande novidade, para facilitar o trabalho de donas de casa, para dar maior duração à lâmina de barbear ou maior duração a copos, pratos e xícaras. Vez por outras, vem um monte de blusas femininas de muito mau gosto, que encaharam nas lojas, Com coisas assim, o consumidor que não vai simpatizar muito com os perseguidos “marreteiros”. No principal que é a alimentação de todo o dia, preço menor só mesmo nas feiras livres, que também já estão sendo invadidas por quinquilharias (A Província, 1960, *apud* PIRES, 2014, 75).

Apesar dos lojistas se queixarem de omissão por parte das autoridades, estas monitoraram a atividades dos camelôs no Centro Comercial de Belém (CCB) por toda a década de 1960, com frequente enfrentamento e apreensão de material. Sobre este aspecto, Pires (2014) entrevistou o vendedor ambulante Mestre Ambrósio que descreve a relação com as autoridades nesta época:

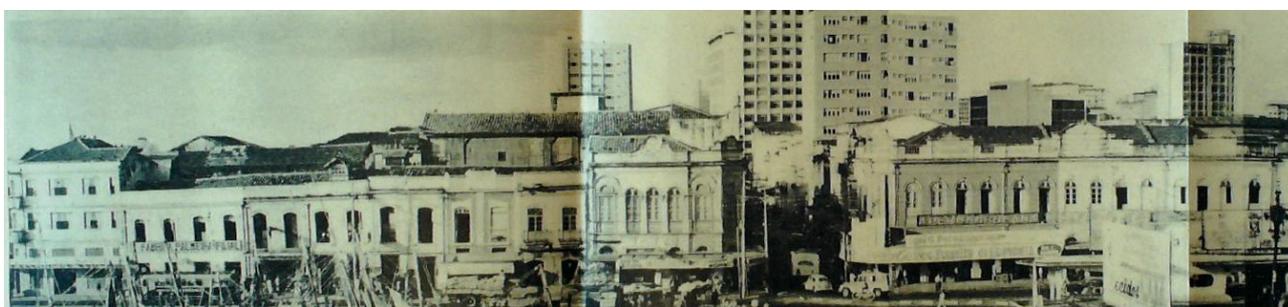
Eu comecei a trabalhar nos anos de 1960, logo que eu cheguei aqui...eu comecei, pra ser mais preciso, na ...lá na av. Portugal a trabalhar aqui no CCB, logo que eu cheguei em Belém eu comecei vendendo pastel lá na avenida Portugal com a João Alfredo. Ali era o lugar da Belle Époque, aquelas coisas chiques, Café Santos, tudo de bom naquele período. No entanto, se trabalhava lá, a perseguição naquele tempo era muito grande, porque era proibido qualquer tipo de venda ambulante no meio da rua. E a gente vivia correndo pra lá, correndo pra cá e tinha que ir sobrevivendo assim, até que eu cansei. Aí eu aprendi a fazer bolsa, passei a trabalhar fazendo bolsas, mas isso por volta de...dos anos setenta...Não havia muitos trabalhadores nas ruas nesse período. Na década de setenta só tinha vendedor lá na João Alfredo, um pouquinho...tinha na Sete Setembro, na Av. Portugal e um pouquinho na Treze. Naquele período eles trabalhavam com miudeza, que era produto da época, que era bambolê, tok-tok, pião, ioiô, peteca. (AMBRÓSIO, 2014, *apud* PIRES, 2014, p. 75 e 76)

Pires (2014) conta que nos anos de 1950 e 1960 as elites usaram a polícia para combater o que chamavam de “vagabundagem”, além da mendicância e do comércio ambulante. A situação se agravou, segundo o autor, após o regime militar de 1964, como diz o relato do vendedor ambulante entrevistado por ele, Mestre Antônio.

Principalmente depois da revolução o “bicho pegou”. Levei muita botinada na canela. Eles chegavam, pegavam a mercadoria, prendiam...era horrível! Mas não era muito diferente do que é hoje, não era quase a mesma coisa, só que começou lá, depois da revolução, a violência contra a gente. Antes era tranquilo, eles perseguiam, mas não batiam. Depois da revolução é que ficou assim. (MESTRE ANTONIO, 2014, *apud* PIRES, 2014, p. 76)

Pires (2014) observou que essa repressão fez com que muitos trabalhadores passassem a trabalhar com estruturas que pudessem facilitar a fuga a qualquer momento. Assim surgiram as telas, que são estruturas de pano ou de ferro onde eles penduram alguns produtos e saem vendendo nas ruas. Há ainda os tabuleiros, que são pequenas caixas portáteis de fácil condução. Segundo os relatos de camelôs entrevistados pelo autor, essa repressão mais intensa duraria até a primeira metade da década de 1970.

**Foto 8** – Centro Comercial a partir da Avenida Portugal em 1965.



**Fonte:** Penteado (1968b).

Pires (2014) lembra que se até os anos de 1970 o comércio ambulante era de caráter fundamentalmente artesanal, a crise econômica e o desemprego do início dos anos 1980 deixaram as elites desnorteadas. Hesitavam proibir a atividade e aumentar mais ainda o clima de instabilidade social.

Nesse cenário foi publicado mais um Código de Posturas da capital, ou a lei 7.055, de 30 de dezembro de 1977, que ainda está em vigor até 2018 (ver mais detalhes no capítulo 3). O que mais chama a atenção no código de 1977 é que ele prevê um capítulo inteiro para regulamentar o comércio eventual e ambulante, refletindo uma mudança de interpretação diante da força desse tipo de atividade na cidade. O artigo 113, por exemplo, diz que o exercício do comércio eventual e ambulante dependerá de licença, bem como de matrícula concedida a título precário para o vendedor ambulante. No §º 1, considera-se comércio ambulante a atividade comercial ou a prestação de serviços em logradouro público, sem instalação ou localização fixa. O artigo seguinte enumera os elementos para conseguir a licença: I - Carteira de Identidade; II – Carteira de saúde para

os que negociam com gêneros alimentícios; III – atestado de antecedentes; IV – Especificação dos meios que serão utilizados para o exercício da atividade.

O artigo 118 prevê que o ambulante que exercer irregularmente essa atividade sem estar devidamente matriculado, será multado e terá apreendida sua mercadoria, que será removida para depósito municipal e vendida em leilão para indenização das despesas e cobranças da multa, caso a mesma não seja paga pelo infrator.

As penalidades do código de 1977 variam de multa 1/2 a 3 Unidades Fiscais do Município (UFM), apreensão, perda de bens e mercadorias, suspensão de licença, cassação de matrícula e demolição. Nos processos destas posturas, o infrator é intimado por um auto de infração ou ato administrativo, mas em ambos os casos o notificado tem direito de defesa. Em linhas gerais, o que se percebe neste código é que o ambulante já é tratado como trabalhador e pode ficar no espaço público mediante autorização do poder público. Ele paga impostos e tem direitos. Situação muito diferente das posturas do século XIX e início do século XX.

Refletindo essas mudanças na interpretação da sociabilidade popular nos espaços da cidade, o final dos anos de 1980 retratam uma mudança de abordagem do poder público para com os trabalhadores de rua. Em reportagem publicada em 1989, o então secretário municipal de economia José do Egypto Vieira Soares (da gestão do prefeito Sahid Xerfan), afirmava:

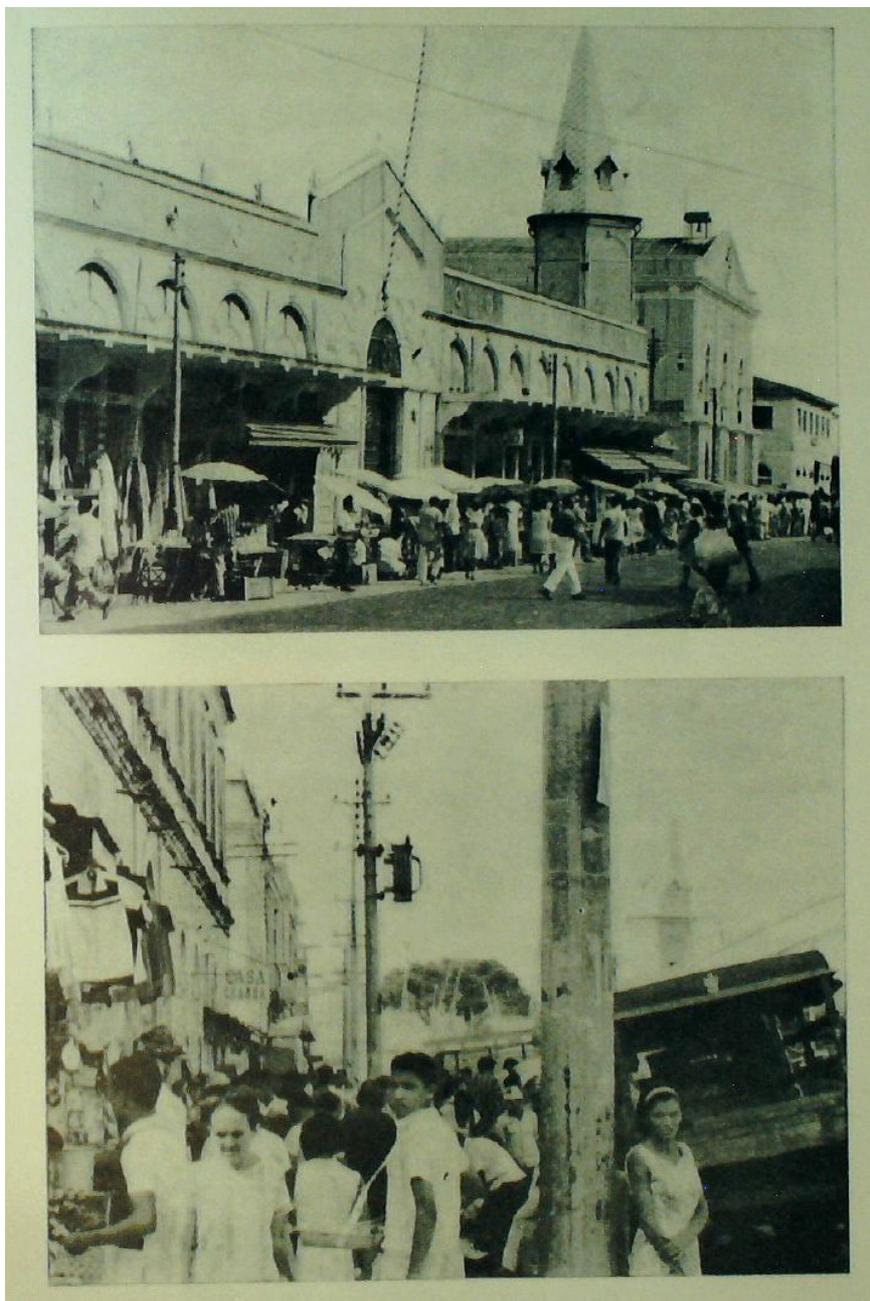
Nas atividades informais está o embrião de toda a atividade econômica empresarial. E a grande meta da minha administração é fortalecer essas atividades informais para que se tornem economia formal e, conseqüentemente, gerem mais empregos e melhores condições financeiras, e sociais para as pessoas envolvidas. (O Liberal, 08/01/1989, p. 11)

Em outro trecho desta mesma reportagem, o secretário fala da preocupação com a imagem negativa da Secon perante os trabalhadores.

A função repressora que a marcou profundamente e que ficou conhecida como 'rapa', imprimiu-lhe uma imagem difícil de ser retirada. Espero que o pensamento a esse respeito mude e ela passe a ser considerada uma instituição aberta ao diálogo e à negociação (O Liberal, 08/01/1989, p. 11)



**Foto 9** – Camelôs em frente ao Ver-o-Peso (década de 1960).



**Fonte:** Penteadó (1968b)

#### 4.6 Consolidação do mercado informal e suas fases no Centro Comercial de Belém

É impossível afirmar, com precisão, quando se inicia a venda de produtos nas ruas de Belém. Muito provavelmente a prática remonta ao século XVII com o porto da cidade. Ocorre, porém, que este tipo de trabalho foi mais percebido justamente quando passou a figurar como um problema de ordem pública, nos primeiros anos do império, mas, sensivelmente, na Belém da *Belle Époque*, influenciada pelas reformas urbanas de Haussmann. Assim, o trabalho informal nas ruas passou a ser tematizado pelas elites de Belém quando já era uma realidade generalizada no século XIX, tendo como protagonistas mestiços livres e até mesmo escravos que gozavam de autonomia para andar pelas ruas do centro. Assim, foi no final daquele século que se percebeu que estes poderiam ser concebidos como um grupo específico, com interesses convergentes e muito bem delimitados dentro da capital.

Para esta pesquisa, cabe observar os nomes atribuídos a estes trabalhadores ao longo da história. No fim do século XIX alguns documentos registram a palavra “mercadores ambulantes”. Ao longo do século XX, Pires (2014) observa ainda a mudança nos termos para se referir aos trabalhadores informais no Centro Comercial de Belém.

Nos anos de 1960, prevalecia termo “marreteiro”. Neste período, os termos “autônomo” e “camelô” muito raramente aparecem nas reportagens. Nos anos de 1980, prevalecem os termos autônomos e feirantes, este último, possivelmente porque os trabalhadores dedicados a este comércio eram representados pelo Sindicato dos Feirantes de Belém (SFB). Por sua vez, nos anos de 1990 e 2000, ganha força o termo camelô, apesar de que o uso do termo autônomo continua sendo bem comum. (PIRES, 2014, p. 81)

Pelo que pôde coletar de entrevistas com camelôs mais antigos, Pires (2014) fez um levantamento dos produtos que mais se destacavam nas vendas. Nos anos de 1950 e 1960 eram jogos de azar, fotografia, cartomancia, venda de carne, peixe e camarão em vias públicas, além do comércio de bijuterias, cigarros relógios painéis de alumínio sapatos, meias, lenços, roupas populares, brinquedos e artigos de época. Nos primeiros anos de 1970 eram “artigos de época e comidas típicas – tacacá, vatapá caruru e tapioquinha” (PIRES, 2014, p.78). Já na segunda metade da década de 1970 o autor diz que os camelôs vendiam bolsas, calçados, sapatos, sandálias e roupas, alguns fabricados em Belém.

Também a partir de entrevistas, Pires (2014) identificou que na década de 1970 os pontos de venda estavam entre a Treze de Maio e a Santo Antonio, no trecho onde era localizado o Banco do Brasil. Ali vendiam: “ratinhos hamsters, roupas, calçados, cordões, pulseiras, relógios digitais da Zona Franca de Manaus, bolsas de viagem, frutas, comida, produtos de papelaria, bombons, brinquedos de plástico, tábuas com gravuras entre outros” (PIRES, 2014, p. 77).

Na década de 1980 intensificou-se o comércio de roupas, bolsas, calçados mas grande parte importados do Ceará e Goiás. Ganham destaque “produtos de papelaria, canetas, cartões postais, envelopes, borrachas escolares, lápis de cor e lapiseiras, além de brinquedos infantis, frutas, cintos, comidas típicas, relógios digitais da Zona Franca de Manaus, pulseira, óculos, brincos e tábuas com gravuras” (PIRES, 2014, p.79).

Quanto aos locais de concentração e quantidade, Pires (2014) diz que nas décadas de 1950 e 1960 eram a Treze de Maio, a Castilhos França, a av. Portugal e João Alfredo. Nesta época seriam próximo de uma ou duas centenas de vendedores. Na década de 70 a repressão fez diminuir a atividade, com os trabalhadores se dedicando mais ao artesanato. Na década de 1980, além dos locais citados acima, ganha destaque a Avenida Presidente Vargas e a Praça da República. Assim, o número de camelôs cresceu para cerca de 600 até 1985. Sem números exatos, os relatos, porém convergem sinalizando que o centro comercial começa a lotar de trabalhadores informais.

Pires (2014) diz que em 1984 um grupo de trabalho da prefeitura constatou a existência de mais de 600 ambulantes no CCB e estudava o remanejamento de todos os trabalhadores da avenida Portugal, da rua João Alfredo, da Praça da República e da Av. Presidente Vargas para outras áreas como o Largo das Mercês.

O autor observou que os trabalhadores começaram a esboçar resistência política e simbólica organizada e institucionalizada somente a partir dos anos de 1990, no que ele identifica como a “nova informalidade” no CCB. Nos termos deste autor, esta pode ser definida como a “aceitação, por parte de pesquisadores, estudiosos do tema e agentes públicos, de que a informalidade é não somente sistêmica, mas também produto da própria lógica e essencial à sobrevivência do capitalismo na atualidade” (PIRES, 2014, p. 81). Essa nova informalidade, segundo Pires (2014), se desenha em 1989 quando a crise econômica no Brasil provocou recessão econômica e desemprego. Esse cenário chegou a uma fase crítica e milhares de trabalhadores em Belém foram lançados ao desemprego.

Assim como Souza (2012)<sup>81</sup> Pires (2014) fala da informalidade precária que segundo o autor paraense tem:

sua importância enquanto instrumento de controle e regulação social, entendidos enquanto mecanismos de manutenção da ordem social, dada a incapacidade do mercado de trabalho estritamente capitalista – onde prevalecem as relações de trabalho assalariadas de cumprir com a sua função de ocupar os membros da classe trabalhadora e distribuir entre as suas famílias parte dos recursos provenientes da riqueza social. Desse modo, a informalidade, em todas as suas formas, precárias ou virtuosas, passou a ser compreendida como um fenômeno que não pode ser extinto, tal como imaginavam ser possível os antigos teóricos da informalidade. Este novo posicionamento teórico e político reorienta os estudos e intervenções públicas nesta área: antes, as orientações seguiam o sentido de acabar com a informalidade até atingir uma solução socioeconômica plenamente capitalista, agora propõe-se a qualificação da informalidade, que se daria por um processo de organização territorial, ordenamento jurídico da mesma e incentivo ao melhoramento do seu funcionamento, (PIRES, 2014, p. 81 e 82).

Para se ter uma ideia do crescimento do número de camelôs nos anos de 1990 em relação à década anterior, Pires (2014) cita o levantamento da Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém (AACCB), em 1991. Após cadastrar e filiar trabalhadores, a entidade chegou a um montante de 1.185 na área. Se comparado com o levantamento da Funpapa de 1984, percebe-se um aumento de quase 100%.

Pires (2014) alerta, porém, que ao longo da década de 1990, além da crise econômica, foi a reestruturação produtiva que também impactou todo o mercado de trabalho nacional e regional<sup>82</sup>. Sobre este contexto neoliberal na esfera estatal sobre o mercado de trabalho ele ouviu trabalhadores como Dona Vera Lúcia. Formada em Pedagogia, com curso de especialização, ela trabalhou em empresas privadas e na Secretaria de Segurança e Ação Social, porém foi demitida no governo Almir Gabriel em

81 Em A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira (2012), Souza propõe uma subdivisão interna à categoria do *habitus*. Ele se baseia na diferença grande entre uma sociedade do centro do capitalismo (francesa) e uma periférica, como a brasileira. Por isso ele argumenta que existe um *habitus* primário, que seria essa generalização dessa dignidade ou economia moral burguesa, mesmo diante do contexto da diferença de classes, e um *habitus* precário, típico de sociedades excludentes, que seria "aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem as demandas objetivas, para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas" (SOUZA, 2012, p.38).

82 Sobre a reestruturação produtiva na região amazônica ler: SANTIAGO, João Carlos da Silva. Trabalho e capital na Amazônia Oriental: movimento operário versus reestruturação produtiva no Complexo Albrás-Alunorte: 1990 – 2005. 2007. 281 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2007. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Ainda sobre este tema ler: CASTRO, Edna. Reestruturação produtiva e mercado de trabalho. Papers do Naea, n. 95. Universidade Federal do Pará: Junho de 1998.

um enxugamento da máquina estatal de cerca de 80 mil servidores. Com mais de 50 anos e sem conseguir se recolocar no mercado formal teve que recorrer ao mercado informal:

Então eu...eu ia...como ia sobreviver? Aí eu tinha que vir pra cá, senão eu ia passar necessidade, aí a necessidade fez eu vir pra a pra rua, trabalhar e daí...Mas eu não me desempreguei mais, porque eu tava trabalhando pra mim mesma. E foi tudo isso, entendeu? (VERA LÚCIA *apud* PIRES, 2014, p.83)

Citando Mancuso e Oliveira (2006), Pires (2014), explica que nos anos de 1990 a economia brasileira viveu duas aberturas comerciais. Uma “para dentro” e outra “para fora”. A primeira representa o crescimento do volume de produtos importados, com queda de barreiras tarifárias e sobrevalorização do real de 1994 a 1999. Além disso, a criação do Mercado Comum do Sul (Mercosul) deu acesso facilitado a mercados de produtos industrializados falsificados do Paraguai, o que proporcionou o acesso desses produtos mais baratos aos ambulantes do centro comercial de Belém em relação a similares mais caros pagos pelos comerciantes. Já a abertura para fora representou o investimento na exportação de produtos como forma de integrar o Brasil à nova ordem mundial. Pires (2014) explica que todo esse contexto se deu em uma lógica neoliberal de privatizações e reforma do Estado dentro de um paradigma gerencialista, a partir dos princípios da eficácia, eficiência e efetividade das políticas e gastos do Estado no governo Fernando Henrique Cardoso. Tudo isso impactou no mercado de trabalho em redução de gastos públicos, desindustrialização e reestruturação produtiva.

Assim, se até os anos de 1980 a maioria dos produtos era de produção artesanal local, em 1990 eles passaram a ser de origem da indústria da pirataria paraguaia e depois chinesa, como bem relatou o camelô Isaú da Tavola (2012) entrevistado por Pires em 2014.

Mudou! Mudou muita coisa...é que aconteceu a febre do importado né? Começou a aparecer aquelas lanternas com rádio entendeste? Aí começou a aparecer aqueles relógios que a gente gravava o nome, da linha Cássio, entendeu? Aí começou a aparecer aqueles óculos de surfista, bolsas também, começou a chegar bolsas, aquelas pochetes que tinha entendeste? (ISAÛ DA TAVOLA *apud* PIRES, 2014, p. 89)

Nessa época, Pires (2014) observou que os camelôs vendiam no comércio aparelhos de DVD, CD's, DVDs, filmes piratas, pilhas relógios, tênis, caneta sinalizadora, isqueiro, perfume, telefones celulares entre outros produtos pirateados. Tudo isso se deu em um contexto marcado pela “desindustrialização, a reestruturação produtiva, falência

de empresas e desemprego que sobe em Belém de 10,8% para 18,9% de 1989 para 1997” (SENA, 2002, p. 101).

O fortíssimo crescimento de ambulantes nos anos de 1990 também se deveu ao fechamento de lojas do centro comercial de Belém. Muitos trabalhadores, já com mais de 40 ou 50 anos de idade não conseguiam mais emprego e resolveram virar camelôs na área, como conta a vendedora Zazá, entrevistada por Pires (2014):

as empresas começaram a demitir. Por exemplo, na...na década de...de noventa...noventa e seis, né?, ah...noventa e seis até...até noventa e oito fechou a nossa LOBRAS,..é, a LOBRAS demitiu quase quinhentos funcionários, e muitos que já trabalhavam aqui no comércio passaram a ficar aqui no comércio [trabalhando como ambulante]...a antiga loja Sabrina, que fechou, a Loja Oriental fechou, ...as Casas Pernambucanas fecharam. Muitos colegas nossos que estão na rua foram original disso. Então, cada loja que fechava vinham mais camelôs pra rua aí começou a crescer...hoje nós temos aproximadamente aqui, eu cálculo, aproximadamente uma três mil...uns três mil ambulantes no quadrilátero do centro comercial de Belém,...quer dizer, de 1980 e pouco até o final dos anos 1990 teve um crescimento absurdo, de mais de 200% da categoria aqui, mas o...o crescimento se deu por causa disso, por causa desses fechamentos dessas empresas...Fechou as lojas Guararape, fechou a Carrapatoso, fechou a King Joia, fechou a Loja Certa entendeu?! (ZAZÁ *apud* PIRES, 2014, p. 87).

Assim, Pires (2014) afirma que o número de trabalhadores no CCB aumentou em dois momentos. De 1989 a 1991 pela recessão econômica e de 1991 em diante pelas mudanças estruturais da economia brasileira e local com a abertura economia e reformas neoliberais do Estado. No estudo “Desenho socioeconômico da população de ambulantes que praticam o comércio informal no Centro Histórico de Belém”, realizado em 1997, a Secretaria de Economia da Prefeitura de Belém contabilizou 1.884 ambulantes licenciados e não licenciados nos logradouros do centro comercial. Dez anos depois esse número chegava a 3 mil, incluindo os permissionários do Ver-o-Peso. Segundo levantamento de Pires (2008) junto ao Dieese o número estaria mesmo entre 3.000 e 3.500. Ao longo da década de 2010, o número de camelôs só deixou de aumentar porque a área do centro comercial não comporta mais trabalhadores. Nesse sentido, tem havido esforços da prefeitura e dos próprios camelôs já instalados para impedir que novos venham à área. Apesar disso, Pires (2014) entrevistou a presidente da AACCB, Zilmar Carvalho, que afirmou: “todos os dias! Todos os dias aparece é de dois, quatro, cinco pessoas procurando vaga para trabalhar como ambulante aqui no comércio, mas não tem mais, eu não tenho mais onde colocar trabalhador aqui” (ZILMAR *apud* PIRES, 2014, p 88).

Vale dizer que esse reconhecimento pelo poder público municipal em relação ao trabalho informal, dentre eles o desenvolvido nas ruas pelos camelôs, se deve a um contexto econômico desfavorável à economia formal. Com o aumento do desemprego no Brasil no fim dos anos 1990, a atividade informal cresceu no Brasil, chegando a ocupar mais de 206 mil pessoas na Grande Belém em outubro de 1997, segundo dados do Dieese/PA. Desde então, os jornais da cidade passaram a tratar de algo que se tornaria comum: as ações de remanejamento de camelôs do centro da capital promovidas pela prefeitura.

Entre os anos de 1997 e 1998 várias reportagens foram publicadas sobre uma negociação da prefeitura de Belém, na gestão de Edmilson Rodrigues<sup>83</sup>, para a retirada dos trabalhadores da avenida Padre Eutíquio para a área da Praça da Bandeira. No dia 16 de maio de 1998, O Liberal publicou a notícia “PT acusa camelôs de radicais”. Na oportunidade a prefeitura alegou precisar fazer o reordenamento da via tendo em vista que precisava cumprir determinações do Código Nacional de Trânsito. O texto cita a irritação dos vereadores petistas com uma postura que estes consideraram como intransigente e radical dos trabalhadores com o prefeito que teria sido, segundo eles, o mais aberto às negociações com o grupo na história da cidade. Tratando da mesma disputa, o jornal Diário do Pará, de 20 de maio de 1998, entrevistou fontes como presidente do Sindicato dos Trabalhadores no Mercado Informal de Belém, Raimundo Ramalho Pinto, bem como o presidente da Associação dos Lavadores e Guardadores de Carro, Ronivaldo de Souza de Andrade. Ambos faziam críticas à ação da Secon, acusando-a de truculência. Aqui chama a atenção o fato desses trabalhadores ganharem voz na imprensa. Esse mesmo tipo de conduta seria inimaginável para veículos como A Província do Pará e A Folha do Norte na virada do século XIX pra XX. Sabe-se, no entanto, que essa visibilidade, em muitos casos, se deve, também, a interesses políticos dos controladores do jornal, de propriedade da família Barbalho, já visando a próxima campanha para a prefeitura da cidade. Assim, as edições do veículo impresso exploraram muito à época o mal estar daquela prefeitura, com discurso de esquerda, ao propor o remanejamento dos trabalhadores. Uma das reportagens do Diário do Pará, de 15.05.1998 trouxe a seguinte manchete: “Camelôs tocam fogo na bandeira de campanha

83 Edmilson Rodrigues (1957-) é um arquiteto e político paraense. Nascido em Belém, foi deputado estadual (1987 a 1994 e 2011 a 2014); prefeito de Belém (1997 a 2004). É deputado federal desde 2015.

do PT". O texto contava as histórias de camelôs que chegaram a fazer campanha para o prefeito e se sentiam decepcionados com a ação da Secon.

Nos anos 2000, as notícias que mais chamaram a atenção em relação aos camelôs foram as que deram conta do longo processo que culminou com a retirada deles da Avenida Presidente Vargas, em janeiro de 2008. Tudo começou com uma decisão judicial, que obrigava a gestão Duciomar Costa a retirar os trabalhadores da frente dos Correios. A prefeitura aproveitou a oportunidade e estendeu a medida para toda a via. Depois de muita negociação sem sucesso, o desfecho foi violento. No dia 28 de janeiro de 2008, quando os camelôs foram retirados, houve confronto entre os trabalhadores, polícia federal e os fiscais da Secretaria Municipal de Economia. A situação ficou tão tensa que o trânsito na área chegou a ficar fechado e alguns trabalhadores foram presos. A cobertura da imprensa à época foi bem ampliada, ouvindo setores do comércio formal, do poder público e do turismo, estes a favor da saída dos camelôs. Em alguns casos, as fontes entrevistadas enunciavam discursos de criminalização desses trabalhadores. Em contrapartida, fontes como pesquisadores, os próprios trabalhadores e uma parcela da população defendiam a permanência dos camelôs como uma questão social e de possível convivência com o mercado formal no centro. De outubro de 2007 a fevereiro de 2008 foram veiculadas 27 notícias em *O Liberal* e 30 no *Diário do Pará* sobre a desocupação da Presidente Vargas, evidenciando a importância do tema para a cidade. Neste último jornal, além das notícias redigidas pelos jornalistas, foram publicadas 10 cartas entre janeiro e fevereiro de 2008. A maioria era favorável à retirada e criminalizava a atividade de camelô. Vale dizer que as cartas, mais do que publicizar as opiniões do público, expressavam o ponto de vista do jornal, já que passam por um processo de seleção, ou seja, só chegam ao público após decisão editorial.

Essa segunda metade dos anos de 2000 seria marcada por conflitos com o poder público. Pires (2014) aponta que os aparelhos eletrônicos diminuíram nas bancas por conta da maior repressão sobre contrabando de mercadorias na fronteira com o Paraguai. Além do combate federal, a Prefeitura intensificou o combate aos produtos piratas.

Porém, na mesma época, haveria nova onda de produtos populares contrabandeados para o Centro Comercial de Belém, mas dessa vez por comerciantes chineses. Pires (2014) lembra que eles chegaram no início dos anos 2000 com as lojas de R\$ 1,99, com produtos de utilidade doméstica, bijuterias e artigos escolares. Reportagem

de 2012<sup>84</sup>, conta como eles dominaram ruas como Santo Antonio, João Alfredo e 13 de Maio:

Eles estão espalhados pelo conto comercial de Belém, ocupando um espaço que historicamente já pertenceu a comerciantes portugueses e libaneses. São os orientais e seus produtos que tomam conta do mercado da capital paraense, com artigos importados da Ásia a preços baixos. Para o presidente do Sindicato dos Lojistas do Comércio de Belém (Sindlojas) Jorge Colares, a invasão dos orientais no centro comercial de Belém já vem acontecendo já alguns anos, porém, na última década se intensificou. “Eles estão vindo aos caminhões, comprando pontos a torto e a direito. Eles sempre trabalharam com mercadoria contrabandeada, (O LIBERAL23.09.2012)

Pires (2014) observa que esses novos comerciantes passaram a disputar recursos espaços e consumidores com os agentes mais antigos, comercializando quase tudo a preços muito baixos virando concorrentes dos próprios camelôs. Isso forçou mudança de estratégia por parte destes últimos. Uns passaram a produtores de artesanato, outros começaram a comprar no atacado produtos chineses para revender, alguns voltaram-se para pequenos consertos ou personalização de produtos para achar um diferencial.

Vale dizer que estas disputas por espaço e clientes no centro são antigas. Pires (2014) conta que no início dos anos de 1990, Belém passou a ser governada por dois políticos que receberam apoio dos comerciantes locais, Sahid Xerfan (1989 a 1990) e Manoel Augusto da Costa Rezende (1990 a 1993). Assim, de 1989 a 1992 foram cinco processos de retirada dos camelos do centro comercial. Já de 1989 a 2008, ele aponta que foram 21 medidas de retirada, sendo três em 2000 e duas em 2001. Diante dessas situações, os camelôs reagiram, mas consideraram que não estavam sendo representados pelo Sindicato dos Feirantes de Belém, por isso criaram a Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém (AACCB) em 12 de abril de 1991, ligada a partidos de direita como o PSDB. Pires (2014) conta que cinco anos mais tarde, em 1996, divergências políticas e ideológicas levaram a uma cisão que gerou o Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém (Sintmib), ligado a partidos de esquerda como o PT. Doze anos depois, em 2008, novas divergências levaram a criação da Associação dos Trabalhadores Informais do Centro Histórico e Belém (ATICHB), em 21 de agosto. Pires (2014) afirma que trata-se de uma entidade “mais pragmática que busca vantagens para a categoria”. Descontentes com a postura de enfrentamento com a prefeitura após desocupação da avenida Presidente Vargas, eles cobraram a estruturação

84 O Liberal. 23.09.2012. “Negócio da China toma conta do centro comercial”.

do espaço onde trabalhariam, o Espaço Palmeira. Além destas entidades surgiu em 2001 o Sindicato dos Pequenos Empreendedores do Estado do Pará e Amapá (Sinpeespa) em 5 de outubro. Esta é ligada partidos de esquerda, principalmente PSOL.

Em termos territoriais, a AACCB representa, como o próprio nome indica, mais os trabalhadores ambulantes do CCB, mormente aqueles localizados nas ruas João Alfredo, Santo Antonio e transversais do comércio. O SINTMIB, representa ou se propõe a representar, os trabalhadores ambulantes informais do município de Belém como um todo, mas também a ele estão filiados boa parte dos ambulantes do CCB. A ATICHB, representa principalmente os interesses dos trabalhadores do Espaço Palmeira e alguns da Praça da República, que são aqueles que trabalham tanto no EP quanto neta praça aos domingos. Por sua vez, o SINDPEESPA representa os trabalhadores do Espaço da 28 de Setembro e do terreno do Basa. Por fim, tanto o SINTMIB quanto a ATICHB também possuem ingerência na representação dos trabalhadores ambulantes da Praça da República, apesar de que estes também possuem uma representação específica, que é a Associação de Artesãos e Expositores da Amazônia (ARTEPAM) (PIRES, 2014, p. 97 e 98).

Segundo Pires (2014), essas fraturas no movimento dos camelôs faz com que nenhuma dessas entidades chegue a possuir, de fato, apoio geral da categoria e tenha capacidade de mobilizá-la por inteiro no CCB. Ele afirma que isso parece resultar em uma ausência de solidariedade de classe entre a categoria e a prevalência de uma solidariedade de caráter particularista, que acolhe sem conflitos essa fragmentação.

Durante o maior conflito que já ocorreu envolvendo estes trabalhadores, que se deu durante a retirada daqueles que trabalhavam na Av. Presidente Vargas, em 2008, percebi que, mesmo que todas as lideranças políticas estivessem juntas e apoiando os protestos, a resistência e as reivindicações destes trabalhadores, elas não conseguem mobilizar os trabalhadores das demais áreas do CCB. Tudo se passou como se os trabalhadores dos demais logradouros e vias públicas – rua João Alfredo, Santo Antonio, trav. Padre Eutíquio, Largo das Mercedes, Praça dos Estivadores e demais travessas da área – não tivessem qualquer relação com o que estava acontecendo com os trabalhadores da av. Presidente Vargas e os das demais áreas, que se negaram a prestar solidariedade (PIRES, 2014, p. 99).

Ainda sobre este tema da desobstrução da Presidente Vargas em 2008, conversei, em 2016, com a camelô Maria do Socorro Moraes. Natural de Igarapé-Miri, ela veio morar em Belém com 15 anos. Com 27 começou a trabalhar como camelô. Não sabe precisar se em 1994 ou 1995. Pragmática, ela se mostrou ressentida com a forma como foi tratada pela gestão municipal que a retirou da avenida Presidente Vargas sem diálogo.

- Comecei a trabalhar na Presidente Vargas, em frente ao Basa. Eu fiquei lá uns três pra quatro anos desde quando eu entrei. Comecei com importados, eu vendia bijuteria, eu vendia bolsas, óculos. Agora eu vendo umas variedades.
- Por que começou lá?

- Porque minha irmã tinha uma banca lá. Como ela não se adaptou à rua, eu comecei lá. Hoje eu trabalho sozinha. Agora só eu na minha família. Tenho sete irmãs e um irmão. Só eu sou camelô. Nunca trabalhei de carteira assinada. Eu estudei até a sétima série. Meus irmãos estudaram. Outros têm emprego. Uns já são aposentados.
- Quais as dificuldades de ser camelô?
- Porque pra você trabalhar na rua você tem que poder pegar sol, chuva, porque não tem hora pra você sentar pra almoçar. A hora que dá você vai almoçar. Não tem descanso. Você chegou aqui só vai chegar sete, oito horas da noite em casa.
- Como foi pra sair de lá e vir pra cá?
- Foi quando o Duciomar entrou. Ele nos tirou de lá. Ele nem conversou nem perguntou nada. E a gente pagava. A mesma taxa que a gente vai pagar hoje a gente pagava lá. A gente paga anualmente o DAM (Documento de Arrecadação Municipal).
- Durante toda esse tempo a gente pagava um “danzinho” de R\$ 27 por ano na Presidente Vargas. Depois agente saiu de lá. Não consultaram. Nada, nada. Apenas fizeram a retirada. Na época cada um procurou um espaço pra si. Foi cada um por si e Deus por todos. Depois a gente veio se organizando pra cá. Cada um procurando um espaço. Depois tiraram a gente daqui levaram pra 28 (de setembro). Jogaram a metade aqui pra praça da Barão (do Rio Branco). Aí depois o pessoal não se adaptou porque não vendia nada. Passamos quase quatro meses sem nada. Ai todo mundo resolveu meter a cara e voltar pra rua de novo.
- Vocês acertaram onde cada ia ficar por vocês mesmos?
- Foi. Porque nessa hora não teve associação, não teve nada. Foi cada um si, Deus por todos. Ai veio todo mundo pra cá.
- Como foi a relação com os lojistas?
- Teve só alguns...esses libaneses, que ainda botaram algum obstáculo. Mas os outros não. Os lojistas até que eles gostam porque as pessoas circulam mais, porque ali na Presidente Vargas na época que a gente estava lá os lojistas diziam as vendas deles eram melhores. Depois que a gente saiu de lá caíram mais as vendas deles. Porque o senhor sabe que o povo, ele não gosta de andar muito. Ele gosta de andar, achar e comprar logo.
- (...)
- É filiada a alguma entidade de defesa dos camelôs?
- Não. Essas associações que eles faziam antigamente só eram pra gente pagar uma coisa que não tinha direito a nada e nem tem direito a nada. A gente pagava um sindicato que não valia nada. Tinha uma associação que não valia nada. Aí eu paguei até quando eu vi que não era necessário pagar porque quando a gente precisava de alguma coisa não tinha direito a nada.
- A senhora acha que a luta tem que ser feita individualmente?
- É verdade! (MORAES, 2016).

As opiniões de Maria do Socorro Moraes parecem confirmar as impressões de Pires (2014) sobre o tipo de solidariedade dos camelôs. Pelo que este autor pôde constatar, prevalece entre eles um tipo de solidariedade particular e restrita, que se resume aos grupos de amizade ou relações próximas, que “guia-se por uma lógica que envolve interesses utilitários, simbólicos, morais e afetivos, e envolve recursos materiais limitados” (PIRES, 2014, p. 100).

Mais recentemente, desde a eleição de Zenaldo Coutinho<sup>85</sup>, em 2013, o que vem gerando notícias na imprensa é o projeto de remanejamento de trabalhadores da rua João Alfredo para um Shopping Popular na mesma rua. A ação fazia parte das obras de revitalização da via, tendo em vista as comemorações do aniversário de 400 anos da cidade, em 2016, mas não chegou a ser efetivada até 2018.

#### **4.7 Do Centro Comercial ao Centro Histórico de Belém**

Seguindo uma prática que veio de Portugal para o Brasil no final dos anos de 1930, as políticas de tombamento<sup>86</sup> foram instituídas primeiramente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e depois chegaram aos estados e municípios. Essas ações fazem parte das estratégias de desenvolvimento urbano, que diversas leis trataram de regulamentar nos últimos anos.

Nesse sentido, a partir dos anos de 1980 cresceu entre a elite belenense a compreensão de que era necessário desenvolver a cidade, sem que isso descaracterizasse os prédios históricos e logradouros públicos, sensivelmente os construídos desde o século XVIII, mas especialmente aqueles erguidos entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX.

Assim, no dia 29 de janeiro de 1988, foi aprovada a lei 7.401, que dispõe sobre a Política Municipal de Desenvolvimento Urbano, de acordo com as diretrizes de estruturação espacial da Região Metropolitana de Belém. Entre os objetivos dessa legislação está “preservar o patrimônio cultural do município, através de proteção ecológica, paisagística e cultural”. Uma das estratégias foi a realização de um zoneamento da cidade. Estabeleceu-se, assim, zonas de uso, ou seja, áreas com funções específicas dentro de Belém. Para definir se o uso dessas zonas é adequado, passou a levar-se em consideração “a segurança, a poluição e a interferência no sistema viário”.

85 Zenaldo Coutinho (1961-) é um advogado e político paraense. Foi vereador de Belém (1983 a 1991), deputado estadual (1991 a 1999), deputado federal (1999 a 2012) e é prefeito de Belém desde 2013.

86 A expressão tombamento é o ato de reconhecer valor histórico, cultura ou artístico de um bem, transformando-o em patrimônio público oficial e instituindo um regime jurídico-especial de propriedade, levando em conta sua função social e preservando sua identidade de uma comunidade, com a finalidade de garantir a memória local.

Após avaliação, as atividades passaram a ser classificadas entre uso adequado, tolerado e proibido. No texto dessa lei, ficou definido que cabe ao Conselho de Desenvolvimento Urbano do município de Belém estabelecer áreas de preservação e seu regime urbanístico, desde que respaldadas em estudos técnicos.

Ainda nesse sentido de promover o tombamento da parte mais antiga da cidade, o prefeito Hélio Gueiros aprovou, em 1994, a Lei do Patrimônio Histórico (Lei 7.709, de 18 de maio de 1994). Esta, logo no 1º artigo o texto definia:

constituem o patrimônio histórico, artístico, ambiental e cultural do município de Belém os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, relacionados à identidade à memória, à ação dos grupos formadores da sociedade belenense, dentre os quais se incluem (...) IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas e culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, arquitetônico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico, inerentes às reminiscências, da formação de nossa história cultural, dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana (LEI 7.709, 1994, p. 3)

Esta lei estabeleceu que compete à Fundação Cultural do Município de Belém (Fumbel) a implementação da política de proteção e valorização do patrimônio histórico e cultural de Belém. De acordo com esta legislação, um desses patrimônios é o Centro Histórico de Belém, conjunto arquitetônico e paisagístico, que tombado pela Lei Orgânica, compreende, conforme a Lei de Desenvolvimento Urbano:

área envolvida pela poligonal que tem início na interseção da Avenida Marechal hermes com a Avenida Assis de Vasconcelos; segue por esta até sua interseção com a Rua Gama Abreu; segue por esta até sua interseção com a Avenida Almirante Tamandaré; segue por esta até o ponto de coordenadas 777.545mE e 9.838.245mN, nas margens da Baía do Guajará; dobra à direita e segue, continuando às margens da Baía do Guajará até o ponto de coordenadas 778.940.245mN, localizado na foz de um igarapé sem denominação; sobe por este até sua interseção com o prolongamento da Avenida Marechal Hermes; dobra à direita e segue por esta até o início da poligonal. (LEI 7.709, 1994, p.11)

Vale dizer que já se previa preservar o Centro Histórico de Belém, desde 1988, na Política Municipal de Desenvolvimento Urbano. Aquela legislação determinava as seguintes medidas em seu artigo 75:

I – as edificações definidas como de valor histórico, arquitetônico e ambiental não poderão sofrer modificações externas e internas sem prévia anuência do órgão competente. II – é vedada a demolição das edificações de valor histórico, arquitetônico e ambiental, ressalvados os casos em que apresentem riscos à segurança pública devidamente comprovados por laudo técnico do órgão municipal competente,” (Lei 7401, 1988)

Voltando à Lei do Patrimônio Histórico, chegamos a uma das zonas de preservação da cidade: a Zona de Comércio e Serviços (ZCS), caracterizada pela predominância, como o próprio nome indica, do uso ligado ao comércio e aos serviços. Dentro da ZCS está a área de estudo desta tese, a ZCS-1 que faz parte do Centro Histórico de Belém.

a Zona ZCS-1 compreende a área envolvida pela poligonal que tem início na interseção da Avenida Assis de Vasconcelos com a Rua Ó de Almeida; segue por esta (sempre considerando o lado direito) até sua interseção com a Travessa Padre Eutíquio; dobra à direita e segue por esta até o ponto de coordenadas 778.250mE e 9.839.175mN; dobra à esquerda e contorna a Praça Saldanha Marinho até o ponto de coordenadas 778.100mE e 9.838.905mN, na Rua João Diogo, dobra à direita e segue por esta até a sua interseção com a Avenida Portugal; dobra à direita e segue por esta até as margens da Baía do Gajará; dobra à direita e contorna as margens da Baía do Guajará até a projeção da Rua Frutuoso Guimarães; dobra à direita e segue por esta até sua interseção com a Avenida Boulevard Castilhos França; dobra à esquerda e segue por esta até a sua interseção com a Avenida Marechal Hermes; segue por esta até a sua interseção com a Avenida Assis de Vasconcelos; dobra à direita e segue por esta até o início da poligonal. (LEI 7.709, p.12)



cosmopolita da cidade, sediando empresas internacionais e tornado-se o metro quadrado mais caro da capital durante o fim do século XIX e início do século XX.

Como se demonstrou exaustivamente, essa área que deu início à colonização do bairro da Campina, em torno da Rua dos Mercadores, mostrou, desde muito cedo, seu perfil comercial e atraiu gerações de trabalhadores de toda ordem, especialmente índios, negros e mestiços e aqueles que esta tese, aproveitando conceito de Costa (2012), chama de camponeses-caboclos. Esse foi o espaço por excelência onde Belém conviveu com as formas antigas e recorrentes de trabalho pré-capitalistas. Ocorre que apesar dessas práticas dialogarem tanto com a realidade amazônica rural, ou provavelmente por isso, sempre tiveram que conviver com o enfrentamento ou com as tentativas do poder público de domesticá-las ao longo dos séculos.

Esse perfil comercial dessa parte da Campina, aliás, como já se demonstrou, chegou até a fazer com que a partir do século XIX, muitos se referissem ao bairro como “Comércio”, nome que efetivamente nunca foi oficializado. Com a decadência econômica de Belém a partir dos anos pós segunda guerra, o Centro Comercial parece ter se reencontrado com a fama antiga do bairro da Campina, a de espaço espúrio e perigoso. Mas se no período da colonização esse status se devia aos desafios impostos pelo igarapé do Piry e pela presença dos índios Tupinambá, o perfil *outsider* depois se revelou na confrontação com a moral e o modo de vida burguês. Assim, até os anos de 1980, o símbolo de confrontação da família burguesa era a Zona do Meretrício. Apesar disso, do ponto de vista econômico, até os anos de 1980 a Campina ainda era um espaço com alguma valorização na capital. Com a estagnação econômica do país, porém, o bairro passou a ser um espaço decadente, com muitos prédios abandonados e atividades econômicas em declínio. Nesse contexto, é provável que o comércio informal no bairro, desenvolvido pelos camelôs, seja a prática que mais desafia o modo de vida burguês na atualidade, na medida em que esses trabalhadores resistem ao pensamento higienista e ao receituário liberal da livre circulação de pessoas e mercadorias.

Após décadas de influência de um modelo de cidade norte-americana, talvez o maior desafio dessa atual Campina seja convencer a população a reconhecê-la como espaço que merece ser considerado patrimônio tombado. Como nos aponta Lima (2007), “numa sociedade dividida em classes o processo de patrimonialização é um campo de

tensões, uma vez que os interesses das classes sociais que a compõem são diferentes” (LIMA, 2007, p. 8).

Neste sentido, pode-se observar que muitos bens culturais de uma cidade não são reconhecidos como tais pelos seus moradores. Na maioria dos casos, o patrimônio não é reconhecido porque a população não se identifica com ele, e isto se deve à sua não participação nas definições e decisões das políticas públicas. (LIMA, 2007, p. 8)

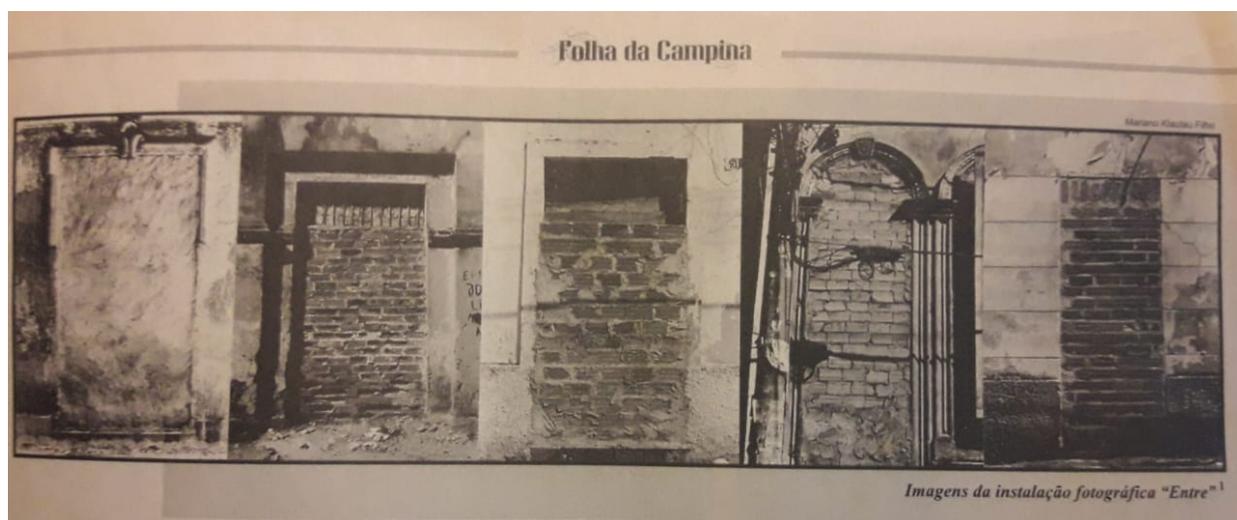
Assim, para os habitantes mais jovens da Belém do século XXI é difícil acreditar que no início do século XX, o Centro Comercial tinha os imóveis mais caros da cidade. Esse público já passou a conviver com esta área muito tempo depois da crise da borracha, quando o centro começou a entrar em um longo processo de decadência que chegou ao ápice nos anos de 1990. No fim daquela década porém, a Campina passou a assistir iniciativas de revalorização do Centro Histórico, atentas ao potencial da diversidade dos espaços coletivos e empreendimentos culturais.

Tudo começou quando alguns artistas começaram a se mudar para o bairro. Eles usaram os porões das casas antigas como palcos para teatro, espaços de exposição e lojas de discos. Trataram, enfim, de usar os espaços para dialogar com outros moradores. Após alguns anos de tentativas isoladas, essa perspectiva se institucionalizou e em 1996 virou o projeto Circular Campina Cidade Velha, que organiza atividades culturais em estabelecimentos e praças públicas da região. O objetivo é fomentar a circulação no bairro trazendo a população para o espaço público, além de formar públicos para as artes e a cultura em geral.

A Campina atual, portanto, é esse encontro polifônico de múltiplas vozes que têm em comum o fato de questionar a relação burguesa com o tempo e o espaço, seja através da perspectiva estética do artista urbano, ou pelos camelôs que trazem o *habitus* camponês-caboclo para o espaço da cidade.

Feitas essas considerações, parte-se agora para o último capítulo da tese, onde tratarei de demonstrar o que se pôde colher no trabalho de campo, indo além das teorizações a priori para identificar os códigos do grupo estudado nesta pesquisa: os camelôs do centro comercial.

**Figura 2** – Instalação fotográfica “Entre”



Legenda: selecionada para a Bienal de Havana, apresentada na Bienal do Fim do Mundo no antigo Presídio de Ushuaia na Patagônia argentina e no Arte Pará 2006 no antigo Necrotério no Mercado do Ver-o-Peso em Belém. **Foto:** Mariano Klautau Filho. **Fonte:** Folha da Campina: histórias e imagens do bairro da Campina, Belém, Pará. Projeto No Porão, Bolsa Ipiranga de Artes Visuais, 2007, p. 13.

## 5 ANALISANDO ENTREVISTAS: A VENDA NA RUA COMO FENÔMENO SOCIAL TOTAL

Neste trabalho realizei uma pesquisa qualitativa, com amostra não probabilística, ou intencional. Para selecionar os informantes levei em consideração a disponibilidade deles em falar e procurei, ainda, captar informações relevantes sobre a sociabilidade em diversos pontos do Centro Comercial de Belém, especialmente nas ruas onde se observa maior número de camelôs. Assim, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, com uso de roteiro, entre novembro de 2016 e junho de 2017 com 10 camelôs. São eles:

Tabela 4 – Origem familiar, religião e localização das barracas dos entrevistados

(continuação)

Pseudônimo	Sexo	Idade	Origem familiar	Religião	Localização da barraca ou box / Produtos que vende
Marcos	Homem	38 anos	Avós maternos de Igarapé-Miri. Avós paternos de Abaetetuba. Estes últimos trabalhavam na agricultura. Produziam, farinha. Pai veio para Belém. Começou vendendo unha. Depois abriu um restaurante.	Evangélico da Assembleia de Deus	Praça das Mercês, no cruzamento entre a Tv. Frutuoso Guimarães e Rua João Alfredo / Bolsas.
Pedro	Homem	36 anos.	Mãe e avós maternos de Cametá. Família do pai vem de Abaetetuba. Eles trabalhavam com agricultura. Mãe veio pra Belém. Trabalhou como empregada doméstica e depois virou camelô.	Evangélico da Quadrangular	Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará / brinquedos.
Nazaré	Mulher	51 anos.	Pais e avós de Bragança. Trabalham com agricultura.	Católica	Travessa 7 de setembro entre Rua 13 de maio e Rua João Alfredo / Pijamas.
Thiago	Homem	47 anos.	Pais de Belém. Avós do Maranhão e Ceará. Atividades não informadas.	Evangélico da Quadrangular	Travessa Padre Eutíquio, entre Rua Ó de Almeida e Rua Aristides Lobo / Venda e conserto relógios.

Tabela 4 – Origem familiar, religião e localização das barracas dos entrevistados

(conclusão)

Nome	Sexo	Idade	Origem familiar	Religião	Localização da barraca ou box / Produto a venda
Maria	Mulher	39 anos.	Mãe de Manaus. Pai de Belém. Avós paternos de Belém, maternos de Manaus.  Avós trabalhavam com a venda de palmito. Pai e mãe camelôs.	Evangélica	Avenida Portugal, esquina com Rua João Alfredo / Venda de brinquedos.
João	Homem	34 anos.	Pai e mãe de Santa Maria do Pará. Trabalham com agricultura. Plantam mandioca, milho, melancia.  Tem parentes em Igarapé-Açu também.	Católico	Travessa Padre Eutíquio, entre Rua 13 de Maio e Rua João Alfredo / CD's e DVD's piratas
Fátima	Mulher	61 anos	Pais de Oeiras do Pará. Pai foi padeiro e porteiro. Mãe era dona de casa. Avós maternos cearenses. Avó paternos Oeiras. Não soube informar atividades dos avós.	Católica	Rua Manoel Barata entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março (lado externo do Espaço Palmeira) / Venda de Bijuterias
Mateus	Homem	30 anos.	Pais e avós de Acará. Trabalhavam com agricultura. Plantavam mandioca.	Evangélico da Assembleia de Deus	Box dentro do Espaço Palmeira. / Vende produtos de armarinho.
Tomé	Homem	51 anos.	Pai amazonense. Era taifeiro. Mãe paraense. Era lavadeira. Avós de Assis Brasil, no Acre. Atividades dos avós não especificadas.	Católico (mas frequenta cultos)	Rua Treze de Maio entre as avenidas Portugal e travessa 7 de setembro / Venda de tesouras , controles remotos, além de amolação de lâminas em geral
Simão	Homem	39 anos.	Pai e mãe de Belém. Mãe era camelô. Pai trabalha no setor náutico do late Clube de Belém. Avó materna de Muaná. Avô materno de Belém. Não sabe dos avós paternos. Não sabe com o que trabalhavam.	Evangélico da Igreja Universal do Reino de Deus	Rua Treze de Maio entre travessa 7 de setembro e avenida Portugal, em frente à Lojas Americanas. / Venda de brinquedos.

Fonte: autor, a partir da pesquisa e campo.

## 5.1 Camelôs e disposições temporais

Esta tese pretende demonstrar que muito além de uma situação conjuntural econômica, o trabalho de camelô também sinaliza a duração histórica de processos intersubjetivos sobre o mundo do trabalho na região amazônica. Ocorre que para entender esse universo, é necessário compreender o trabalho na sua dimensão cultural. Como já se disse, para fugir de uma perspectiva exclusivamente economicista, buscou-se inspiração em Mauss (2003) e tratou-se de abordar o trabalho de venda de produtos na via pública como um fenômeno social total, que carrega formas religiosas, morais, sensíveis, políticas e familiares. Além disso, a partir de Bourdieu (1979) observou-se que ainda há um mal-estar no julgamento do universo camelô pelo senso comum, tanto por parte de uma parcela dos gestores públicos como da sociedade. Devido uma postura eurocêntrica e racista que chegou à Amazônia<sup>87</sup>, julga-se que há uma discordância entre as disposições econômicas de grupos como os camelôs e o mundo econômico em que estes agem (isso se observa nas constantes políticas municipais de retirada destes trabalhadores das vias ou na crença de que seria desejável ter um centro comercial sem os camelôs, já que eles representariam formas de trabalho atrasadas, pré-capitalistas ou mesmo insalubres). Ocorre, como diz Bourdieu (1979), que os agentes econômicos não podem ser tratados como meros reflexos das estruturas objetivas e impostas de forma exógena. Por isso, antes de aceitar esse receituário capitalista, é necessário fazer uma gênese das disposições e das condições econômicas e sociais desta gênese do mundo camelô. Foi necessário estudar, portanto, como nos diz Bourdieu (1979) as condições materiais de existência dos grupos que formaram os camelôs e identificar como estes se depararam com as probabilidades objetivas de futuro. Vale esclarecer que essas disposições funcionam como estruturas estruturantes, orientando e organizando as práticas econômicas da existência cotidiana, operações de poupança e de crédito, assim como representações políticas. Como identificamos que os camelôs possuem origem no mundo camponês-caboclo descrito por Costa (2012), buscou-se, assim, entender como disposições, representações e valores correspondentes a estruturas econômicas rurais podem coexistir em indivíduos que também precisam dar conta de uma dinâmica diversa, imposta por estruturas econômicas do capitalismo contemporâneo e do mundo urbano.

87 Sobre este tema ler Quijano (2005).

Vale dizer, no entanto, que assim como nos explica Harris (2006), esta tese não entende o tipo camelô como uma simples evolução linear que teria começado no indígena extrativista, passado em seguida ao estágio de camponês-caboclo e, finalmente, ao de proletário na cidade. Parte-se do termo caboclo apenas por uma necessidade heurística, sem deixar de notar que este conceito carrega inúmeros perigos. O primeiro talvez seja o fato de não ser autoatribuído, mas imposto pelos colonizadores. Harris (2006), lembra que o termo caboclo foi uma criação dos portugueses, como categoria de indivíduos que partilhavam padrões culturais semelhantes, como a maneira de explorar os recursos ambientais e suas crenças no ambiente encantado. Segundo Parker (1985) *apud* Harris (2006) essa “caboclicização” emergiu no mundo pombalino, entre a expulsão dos missionários (1770) e a Cabanagem (1830). Ali, portanto, se formaram as primeiras sociedades camponesas amazônicas. Com o desenvolvimento da historiografia, o termo caboclo ganhou aderência e passou a sugerir a existência de uma identidade cabocla no sentido ontológico, como fronteira étnica, caindo assim em uma perigosa reificação da cultura. Ocorre que se é possível afirmar que existam atributos históricos comuns entre essas populações, também é adequado afirmar que estas são heterogêneas, levando em conta a intensa migração para a Amazônia desde o século XIX e o fato de que os caboclos sempre foram abertos às transformações trazidas tanto pelo meio físico como pela colonização.

Dito isso, é útil esclarecer aqui que a dinâmica do meio urbano que se impõe ao tipo camelô hoje está muito longe de ser o primeiro momento na trajetória desses grupos subalternos, em que tiveram que se adaptar às condições do meio natural e social. Segundo Harris (2006), os caboclos sempre foram modernos em sua abertura à renovação. Historicamente, eles tiveram que adotar estratégias para seu próprio sucesso reprodutivo, ou seja, para adaptarem o campesinato às condições econômicas e políticas da Amazônia. Dessa forma, o autor afirma que esses “camponeses reconstituídos” são, ao mesmo tempo, localistas (com referência ao parentesco e à propriedade dos recursos) e modernos (heterogêneos e inseridos em redes extensivas e flexíveis).

As características essenciais dos camponeses que vivem às margens dos rios (ribeirinhos, caboclos,) são sua flexibilidade e resiliência (...) Essas características surgiram no contexto da segunda metade do século XVIII, depois da expulsão dos missionários e do estabelecimento dos diretórios nos povoados, nos anos de 1770.

Esse período foi turbulento e violento, com a afirmação do domínio imperial português sobre a região e criação de um comércio de mercadorias de exportação, nenhuma das quais bem-sucedida (HARRIS, 2006, p. 81)

O que deve ficar explícito, portanto, é que não se pode pensar que a emergência do sistema capitalista na Amazônia e o conseqüente surgimento de tipos como o camelô sejam sintomas da derrocada do modo de vida caboclo. Essa interpretação de desmanche cultural, aliás, está impregnada no senso comum local, após inúmeros trabalhos acadêmicos como o de Parker (1985), que identificou a “segunda conquista da Amazônia” pelos governos militares pós-1964 como um abandono das estratégias adaptativas dos caboclos do passado rumo a uma lógica de fronteira, onde o avanço do capitalismo seria inversamente proporcional à preservação da natureza e das relações que em torno desta que gestaram o universo caboclo. Esse tipo de interpretação corre o risco de reificar o modo de vida caboclo como uma realidade ontológica. Como afirma Harris (2006), o governo militar foi apenas outro momento-chave de uma série de intervenções com resistências associadas e com conseqüências heterogêneas. Portanto, a partir de um modo amazônico de se estar no tempo, o ideal é não ver o avanço capitalista em simples termos de ganhos ou perdas culturais.

A partir dessas considerações, argumento que para estudar os camelôs é necessário compreender as disposições para o mundo do trabalho que estão inscritas na cultura. Por isso busquei conhecê-los para além de sua condição de trabalhadores, mas em uma perspectiva antropológica. Para isso, realizei 10 entrevistas em profundidade. Vale ressaltar que este encontro com o universo camelô não pode ser classificado como etnográfico, já que a etnografia pressupõe um contato mais prolongado com o grupo estudado. Como esta tese passou por alguns contratempos (ver capítulo 2) sabe-se que alguns aspectos da vida camelô poderiam ser melhor compreendidos se tivesse sido possível estabelecer uma relação de confiança entre pesquisador e camelô, o que só se dá com o tempo. Apesar disso, a pesquisa cumpre, em linhas gerais, o objetivo de compreender as relações possíveis entre *habitus* e prática social dos camelôs, a partir de uma perspectiva histórica. Bem entendido, tomou-se *habitus* aqui, na acepção de Bourdieu (2009) como as disposições e estruturas cognitivas profundamente enraizadas no sujeito, que orientam a ação deste, mas que dependem da posição dele no espaço social e nos campos sociais, e se constitui na consonância entre a estrutura estruturante

(estrutura objetiva, exterior ao sujeito e imanente à sua realidade relacional) e a estrutura estruturada (subjéctiva, cognitiva).

Para identificar esse *habitus* que hoje pode ser identificado ao menos em parte nas práticas dos camelôs de Belém, esta pesquisa apoiou-se em Costa (2012), quando este parte de um modelo teórico que permite tratar de modo integrado e relacional as disposições diversas dos agentes em contextos institucionalmente estruturados e operando suas razões com a mediação do bioma amazônico.

Como já se disse, esta tese identifica que parte do *habitus* do tipo camelô mantém fortes relações com o *habitus* camponês-caboclo, tipo presente na Amazônia desde o século XVII. As disposições e procedimentos desses últimos, segundo Costa (2012) se estruturaram a partir do paradigma tecnológico extrativista, que pressupõe o atendimento de necessidades reprodutivas, sem que para isso seja necessário modificar substancialmente a natureza originária. Além deste, os camponeses-caboclos também se utilizaram, historicamente, do paradigma tecnológico agroflorestal, que combina a uniformidade e o planejamento típicos da agricultura com a espontaneidade e diversidade das espécies florestais.

Como já se discutiu no capítulo 3, qualquer paradigma tecnológico só se realiza a partir de uma ou mais trajetórias tecnológicas em concorrência, que mobilizam recursos intangíveis (conhecimento e inovação) e tangíveis (terra e trabalho). Segundo Costa (1994), a trajetória camponesa, sob o capitalismo, é marcada pelos desafios da incorporação do sobretrabalho, do contínuo investimento na própria produção, bem como na incorporação de novas técnicas. Isso se deve ao fato da empresa camponesa ser, ao mesmo tempo, esfera de produção e consumo. Curiosamente, parte desses desafios também estão presentes na empresa camelô. Se formos mais específicos, veremos que parte dos entrevistados parecem sofrer influência de uma trajetória tecnológica camponesa específica, a nomeada por Costa (2009a) como T2, que tem por base o extrativismo não-madeireiro em combinação com agricultura diversa. O que nos importa aqui é perceber que há combinação de disposições temporais típicas do extrativismo, que são baseadas na observação e respeito dos ciclos naturais, com as da agricultura, centrada na domesticação e previsibilidade dos ciclos. No ambiente rural amazônico, a rotina de longas caminhadas para coletas em meio a floresta, desenvolveu um sentimento de autonomia por parte do trabalhador, mesmo em um ambiente escravista ou de

servidão por dívida. Tratou-se sempre de uma liberdade consentida por conta destes trabalhadores possuírem o conhecimento da floresta. Esse saber lhes legou, historicamente, uma possibilidade de condutas táticas que lhes proporcionaram o acúmulo de algum lucro excedente à margem do controle do colonizador e posteriormente do aviador. O sentimento de autonomia desses trabalhadores, assim, atravessou séculos, sempre acompanhado por tentativas das elites locais em mobilizar compulsoriamente essa força de trabalho. Esse embate chegou aos dias de hoje através de discursos, no senso comum, que identificam o camelô como uma figura egoísta, incapaz de viver “corretamente” a sociabilidade da cidade. Segundo esse ponto de vista, estes trabalhadores “não pagam impostos”, “prejudicam o comércio formal”, e se acham “os donos da rua”. Acusações como essas são ouvidas cotidianamente pelos camelôs entrevistados.

Voltando ao tema das disposições, nossa tese é que essa mentalidade intersubjetiva para o mundo do trabalho se reconfigurou na lógica do trabalho livre e no ambiente urbano, agora na venda de produtos na rua. Assim como o camponês, o camelô traz esse desejo de autonomia, de fuga das complexas regras do trabalho formal e busca um tipo de trabalho que possa respeitar seu sistema de disposições temporais. Tudo isso desemboca no trabalho na rua, culminando na disputa pelo espaço urbano. Assim, o que se buscou nas entrevistas com os camelôs do centro de Belém foi compreender em que medida o trabalho deles implica negociações de disposições culturais do ambiente rural no espaço urbano.

Vale dizer, que esta tese optou pela definição de *habitus* de Bourdieu, na obra *O senso prático* (2009). Nesta é demonstrado como o *habitus* concede ao agente relativo poder de ação diante da estrutura, a partir de uma perspectiva antropológica. Ali trata-se de ver o *habitus* em ação, na dinâmica imprevisível do mundo prático. Esta pesquisa, portanto, não pretende usar a noção de *habitus* em uma dinâmica onde a estrutura do campo deixa pequena margem de autonomia ao agente. Dessa maneira, tão importante quanto compreender os discursos ou a trajetória dos trabalhadores ao longo da história foi buscar um instrumental teórico-metodológico para tratar das entrevistas dos camelôs, ligando passado e presente. Não se deve pensar, portanto, que esses ajustes entre *habitus* e práticas dos indivíduos sejam a expressão de uma lógica mecanicista. Assim, se o *habitus* evita questionamentos, ele também pode passar por mudanças, que por sua

vez, modificam seus esquemas de percepção e apreciação. Tudo isso sem intenção consciente. A noção de *habitus* tem extrema relevância para este estudo porque descreve as disposições em um nível pré-reflexivo, ou incorporadas.

Nesse sentido, grupos como os camponeses-caboclos e o camelôs podem vivenciar mudanças nos modos de geração do *habitus*, ou seja, definições diferentes do “impossível, do possível e do provável”. Isso fará com que dentro do grupo as gerações possam ter percepções divergentes sobre o que vem a ser natural ou razoável. Assim, o *habitus* não deve ser encarado apenas como reprodução da estrutura nas disposições dos agentes, sem que estes possam, em algum momento, mudar as regras do jogo conforme o contexto.

Creio que aqui ainda caiba fazer mais uma observação importante sobre o uso do conceito de *habitus* neste trabalho. Percebam que se, historicamente, o caboclo sempre foi moderno e flexível, como nos afirma Harris (2006), podemos dizer que o *habitus* camponês-caboclo, que influencia o camelô, tem essa marca da adaptabilidade em função disso. Portanto, se é bem verdade que o *habitus* implica em alguma reprodução da estrutura - na medida em que pressupõe homogeneidade das condições de existência, o que faz com que as práticas possam ser objetivamente dadas fora de qualquer cálculo estratégico e de qualquer referência consciente a uma norma e mutuamente ajustadas na ausência de toda interação direta ou negociação explícita – não se deve perder de vista que as condições apresentadas aos ribeirinhos sempre foram marcadas por imprevisibilidades, sejam elas naturais ou culturais. Como afirma Harris (2006), isso fez com que os caboclos sempre fossem marcados por esta capacidade de enfrentar imprevisibilidades alheias. Dessa maneira, esse autor diz que as práticas e crenças deste grupo sempre se deram na confluência e divergência entre tradições endógenas e exógenas. Portanto, não é de surpreender que o “herdeiro” do caboclo, o camelô apresente opiniões, crenças, comportamentos e práticas que não sejam inscritas apenas no âmbito da tradição, ou seja, na tentativa de reencenar no presente as práticas do passado como uma forma de assegurar a reprodução do grupo, na ficção de sua unidade. Harris (2006) cita etnografias como as de Lima e Alencar, (2011), onde o presenteísmo nas comunidades ribeirinhas se dá na medida em que o entendimento do passado não é encarado, necessariamente, como algo contínuo ao presente. Há ainda uma carência de identidade grupal em torno de memórias sociais ou mito de origem. Além disso, observou-

se, uma insistência nos processos adaptativos, onde a flexibilidade e a resiliência sempre foram marcantes.

Os autores revelam que a mudança não é necessariamente impelida por processos ou pressões externas (por exemplo, ecológicos, econômicos ou políticos). Em vez disso, as narrativas do vargeiro indicam sua própria ligação cultural com a reinvenção e a existência para o momento. Em outras palavras, a orientação associada à várzea é produzida em consideração ao presente sempre em mudança, a partir de uma abertura à experiência ao invés de um modelo imposto sobre o fluxo da vida. Esse entendimento derruba a proposição elitista (que, ocasionalmente, encontra-se replicada, parcial ou totalmente em textos acadêmicos) de que os caboclos são tradicionais, sem ambição e carentes de modernização. (HARRIS, 2006, p. 84)

Dito tudo isso, a primeira noção que vem à tona para investigar as similaridades entre os *habitus* camponês-caboclo e o camelô está na forma de organizar o tempo no mundo do trabalho. Segundo Bourdieu (1979), no mundo camponês, o futuro não costuma ser encarado como algo que deve ser dominado pelo cálculo econômico racional. Ali o que determina as expectativas em relação ao futuro é o sentimento de honra dentro do grupo.

As respostas dos camelôs sobre o futuro não raro apresentam essa perspectiva, como o caso do camelô Thiago (2016). Ele diz que não planeja o futuro. “Não, porque primeiramente o dia de amanhã não pertence pra gente. Pertence a Deus. Só Deus é que sabe o futuro da gente. Eu hoje estou aqui, amanhã não sei se estarei” (THIAGO, 2016). Ainda sobre o futuro, mas dessa vez sobre o tema aposentadoria, a camelô Maria (2017) argumentou: “não, não. Não penso no futuro, porque o futuro não pertence pra nós. Pertence a Deus. O que ele vier, o que ele mandar seja bem-vindo” (MARIA, 2017). Há ainda os que até reconhecem a importância de planejar o futuro, mas não chegaram a fazer algo concreto para tentar se preparar para ele, preferindo se dedicar a resolver os problemas do presente como o camelô Simão (2017).

Olha cara, geralmente é difícil a gente pensar (no futuro). Mais as dificuldades de hoje mesmo. A gente quer suprir a necessidade de hoje, do agora. Risos. Tem o dinheiro, por exemplo, para pagar o ‘INSS’, direito a aposentadoria. Eu não sei quanto é que tá agora, mas varia de uns R\$ 50 parece, R\$ 60. A gente tem condições de pagar, mas esses R\$ 60 faz falta, né porque a gente não consegue juntar no final do mês e tar (sic) com aquele dinheiro todo né? Mil, dois mil reais. Vai pegando e vai gastando (SIMÃO, 2017).

João (2017) também declarou reconhecer a importância de se preparar para o futuro e disse que ia procurar fazer algo a respeito.

Esse mês eu tava até pensando pagar esse negócio que tem pra quando uma pessoa tiver com mais idade pra se aposentar né? Esse mês agora eu vou abrir pra mim. Ver se eu consigo ficar pagando todo mês uma taxa” (JOÃO, 2017).

Ainda falando sobre planejamento para o futuro, vimos também a presença de disposições que não se inscrevem na lógica da reprodução do grupo, mas de abertura, de flexibilidade, ou seja, de não conservação da identidade. Dessa maneira, é vital perceber que ao contrário do mundo camponês europeu, ou mesmo daquele do norte da África, descrito por Bourdieu (1979), o camponês-caboclo da Amazônia, sempre esteve aberto à mudança. Assim, nas entrevistas, percebeu-se que há um grupo que se imagina fora do mercado informal, como donos de lojas. É o caso de Nazaré (2016). Ela demonstrou estar aberta a uma mudança de vida, podendo sair da sua condição de camelô, apesar de não explicar como pretende fazer isso.

- Ainda vale a pena ser camelô?
- Vale. Eu gosto. Mas um dia eu vou sair daqui pra melhor. Tô me preparado pra isso.
- Quando?
- Ah, eu não sei, Deus é que sabe (NAZARÉ, 2016)

Assim, como Nazaré (2016), Pedro (2016) tem como plano futuro abrir uma loja aos moldes do mercado formal, mas ainda sem atitudes ou meios concretos para tal.

- Daqui tu vai evoluindo. Daqui um tempo tu pode abrir teu próprio negócio. Abrir uma loja pra ti. Assim que começa.
- Por enquanto você só tem essa barraca?
- É. Por enquanto só tenho essa barraca, mas meu planejamento no futuro é ter uma loja. (PEDRO, 2016)

Marcos (2016) também não se comporta aos moldes de um pensamento tradicional, tendo o desejo de deixar de ser camelô e se tornar lojista.

A estrutura que a gente vive da nossa sociedade política e tudo em todas as esferas. Na realidade eu não queria ser do mercado informal. Eu queria ter uma lojinha. Um padrão de estabelecimento que eu possa postar minha mercadoria. Mas por ser um imposto muito alto, tu te desmotiva. Tu te retrai. No meio dos impostos é muito alto aí não tem como tu pagar os impostos e sobreviver ao mesmo tempo (MARCOS, 2016).

Mas se há camelôs que deixam o futuro nas mãos de Deus e outros que ainda estão no plano das intenções para controlar o próprio futuro, já há aqueles que estão usufruindo daquilo que planejaram. Fátima, por exemplo, começou a trabalhar como camelô após anos de contribuição no mercado formal e já é aposentada. “Me aposentei por idade e tempo de contribuição né? Saí do comércio, mas continuei pagando. Aí eu pagava o Sebrae. Aí ano passado quando eu ‘fiz’ (sic) 60, Deus me deu essa benção” (FÁTIMA, 2017).

Além de Fátima, os camelôs Mateus, 30, e Marcos, 38, também já são filiados ao programa microempreendedor individual do Sebrae, que lhes garantirá aposentadoria no futuro. Nesse sentido, Marcos (2016) afirma:

É positivo. Até pago lá. Se eu vier a me aposentar vou ter direito, benefício. Eu pago e me dá uma estrutura. Pelo menos eu vou ter uma aposentadoria um benefício. Eu tô contribuindo. Se eu pudesse contribuiria até mais. Mas o governo é muito pesado nos impostos (MARCOS, 2016)

Mateus (2017) também demonstra ter compreensão plena do sistema de garantias proposto pelo programa MEI.

O que um empregado tem você tem. Você paga uma taxa mensal, tem a prestação de contas, todo aquele processo e não é uma novidade. É uma coisa assim que vem pra facilitar os meios de umas pessoas assim que não têm assim...que é autônomo (MATEUS, 2017),

Ainda tratando das formas de controle do tempo, é necessário refletir sobre a influência que o modo de vida camponês-caboclo mantém com os camelôs de hoje. Essa sociabilidade rural é marcada pela observação dos ciclos da natureza. É da economia arcaica ou pré-capitalista que vem o uso do tempo em conformidade com os ciclos de plantação e colheita, típicos da agricultura. Mas na região amazônica, há ainda a forma de

perceber a passagem do tempo segundo os ciclos estritamente naturais, para uma ação humana não de plantio, mas extrativa, como o da coleta de produtos que ocorrem em abundância na região. Nas cidades onde predominam as atividades extrativistas ou agroflorestais, e, conseqüentemente a policultura, é comum ver atitudes de submissão e reverência à natureza. É que os camponeses, explica Bourdieu (1979), dividem o tempo a partir do princípio da organização da sucessão temporal, baseado em divisões de um calendário mítico-ritual, que projeta uma ordem de sucessão de oposições míticas que dominam a existência do grupo.

Simultaneamente, princípio de organização - sendo sua função a de regular a sucessão temporal - e força de integração, pois que garante a harmonização das condutas individuais e o preenchimento recíproco das expectativas que se referem ao comportamento alheio, o calendário dos trabalhos e das festas institui a coesão do grupo interdizendo toda omissão às previsões coletivas ao mesmo tempo que, através de vias opostas, àquelas da ciência ou do cálculo econômico, garante a previsibilidade. A ordem social é, antes de mais nada, um ritmo, um *tempo*. Conformar-se com a ordem social é primordialmente respeitar os ritmos, acompanhar a medida, não andar fora de tempo. Pertencer ao grupo, significa ter no mesmo momento do dia e do ano o mesmo comportamento de todos os outros membros do grupo. Adotar ritmos desusados, itinerários próprios significa excluir-se do grupo. (BOURDIEU, 1979, p. 47 e 48)

Tomando essa definição de Bourdieu (1979) para o contexto dos camelôs, pode-se dizer que eles têm sua própria forma de dividir o ano em ciclos. Um destes é o das vendas, que, por sua vez, correspondem às datas comemorativas estabelecidas pelo comércio. Nesse sentido, a organização do tempo para a maior parte dos camelôs entrevistados é algo fundamentalmente coletivo – assim como no mundo camponês - porque pressupõe um sistema de códigos e interdições. Um exemplo da organização do tempo em ciclos e a implicação disso para o grupo está bem claro em trecho da entrevista com o camelô Simão (2017). Ele conta que os colegas da redondeza e ele se combinam para definir o que cada um vai vender, evitando assim, conflitos.

Nós aqui, a gente se conhece há muito tempo. Cada um no seu galho. Por exemplo o rapaz da sombrinha aqui. Ele vendeu sombrinha no inverno todo, mas eu não vendi. Entendeu? Nem o senhor aí. A gente respeita o trabalho dele. Agora no verão também ele não vai mudar. Fica na sombrinha também, entendeu? (SIMÃO, 2017).

Como se viu no trecho acima, o trabalho do camelô na via pública, ao ar livre, também requer uma forma de dividir os ciclos que leve em consideração aspectos climáticos, especialmente o regime de chuvas. Simão (2017), por exemplo, detalha as dificuldades ao longo do ano. “Mais no mês das chuvas que aperta pra gente, mas todo ano é isso. Fevereiro, Março e Abril são os meses mais complicado (sic) pra gente porque chove muito né?”. Ele fala ainda sobre os melhores meses. “É dezembro, natal e outubro né? Por causa do Dia das Crianças, do Círio. Agora (São João) também tem movimento né, mas mês que vem (julho) já some todo mundo: mês das férias!” (SIMÃO, 2017).

Maria (2017) também explica como divide os ciclos do ano. “Janeiro, que é mês escolar. Dia das mães é mais ou menos. Quadra Junina é bom. Outubro que é o Círio também é bom. Final de ano também é bom”. Marcos (2016) também tem sua forma de dividir o ano. “O período melhor é dezembro, depois vem o Círio, depois vem o dia das Mães. Aí depois vem os pais e assim sucessivamente”.

As disposições psíquicas e emocionais têm posição central na explicação das decisões, comportamentos e opiniões dos agentes econômicos. Por isso é tão comum que os camelôs não se adequem às normas do trabalho formal. Há entre a maioria uma sensação de liberdade em relação ao uso do tempo, além de um contentamento em não ter um patrão que impõe regras. Suspeita-se que isso ocorra devido sua origem familiar camponesa, onde o tempo é contado não a partir do relógio da fábrica, mas da observação dos ciclos naturais. Os poucos anos dedicados aos estudos também refletem um menor contato com a disciplina de instituições como a escola, que impõe, por muitos anos, comportamentos para cada horário e diante de figuras de autoridade (professores, inspetores, diretores). Tudo isso se reflete na procura dos camelôs por atividades que permitam autonomia no uso do tempo. A opinião de Thiago (2016) sobre este tema é sintomática.

Eu trabalhei dois anos na Petrobras, de 1987 a 1989. Serviços gerais. Depois já não deu mais certo. Me transferiram para o aeroporto também. Não deu certo. Não me acostumei. Pra minha opção é melhor (trabalhar como camelô). Porque a gente trabalha pra gente mesmo. Não depende de horário. Não depende de patrão, de ficar sendo mandado. E aqui não. A gente chega a hora que quer e sair a hora que quer também (THIAGO, 2016)

Maria (2017) também enaltece essa sensação de liberdade no uso do tempo. “Não tem horário, não tem patrão pra perturbar. Aqui se eu quiser vir eu venho, se eu não quiser eu fico em casa. Aí trabalhando de empregado não. Tu vai ter que trabalhar todo dia, doente ou não tu vai ter que trabalhar todo dia” (MARIA, 2017). Marcos (2016) fala dessas vantagens. “Você chega, abre sua mercadoria. Arruma e fica aqui. Vem um freguês, vem outro. Conversa com uma pessoa. Não tem todas essas restrições que um empregado tem” (MARCOS, 2016). Nazaré (2016) aponta também o controle do tempo como fator primordial para se manter como camelô. “Por isso que eu não quero trabalhar assim (emprego formal). Se eu trabalhar num órgão público eu vou ter que ter horário pra chegar. Aí tu já viu...Aqui tá bom demais” (NAZARÉ, 2016). João (2017) também prefere ser camelô a empregado formal. “A vantagem é melhor porque a pessoa entra a hora que quiser no serviço, sai a hora que quiser, entendeu?” (JOÃO, 2017). Fátima também apresenta os mesmos motivos para gostar de ser camelô. “Ah, é você não ter de dar satisfação a ninguém né? Chega a hora que quer, vai a hora que quer” (FÁTIMA, 2017).

Sobre esses relatos que ilustram as disposições temporais do mundo camelô cabe aqui retomar o tema da intersubjetividade. Como dito no capítulo 3, o sentimento de autonomia de trabalhadores das classes populares se manteve, ainda que de maneiras diferentes ao longo da história. Observa-se, portanto, a duração de algumas experiências comuns para o mundo do trabalho nesses dois tipos (camponês-caboclo e camelô), como a valorização do controle do tempo, agora em um contexto urbano e marcado pela influência do capitalismo neoliberal.

Fazendo um balanço do tema das disposições temporais, pode-se dizer que a influência da temporalidade camponesa é relativa nas práticas sociais dos camelôs. Em vários casos se manifesta parcialmente, articulando elementos da economia arcaica com estratégias capitalistas burguesas de reprodução do capital. Tomando por base Bourdieu (1979), se poderia dizer que aqueles camelôs que possuem maiores dificuldades de adaptação à economia capitalista provavelmente estão ligados às disposições camponesas tradicionais (europeias e africanas), que se norteiam pelo ano agrário, onde não há distinção entre o tempo de trabalho e o de produção (onde ocorre somente o ciclo da natureza). Estes não buscam a prática de dominar o tempo, influenciada pela técnica industrial fundada na especialização e desmembramento de tarefas. Acumulam em si mesmos todas as etapas do trabalho, sendo, ao mesmo tempo, donos do negócio e

trabalhadores de si mesmos. Outro forte motivo de dificuldade de adaptação ainda é que essa modificação da duração tradicional dos ciclos agrários em favor de condutas racionais baseadas em um lucro futuro exige que se sacrifique um interesse imediatamente tangível a um abstrato, o que supõe, a adesão familiar a algo incerto. No universo camelô, aqueles que resistem à conduta de previsão o fazem por esta ser estabelecida pelo cálculo dentro do quadro de um plano abstrato. Assim, o camelô influenciado pela disposição temporal camponesa tradicional adota condutas de previdência, que apreendem um futuro que está diretamente inscrito na própria situação tal como ela pode ser percebida através de esquemas de percepção e de apreciação técnico-rituais inculcados por condições materiais de existência, elas próprias apreendidas através dos mesmos esquemas de pensamento.

Já aqueles camelôs que conseguem ter uma conduta mais abstrata, abrindo mão do presente em função de um lucro futuro, ou mesmo aqueles que não deixam o futuro apenas como desígnio de Deus, estão mais inclinados a dialogar com as disposições temporais tanto da tradição cabocla de flexibilidade (HARRIS, 2006), como das capitalistas. Nesse sentido, a perspectiva da renúncia do gozo presente em função de uma aposentadoria ou mesmo a adoção da complexificação do trabalho pela especialização das práticas e divisão das tarefas já pressupõe um abandono da temporalidade camponesa mais tradicional. Dessa forma, aqueles que pagam taxas ao programa microempreendedor individual ou que abriam mão de usufruir do dinheiro do mês para investir em imóveis, já demonstraram uma conduta extremamente abstrata. Este é o caso do camelô Tomé (2017). Ele pensou no futuro, anos atrás. Hoje, além de trabalhar como camelô, vive da renda de imóveis.

A minha aposentadoria eu já fiz. (...) Eu nunca paguei aposentadoria. Mas eu guardei o dinheiro e fiz uma vila de quitinetes (...) quando eu inteirar 65 (anos) eles vão ter que me dar um salário mesmo. Quem é que vai conseguir se aposentar agora com mais de que um salário com essa nova regra que eles estão mexendo agora? Ninguém! (...) Quem é que vai conseguir pagar 38 anos de Previdência (...) de carteira assinada? (TOMÉ, 2017).

Essa tendência ao controle do tempo demonstra ainda forte relação com a influência crescente do que Pires (2014) chamou de Nova Informalidade, ou seja, uma corrente ideológica de posituação da atividade informal. Trata-se de um movimento que

surgiu no seio de pesquisadores e agentes públicos e que chegou o senso comum, e, naturalmente, aos próprios camelôs. Todos percebem que a informalidade é não somente sistêmica, mas também produto da própria lógica e essencial à sobrevivência do capitalismo na atualidade. Essa mentalidade da nova Informalidade se manifestou nas entrevistas onde se percebe a necessidade da renúncia ao uso do dinheiro para reinvestir no próprio negócio. Mateus (2017), por exemplo, já opera uma distinção entre o que é gasto e que é investimento em meio a um intenso fluxo de entrada e saída de recursos, como se verá adiante.

## 5.2 Ética, família e troca de dons no mundo camelô

Assim como no modo de vida camponês, no universo camelô há vários tipos de acordos no sentido de garantir a autonomia do trabalhador, desde que esta não comprometa a harmonia do grupo como um todo. Essa ética está intimamente relacionada às disposições temporais. Nesse sentido, Bourdieu (1979) afirmou que nas sociedades influenciadas pelo trabalho pré-capitalista, fazer tarefas juntos, reafirma solidariedade. Fugir disso é atitude suspeita, manifestando a vontade de se singularizar, e, portanto, dar um sinal de que não se aceita as regras do grupo. Por isso, desencorajava-se todas as formas de corrida, de ambição competitiva, apropriadas a transformar o tempo circular em linear, a simples reprodução em acumulação indefinida. O entrevistado Pedro apresenta relato nesse sentido.

Antigamente eram poucas bancas que tinha. Não era tudo isso de ambulante. Aí foi chegando, foi chegando. Tem gente que quer vender a mesma mercadoria que o outro vende. Aí tu já viu né? Aí tem que dividir. A gente tentar organizar. Cada um vende uma coisa. Por exemplo, eu vendo brinquedo aqui, o outro vende roupas do lado, daí vai separando pra não ficar tudo igual (PEDRO, 2016).

Essa convivência muito próxima entre os agentes do Centro Comercial de Belém nos faz pensar no que disse Simmel (1983) sobre a natureza sociológica do conflito. Segundo este autor, o conflito é uma forma de sociação - causada por ódio, inveja

necessidade ou desejo – que está destinada a resolver divergências, buscando “algum tipo de unidade, ainda que através do aniquilamento de uma das partes conflitantes” (SIMMEL, 1983, p.122). O autor explica que a positividade do conflito está no fato de jamais implicar em indiferença em relação ao outro. Assim, tanto as relações antitéticas como as convergentes pressupõe a necessidade de levar o outro em consideração, sendo, portanto, dialógicas. Simmel (1983) explica ainda que os aspectos positivos e negativos do conflito podem ser separados conceitualmente mas não empiricamente.

Para o autor, o conflito significa a negação de uma concepção ingênua de unidade. Nesse sentido, o Centro Comercial de Belém é marcado por conflitos diversos. Tantos os mais óbvios: entre camelôs e fiscais da prefeitura ou entre camelôs e lojistas, como outros menos evidentes (entre lojistas, entre lojistas e clientes, entre camelôs, e mesmo entre camelôs e clientes). Não é o caso de descrever aqui cada um desses conflitos. Cabe apenas registrar que nenhum desses grupos é homogêneo. Assim, seja entre os grupos como dentro de um mesmo grupo, não existe unidade social. Há, ao contrário, correntes convergentes e divergentes inseparavelmente entrelaçadas.

Um grupo absolutamente centrípeto e harmonioso, uma união” pura (*Vereinigung*) não só é empiricamente irreal, como não poderia mostrar um processo de vida real (...) Assim como o universo precisa de “amor e ódio”, isto é, de forças de atração e de forças de repulsão, para que tenha uma forma qualquer, assim também a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis (SIMMEL, 1983, p. 124)

Simmel (1983) esclarece, no entanto, que se a discordância mostra seu caráter negativo e destrutivo entre indivíduos particulares, o mesmo não se dá no âmbito do grupo. Segundo o autor, “os elementos negativos e duais jogam um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente (...) tudo isso é muito óbvio na competição de indivíduos no interior de uma unidade econômica” (SIMMEL, 1983, p. 126). O que surpreende na análise de Simmel (1983) é que ele afirma que “uma certa quantidade de discordância interna e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantém o grupo ligado” (SIMMEL, 1983, p. 126). Ele complementa ainda afirmando que a competição em geral determina a forma do grupo, as posições recíprocas de seus componentes e a distância entre eles. Em suma, Simmel

(1983) afirma que o conflito é uma força integradora do grupo, especialmente na vida urbana moderna, baseada em uma hierarquia extremamente complexa de simpatias indiferenças e aversões. Portanto, o autor explica que o conflito, ou “aquilo que à primeira vista parece dissociação, é na verdade uma de suas formas elementares de socialização” (SIMMEL, 1983, p. 128). É bem verdade que ele afirma que o conflito por si só não produz uma estrutura social, mas somente em cooperação com forças unificadoras. Dessa forma, só as relações de conflito e cooperação juntas constituem o grupo como unidade viva e concreta.

No contexto do Centro Comercial de Belém, pode-se dizer que a proximidade entre os agentes gera, naturalmente, uma convivência marcada por simpatias e antipatias. Ocorre que devido a necessidade econômica, sistemas de alianças muitas vezes inesperados tomam forma. Assim é que em alguns casos, os lojistas podem ter os camelôs como maiores aliados. Da mesma forma, a atividade do fiscal pode ser tanto prejudicial como providencial ao camelô, delegando, no último caso, um desgaste ao poder público, que poderia ter que ser administrado dentro das entidades dos trabalhadores. O fato é que a própria necessidade de conviver no mesmo espaço deixa todos os agentes do centro, cientes do conflito iminente. Essas relações, de conflito e/ou cooperação, é que determinam a forma do grupo, as posições recíprocas de seus componentes e a distância entre eles.

Deixando os outros agentes de lado e ficando apenas no universo camelô, pode-se dizer que se há interdições entre eles, há também fortes laços de solidariedade. A camelô Nazaré (2016) descreve como funciona essa espécie de “código de ética” informal entre os colegas que atuam na travessa 7 de setembro, entre as Ruas 13 de Maio e João Alfredo.

Eu com ela aqui, ela (da barraca vizinha) vende coisa de bebês e eu vendo o que é meu. Os meus pijamas. Então não é justo eu botar coisa de bebê ela vendendo aqui. Eu não gosto assim (...) Eu não vou vender mesmo. Gosto de vender só as minhas coisas mesmo (...) A menina vende pijama aqui, mas eu não me importo, porque quem faz os meus preços sou eu mesmo. Eu não me importo não. Só que aqui eu com a menina aqui a gente trabalha assim. Ela não vende pijama e eu não vendo coisa de bebê. Mas é uma coisa da gente mesmo. Olha quando ela sai eu vendo pra ela. As vezes quando ela não tá eu não sei os preços dela eu chamo: ‘Olha tem freguês aqui!’ É assim que é nossa vida aqui é... E a gente é da mesma cidadezinha (Bragança) eu com ela. Por isso a gente se dá bem. (NAZARÉ, 2016)

Pelo que se observou neste caso, chega-se à conclusão de que o acordo entre o que é ou não permitido entre esses trabalhadores pode depender muito mais das relações interpessoais do que de algum tipo de solidariedade orgânica<sup>88</sup>. Na relação de Nazaré (2016) e sua vizinha de barraca, um laço forte que as une é a identificação por terem nascido na mesma cidade do interior, neste caso Bragança.

Muitos foram os exemplos em que os camelôs disseram encarar os donos de barracas vizinhas como uma espécie de extensão da família. Percebeu-se, inclusive, que essa boa relação chega até mesmo a servir como uma espécie de compensação pelos desafios impostos pela rotina pesada e pelos preconceitos. Assim, Marcos (2016) contou que gosta muito da relação que mantém com os camelôs do entorno (Praça das Mercês, no cruzamento entre a Tv. Frutuoso Guimarães e Rua João Alfredo). “Aqui a Dona Maria aqui, por exemplo, ela me conhece desde pequeno. É uma relação familiar. Cada um ajuda o outro. Independente, cada um vende o produto do outro e faz com que sejamos todos unidos” (MARCOS, 2016). Pedro, por sua vez, explica que não é necessário ficar o tempo todo diante da barraca, graças aos laços de solidariedade.

A gente pode sair. Vai no banheiro. Tem uma pessoa que fica aqui pra gente reparando até a gente voltar. Mas é rápido. Um ajuda o outro aqui. Um olha a banca do outro. Quando não, a gente traz nossos próprios familiares. Sai, almoça, volta. Somos uma família praticamente. A gente vive mais tempo aqui no comércio do que na nossa própria casa com nossos próprios familiares (...) . As vez (sic) a gente vai pra casa um do outro. Tem aniversário, um já convida o outro. (PEDRO, 2016).

Maria (2017) também conta que há intimidade e ajuda mútua no trecho onde trabalha (avenida Portugal, esquina com João Alfredo). Segundo ela, um repara a banca do outro e até faz a venda quando o vizinho precisa sair. “É. A gente vende”. Ela conta que as relações não se restringem à área do comércio. “Às vezes a gente vai na casa deles almoçar. Eles vão na nossa almoçar” (MARIA, 2017).

<sup>88</sup> A distinção entre solidariedade mecânica e orgânica foi estabelecida por Durkheim. Ele afirmou que nos grupos sociais de formato mais simples vigora uma solidariedade do primeiro tipo, que se definia pela força que a “consciência coletiva” exercia sobre seus membros, caracterizada pelo apelo consensual, e com pouca chance ao desenvolvimento da personalidade individual. Já as sociedades complexas, ou modernas, são marcadas pela especialização das funções sociais, que conduziu os indivíduos a uma relação de dependência mútua que gerou a “solidariedade orgânica”. Mais detalhes em DURKHEIM, Emile. Da divisão do trabalho social. Tradução de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Além de Maria (2017), todos os outros 9 entrevistados disseram ajudar o dono da barraca vizinha nas vendas, inclusive com recebimento e posterior repasse de valores em dinheiro. Em alguns casos, isso foi presenciado pela pesquisa.

De uma forma geral, a solidariedade dos camelôs parece confirmar as impressões de Pires (2014). Ela é de caráter particularista, representada pelas amizades formadas entre colegas que convivem em uma mesma rua, mas isso não significa que haja, necessariamente, uma consciência de grupo ou classe, como já se discutiu brevemente no capítulo 4 e ainda veremos adiante. Por hora, só se pode afirmar com precisão que as relações mais intensas dos camelôs costumam se restringir aos que trabalham no entorno. Outra rede importante, como se verá, é formada por laços de solidariedade entre membros de uma mesma religião, sensivelmente entre os pentecostais.

Mas para a maioria dos entrevistados, talvez a rede de alianças mais fundamental, que determina toda a rotina desses trabalhadores, seja a familiar. Trata-se de mais uma forte influência do modo de vida camponês. Bourdieu (1979) afirma que segundo essa sociabilidade, o núcleo familiar, independentemente do número de pessoas que contenha, é pensado como uma unidade em termos de produção e consumo de bens. Isso impede que se estabeleça a relação entre os recursos e o número de indivíduos. Já o modo de vida burguês, ao contrário, estimula o espírito de cálculo do custo de cada indivíduo para o orçamento familiar, levando em consideração o esforço, tempo e recursos dispendidos para obtenção de bens. Porém Bourdieu (1979) afirma que há, sim, cálculo nas relações camponesas, mas este está a serviço do sentimento de equidade dentro das relações familiares. “Nunca ausente, o cálculo nunca é confessado”, diz o autor. Trata-se então de estabelecer troca de dádivas que encobrem a lógica do cálculo implícito à troca. Esse tema da dádiva, aliás, foi consagrado por Mauss (2003), quando este percebeu que as sociedades que ele classificou à época como primitivas ou arcaicas, possuem fenômenos sociais totais que exprimem:

de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo —; econômicas — estas supondo formas particulares a produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição —; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (...) um dos traços, profundo mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há

somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. (MAUSS, 2003, p. 187 e 188).

O que chama a atenção dessa teorização é que ao contrário do trabalho burguês, que tem extrema preocupação com níveis de produtividade e é voltado para o lucro, na lógica camponesa:

O trabalho não é nem uma finalidade em si nem uma virtude por si. O que está valorizado não é a ação orientada em direção de um fim econômico, é a atividade em si, independentemente de sua função econômica e somente à condição que ela tenha uma função social. O homem que se respeita deve estar sempre ocupado com alguma coisa (...) O preguiçoso não realiza a função que lhe cabe no seio do grupo: por isso, ele se coloca a margem e se expõe a ser rejeitado. Permanecer ocioso, especialmente para quem pertence a uma grande família, significa atraioar próprios empenhos com relação ao grupo, significa esquivar-se aos deveres, as tarefas e aos encargos que são inseparáveis ao fato de pertencer ao grupo. (BOURDIEU, 1979, p. 43)

Esse sentimento comunitário, em muitos casos, desafia a lógica da competitividade. Um exemplo disso ocorreu durante a entrevista com o camelô Tomé (2017). Ele interrompeu a conversa para desamassar, gratuitamente, um alicate de outro camelô que trabalha próximo dele fazendo o mesmo tipo de atividade: amolação de lâminas. Essa prática seria inconcebível segundo a lógica burguesa, onde o domínio exclusivo de uma técnica seria considerado uma vantagem competitiva capaz de eliminar a concorrência e dominar o mercado. Sobre a situação, Tomé (2017) explicou que fez isso porque aprendeu, com os colegas, a ser humilde.

Aprendi a humildade né? Ser humilde um com o outro. Olha ele (o outro camelô quase vizinho que acabara de pedir para que ele desamassasse o alicate) não tem condições de fazer o serviço. Mas ele amola alicate. Quando ele vem aqui eu ajeito pra ele. Ele é concorrente, mas eu não tô nem vendo. Ele é concorrente, mas eu vou ficar com raiva? Deus é pai de todo mundo, será que é padrasto dele? (TOMÉ, 2017)

Nazaré (2016) também demonstra comportamento que foge a lógica do individualismo e da competitividade burguesa. “Às vezes eu não tenho (produto) e já jogo pra ela (lojista vizinha). Ainda agora a mulher queria um pijaminha fechado eu digo que

não tenho. A moça aqui tem. Já vendeu. É assim mano. Não adianta também tar (sic) com egoísmo porque não vai pra frente” (NAZARÉ, 2016).

Assim, ao menos para o grupo de entrevistados desta pesquisa, as respostas parecem confirmar a hipótese de fundo desta tese de que o ingresso dessas pessoas na atividade de venda de produtos na rua reflete bem mais do que uma situação conjuntural, da economia. Revela, antes, uma disposição inscrita em seu *habitus* camponês-caboclo. O trabalho de camelô, assim, possui um forte componente cultural, onde a sensação de controle do tempo e dos ciclos, típicos do modo de vida camponês; bem como características do modo de vida popular em geral, dentre as quais a tênue separação entre o espaço público e o privado, a centralidade da família como locus de reconhecimento e unidade econômica, se mistura agora com novas questões apresentadas pelo espaço público urbano, marcadas pelo imperativo burguês da circulação de pessoas e mercadorias, e a conseqüente necessidade de comportamentos distintos, nas esferas pública e privada.

Após as entrevistas, compreendeu-se que, ao menos para esse grupo de entrevistados, a atividade de camelô visa mais reproduzir a própria família que o capital. Isso se explica por vários motivos. O primeiro deles é externo à vontade dos trabalhadores. Vale dizer que o crescimento do empreendimento camelô está limitado pela legislação especializada, vide a lei 7.862, de 1997. Segundo o artigo 13, “a Secretaria Municipal de Economia – SECON outorgará, no máximo, dois Termos de Permissão por unidade familiar, que resida sob o mesmo teto, salvo se for comprovado que o interessado passou a integrar ou constituir novo grupo familiar”. Mas o que mais interessa a esta pesquisa são os fatores culturais que impedem muitos camelôs de seguirem a lógica do setor formal, de acumulação e reprodução do capital, pela expansão dos negócios em busca de novos mercados, aos moldes do que explica Marx (1996). A lógica camponesa de dar trabalho, prioritariamente, aos membros da família impede que pensem a atividade em termos estritamente impessoais e voltados ao lucro em maior escala.

Essa tradição de relações produtivas em torno do parentesco, aliás, é uma marca histórica da economia amazônica. Ela veio do universo rural do camponês-caboclo para a Belém do camelô contemporâneo. Como nos aponta Harris (2006), o parentesco teve importância material e moral para a reprodução social na região, pois possibilitou o

controle contínuo do acesso aos recursos próximos, no universo ribeirinho das terras, lagos e rios. Ali a proximidade e a utilização contínua dos recursos outorgaram direitos de usufruto. Em sentido parecido, Cleary (2009) chama a atenção para o caráter diferenciado da economia amazônica na medida em que “a penetração do capital e a capitalização não devem ser confundidas com capitalismo” (CLEARY, 2009, p. 345, 346). Por isso, ele afirma que “é perfeitamente possível que a monetização possa prosseguir sem uma correspondente expansão do capitalismo, como a história da Amazônia na última década mostra” (CLEARY, 2009, p. 346). Nesse sentido, ele afirma que é errado usar terminologia evolucionista “pré-capitalista” para descrever essas relações produtivas em torno do parentesco. Segundo ele, “não capitalista é o termo correto”. Ainda sobre essas relações de origem camponês-cabocla, ele afirma que:

tendem a ser bastante móveis, com migração facilitada por laços de parentesco que conferem direitos aos afins; eles caçam, pescam e praticam o extrativismo, bem como agricultura; eles passam períodos em vilas e cidades; eles se envolvem em trabalhos assalariados, bem como nas relações de crédito-dívida aviamento, e perfeitamente entre as esferas monetizada e não monetizada ou parcialmente da economia regional. (CLEARY, 2009, p. 335)

Segundo Cleary (2009), os laços de parentesco são tão relevantes na Amazônia que a economia informal “é consideravelmente mais importante do que a formal, e assim permanecerá” (CLEARY, 2009, p. 342). Citando exemplos no garimpo, na construção civil, no comércio varejista e no setor de serviços, todos dentro da informalidade, ele afirma que a maioria das estatísticas oficiais da Amazônia acabam não captando essa dinâmica, e por isso mesmo, são quase inúteis. Para este autor, só a força da economia informal pode explicar as taxas extraordinariamente altas de urbanização da região, já que os níveis de produtividade da pecuária e da agricultura são fracos.

Trazendo essa discussão para o contexto da tese, constatou-se que apenas quatro dos dez entrevistados disseram já ter contratado pessoas para atuar em suas barracas. Ainda assim, a maioria é recrutada na própria família e de forma eventual, em períodos de maior venda no centro comercial como natal e quadra junina, por exemplo. Apenas o camelô Marcos (2016) possui uma ajudante fixa, com salário acertado semanalmente, em acordo informal entre as partes. A maioria das entrevistas confirma o que Bourdieu (1979)

afirma sobre a troca de dádivas entre os subproletários, onde os laços interpessoais são uma forma de compensar a ausência de garantias dadas pelos títulos acadêmicos.

Para os subproletários, toda a existência profissional é colocada sob o signo da arbitrariedade (...) Para forçar o destino e triunfar da hostilidade de uma ordem injusta, os que não tem nem "ofício", nem "instrução", nem dinheiro, dispõem de um recurso, o poder das "proteções", do "pistolão", e dos "conhecidos". As relações de parentesco, de vizinhança e de camaradagem tendem a reduzir o sentimento da arbitrariedade, mas desenvolvendo a convicção, não menos irracional, de que as relações, o pistolão, o "desembaraço" (...) tudo podem. Sem dúvida, a ação de recorrer para as relações pessoais e favorecida por toda a tradição cultural que encoraja e impõe a solidariedade e o auxílio mutuo: aquele que alcançou o sucesso deve se servir de seu próprio êxito para ajudar os outros; a começar pelos membros da própria família; cada indivíduo que se respeite considera-se responsável por vários de seus parentes, mais ou menos próximos, para quem ele se sente obrigado, entre outras coisas, a achar trabalho fazendo uso de sua posição e de suas relações pessoais.. O nepotismo, nesse caso, é uma virtude. (BOURDIEU, 1979, p. 57 e 58)

Maria (2017) é um dos casos mais emblemáticos em que o trabalho de camelô é uma questão de família. Além de atuar junto com o pai, que está há quase 50 anos como camelô no centro comercial de Belém, e dela ter sido criada nesse ambiente, atualmente uma irmã também possui barraca nesta região da cidade. Quando há momentos de maior venda eles só empregam parentes. "Só da família. No mês da quadra junina a gente contrata três pessoas. Uma é minha filha e duas sobrinhas minha (sic). Tipo assim, elas estão desempregadas e é uma forma da gente ajudar elas" (MARIA, 2017). Pedro também não é o único da família a atuar como camelô no centro. A mãe conseguiu a licença da prefeitura primeiro e hoje eles trabalham lado a lado na mesma rua.

O que se percebe na maioria dos relatos é que a posição atual dos trabalhadores depende muito do investimento afetivo que foi feito no passado pelos pais deles (na maioria dos casos a mãe, sozinha). Isso será determinante entre os que terão condições de chegar ao que Souza (2012) chama de batalhadores (elite da classe trabalhadora) ou os que estão presos à condição do que este autor chamou de ralé. Segundo ele, a exemplaridade tende a funcionar melhor quando a socialização familiar reproduz nos filhos a crença no seu próprio valor. Quando isto acontece o investimento no futuro se torna uma obrigação moral, explica Souza (2012).

Quando a vida familiar de uma criança é estruturada em nome da incorporação de conhecimentos e perícias complexas, ela é condicionada a sentir culpa pelas consequências futuras de suas ações imediatas. Para livrar-se da reprovação das pessoas que são importantes para ela (castigo moral) ou de retaliações que estas possam lhe impor (castigo físico), assim como para obter reconhecimento e recompensas (prêmios morais e prêmios físicos), a criança começa a “sentir” o futuro como “espaço imaginário” de eventos que ela tem que controlar com ajustes no seu próprio comportamento no agora. A cobrança dos pais resulta de um circuito de dívidas em que a criança deve desejar a “obrigação moral” de retribuir o afeto dos pais, realizando a intenção do investimento que deles recebe ou recebeu, isto é, transformando-se em um modelo de pessoa que não negue o exemplo dos pais como “outros significativos”. O *sentimento* de culpa pelas implicações negativas no futuro do comportamento presente, assim como o sentimento de mérito com relação às implicações positivas, é a verdadeira base do *pensamento* prospectivo. É desse sentimento de responsabilidade pelo futuro que são privados os indivíduos da ralé, condenados a se identificarem com a perspectiva de repetição imediata do “hedonismo delinquente”. Quando esses indivíduos praticam somente uma “projeção intermitente e extra-ordinária do futuro”, como é o caso da perspectiva mágica que os ensina a perceber o amanhã como fonte de tudo que é improvável, não aprendem o processo cotidiano de “sentir o futuro”. (SOUZA, 2012, p 324 e 325).

Assim como no caso de Pedro, as mães possuem um papel determinante na trajetória de muitos camelôs entrevistados. Em alguns casos elas os criaram sem ajuda paterna, mas transmitiram exemplos e valores de trabalho duro e continuado mesmo em condições adversas. As mães foram a figura de identificação afetiva, sem a qual muitos camelôs poderiam ter sucumbido e ingressado no mundo da criminalidade. Assim, por imitação, de modo pré-reflexivo, ou seja, sem mediação da consciência, os camelôs assumiram essa disposição para enfrentar longas jornadas de trabalho. Este é o caso de Pedro. “Olha não aprendi quase nada com meu pai, que faleceu cedo. A nossa mãe ensinou a gente a trabalhar. A gente já foi evoluindo. O que a gente sabe hoje a gente já quer passar pro nossos filhos” (PEDRO, 2016).

Tomé (2017) também diz dever muito à mãe. O pai saiu de casa quando ele tinha apenas oito anos. Como filho mais velho, teve que começar a trabalhar com aquela idade para ajudar a mãe, lavadeira, a sustentar 11 irmãos. “Meu sonho era estudar, mas não deu. Eu fiz só até a oitava série. Aí tinha onze irmão (sic), pai foi embora, aí tive que criar meus irmão (sic) tudinho. Restou só eu. Aí peguei, tive que abandonar os estudos pra não deixar os meninos passar necessidade” (TOMÉ, 2017). Apesar das adversidades, Tomé (2017) defende com orgulho os valores que recebeu:

(Aprendi) a não mexer nas coisas dos outros. Eu não tenho mal costume não! Foi bom porque no meu tempo do meu pai e minha mãe era porrada mermo. Apanhava mermo Não tinha esse negócio de Conselho Tutelar. Era pimba de boi assado. Lambada na costa. (...) Tá difícil (criar filhos nos dias atuais). Você não pode dar um corretivo num filho mais. Mas sabe por que é isso? Porque quem faz essas lei (sic) é o grandão. Os grandão (sic) é o seguinte: tem dinheiro pra tudo. Eu saia sem café na barriga pra estudar. Naquele tempo a gente respeitava pai e mãe. Eu ainda tomo bença de mãe, tomo bença de madrinha, de tio no meio da rua. (TOMÉ, 2017)

Simão (2017) é outro que declara admiração pela mãe. Ele começou a frequentar a rua Treze de Maio, onde trabalha hoje, aos oito anos de idade. Ficava ajudando a mãe, que era camelô, até que assumiu a banca quando completou 15. A infância foi difícil. Os pais só estudaram até o segundo ano do primário. Além disso, o casamento deles não deu certo. O pai saiu de casa quando Simão (2017) ainda era criança, deixando ele e mais cinco irmãos aos cuidados da mãe. Por conta disso, ele estudou somente até a oitava série. Nos primeiros anos escolares, ajudava a mãe com a banca, mas quando dava 11 horas ela o botava no ônibus. Ele ia embora pra casa, tomava banho e ia pro colégio. Quando acabava a aula, no fim da tarde, ele voltava para ajudar a mãe a recolher a mercadoria. Diate dessa rotina pesada, cursou os últimos anos a noite para poder trabalhar durante o dia, até, finalmente, assumir a barraca. Ao relembrar de tudo isso ficou emocionado.

Olha, a minha mãe é muito guerreira! Não é fácil criar quatro filhos sozinha né? Foi uma guerra! Gosto muito da minha mãe. Essa garra dela é admirável. Queria que meus filhos tivessem gosto pelo estudo também. Se formar. Pra não passar as mesmas dificuldades que eu passei (SIMÃO, 2017)

Marcos (2016) também tem na mãe uma figura central. Ele assumiu a barraca quando ela já tinha idade avançada:

Ela já estava com uma certa idade e o trabalho já é pesado. O dia a dia ainda é pesado. Sol, chuva, quando tem que botar lona. Aí já não dá pra uma pessoa que tem uma certa idade (...) A minha mãe tem o ensino fundamental completo. Meu pai não. Ela só não foi mais pra frente porque naquele tempo não tinha mais recurso pra ingressar numa faculdade (...) Eles me incentivaram a estudar, mas eu que não priorizei esse caminho. Fiquei até no ensino médio. (MARCOS, 2016).

Mateus (2017) é estudante de música, na Ufpa, mas ajuda a mãe, que atua como camelô desde 2000. Ela tinha uma barraca na Avenida Presidente Vargas, em frente a Lojas Americanas, e foi retirada de lá após decisão da Justiça Federal. Na gestão do prefeito Duciomar Costa, eles foram realocados em um box no Espaço Palmeira. Mateus (2017) afirma que busca profissionalizar as vendas da mãe, que estudou até o ensino fundamental. “Como é só ela, eu venho dar esse apoio. Aí eu tento passar as ideias do mercado pra ela. Passar o que é novidade. Eu sou tipo dum marketing pra ela” (MATEUS, 2017).

Como se pôde acompanhar, o apoio familiar, ainda que monoparental em alguns casos, foi decisivo para o sucesso material dos camelôs. Há situações, no entanto, que a desestrutura desse núcleo provocou migrações forçadas para a capital, em condições bem difíceis. Este foi o caso de Nazaré (2016). Ela estudou até a quinta série primária e saiu de Bragança aos 15 anos para morar em Belém.

Ah vim de lá por conta de problemas de família. Meu pai e minha mãe não deu certo. Aí viemos pra cá e eu fiquei pra cá. Só eu que moro pra cá. Eu estudei pouco. No interior é diferente do estudo daqui. Aí eu vim pra cá e trabalhei em casa de família. Aí não deu certo, aí fui trabalhando, aí casei, e tive filhos. Eu comecei aqui foi vendendo sapatinho de crochê. Foi mais ou menos de 1999 para 2000 comecei. Aí e tô até hoje aqui. Vendendo sapatinho de loja em loja para sobreviver. Eu não tinha barraca. Eu consegui depois de alguns tempo (sic), em 2000. A Secon que me deu aqui o pedaço pra eu trabalhar. Sou cadastrada e tudo. Foi a vida mais fácil pra mim. Porque não tenho segundo grau, aí fica mais difícil de arranjar emprego. Casa de família também não quero. Prefiro trabalhar nisso porque isso aqui é meu. Eu trabalho pra mim. Eu costuro. Eu faço as minhas coisas pra trazer. Meus vestidos. Tenho minha fabricazinha em casa de roupa. Aí e trago pra cá e eu vendo (NAZARÉ, 2016).

A partir desses relatos, pode-se fazer algumas generalizações que servem tão somente para este grupo de entrevistados. Há uma primeira geração de camelôs, que passou a atuar nas ruas do centro nos anos de 1990. Nesse grupo, há os que têm filhos que estudaram (alguns até mesmo obtiveram o nível superior) e não deram continuidade ao negócio. Por isso, esses camelôs tiveram que permanecer atuando e hoje já têm, em geral, mais de 50 anos de idade e costumam trabalhar sozinhos. Há um outro grupo de entrevistados que já está na segunda geração de camelôs na família. Eles estão, em geral, com quase 40 anos e assumiram as barracas dos pais nos anos 2000. Os filhos

destes camelôs também não devem assumir o negócio, já que são incentivados pelos próprios pais a estudar e não se tornarem camelôs. Aliás, isso é um fato chama a atenção nas entrevistas: nenhum dos dez camelôs entrevistados quer que seus filhos assumam as atividades de venda nas barracas. Em suas respostas há uma consciência muito forte da necessidade da escolaridade para se conseguir uma inserção profissional no Setor Formal da economia. É que além do sucesso econômico, eles desejam que seus filhos tenham reconhecimento social. Bem entendido, os camelôs não querem que a futura geração da família passe pelas mesmas situações humilhantes que eles relataram para poder se inserir no mercado. Todos apresentam relatos curiosamente semelhantes de autocomiseração. É que apesar de muitos conseguirem remunerações bem acima do salário mínimo (há caso de camelô que fatura um salário mínimo por semana), eles se ressentem de serem discriminados pela sociedade ao não terem o status de trabalhadores reconhecido e sua importância econômica levada em consideração dentro do centro comercial de Belém. Outro fator de queixa é o fato de não possuírem nenhum tipo de garantia permanente por parte do poder público. Por tudo isso, não querem ver os filhos passarem pelos mesmos problemas.

Nesse sentido, o relato do camelô Tomé (2017) se destaca. Ele sempre sonhou em ter nível superior, mas precisou abandonar a escola para sustentar os irmãos mais novos. Por conta disso, ele vê com apreensão o fato do filho mais velho estar na barraca com ele.

Tem uns dois anos. Mas ele não vai ficar aqui. Porque presta atenção, ele é muito novo! Eu sou camelô não porque eu queria ser. Não tinha pra onde correr. Estudar eu tinha maior vontade do mundo que era ser engenheiro eletrônico. Meu sonho era esse, mas não deu (...) Ah, meu filho ele vai estudar. Estudar pra se formar. Ele agora tá fazendo um curso de conserto de celular. Só que ele vai voltar a estudar. Ele vai pra universidade (...) Ah, meu sonho é todos estudarem! (TOMÉ, 2017).

Quando perguntado o que será da barraca já que ninguém vai assumir, respondeu: “tem neto. Risos. Porque não pode parar isso aqui. Poxa, tem 20 e poucos anos já de tradição aqui né?” (TOMÉ, 2017).

O relato do camelô Marcos (2016) caminha na mesma direção. Ele não quer que sua filha assuma a barraca que ele herdou da mãe.

Não. Eu tô pagando um colégio pra ela específico para ela se capacitar e ter conhecimento e ser uma pessoa como um médico, um juiz, o que ela escolher pra ser, da capacidade dela. Ela vai fazer a escolha dela. Não (gostaria que ela fosse camelô). É muto sofrido. É muito deplorante (sic) assim nessa parte (...) Pode um prefeito vir te tirar. Lá vai tu apanhar. Tu ser repreendido. Tu vai ser humilhado. Isso aí não é pra qualquer ser humano (MARCOS, 2016).

Desejo semelhante é o de Pedro (2016) com o filho.

Não (quero que assuma a barraca). Ele tem os estudos dele. A gente quer coisa melhor pra ele. A gente já se acostumou nessa vida já. Com certeza daqui uns anos ele já está formado já. Porque a gente quer coisa melhor pro nosso filho. Isso aqui se alguém assumir vai ser outra pessoa. (PEDRO, 2016).

Nazaré (2016) também não quis que os filhos virassem camelôs. “Jamais! Porque eu queria que a minha filha fosse uma coisa boa!” (NAZARÉ, 2016). Thiago (2016) também não quer que suas filhas assumam a barraca. “Não, eu procuro dar o melhor pra elas pra estudarem, pra ser alguma pessoa melhor”. Fátima também não quis que nenhum dos três filhos se tornasse camelô. “Porque é uma profissão que você ganha dinheiro, mas é muito sacrificada. Pega chuva, pega sol. E assim da feita que a pessoa se vicia naquilo...pronto. Olha eu!”. João (2017) também comemora o fato de nenhum dos dois filhos estarem com ele na barraca. “Não. Graças a Deus não! Porque eles tem que estudar. Pra um dia no futuro eles terem alguma coisa melhor na vida deles. Por enquanto quero que eles estudem para eles serem alguma coisa na vida. Pra mim foi o que deu”. Mateus (2017) imagina o futuro da filha longe do box em que atua no Espaço Palmeira e explica o motivo. “Porque a gente sabe o que a gente passa. A gente faz de tudo pra ter uma vida assim bem confortável. Então a oportunidade é uma coisa que a gente não pode perder. Como eu já perdi oportunidade, minha mãe perdeu, não quero que minha filha perca”. Simão (2017) diz que é feliz pelo fato do filho mais velho ser universitário e os outros três estarem estudando. Ele também não quer ninguém como camelô. “As vezes eles me ajudavam aqui. Mas sempre dei prioridade no estudo né? Que é a oportunidade de dar pra eles o que eu não tive né? Porque a pessoa não sai disso. Vê a quanto tempo eu tô aqui?!” (SIMÃO, 2017).

O caso de Maria (2017) é ligeiramente diferente dos demais. Apesar de sempre ter estimulado a filha a estudar, foi esta, hoje universitária de 23 anos, que sempre demonstrou não querer ser camelô. “Ela vinha pra cá comigo. Eu trazia ela. Até na quadra junina ela vem me ajudar. Só que ela gosta mais dos estudos mesmo. Ela gosta mais de fazer enfermagem” (MARIA, 2017).

Em resumo, pode-se dizer que estes trechos das entrevistas apresentam dois fenômenos ambivalentes. O primeiro reflete um perfil de trabalhadores inscritos na lógica da tradição. Afinal, percebe-se claramente uma ética de influência camponesa, onde prevalece a lógica do trabalho como estratégia de reprodução da própria família. Trata-se, bem entendido, de um horizonte bem distinto daquele do empreendedorismo da vertente liberal, onde a atividade pressupõe a mais-valia sob o trabalho de um terceiro, bem como a introdução de inovações e a conquista de novos mercados. Como já se disse antes, isso demonstra que os trabalhadores informais do Centro Comercial de Belém, assim como os camponeses-caboclos, expressam contradições nas condutas econômicas. Tanto uns como os outros, apesar de terem a produção voltada para o mercado, mantêm as relações e a organização da produção em torno do parentesco, sendo, portanto, pré-capitalistas (na linguagem de Bourdieu) ou mesmo não capitalista (na definição de Cleary). Na maioria das entrevistas, viu-se mesmo que não há uma separação evidente entre trabalhador e patrão e pouca incidência de relações típicas de assalariamento. A partir de Harris (2006), observa-se aí a permanência na economia amazônica da lógica do capital mercantil (que gera lucro apenas a partir de um aumento serial no preço do produto) em oposição ao capital industrial (lucro a partir da mais-valia sobre a mão de obra).

Voltando à análise das entrevistas, se por um lado os camelôs parecem tradicionais ao trabalharem pelo parentesco e em função da família, por outro mostram-se extremamente modernos quando todos afirmam que não querem que seus filhos sejam camelôs. Isso nos coloca uma questão intrigante. Talvez a forma mais adequada de entender isso se dê pela influência do *habitus* camponês-caboclo, que como se viu em Harris (2006), pode ser, ao mesmo tempo essencialista e aberto à transformação histórica. Assim, diante das pressões externas, os camelôs agem como os caboclos: buscam negociar as condições do presente, sendo “contra sua natureza conservar a identidade ou traçar um limite em torno dela” (HARRIS, 2006, p. 105). Como os primeiros, os trabalhadores do Centro Comercial afirmam que são pobres e explorados pelos ricos e comerciantes, não invocam nenhum passado triunfante e se sentem expostos aos caprichos do poder. Por isso, tomam o mundo como os caboclos, onde:

o mundo está ali para ser assumido e negociado. A abertura a influências externas e a conseqüente modificação dessas influências impõem um valor no ser e fazer no fluxo corrente da vida, e representa sua resposta ambivalente à modernidade, cujos ventos ocidentais levaram para o sistema mundial. (HARRIS, 2006, p. 106)

Sobre a natureza da solidariedade dos camelôs, pode-se dizer que ela não se viabiliza em termos de classe, ou seja, por um recorte que privilegia a condição deles de trabalhadores, mas por meio das relações interpessoais, onde a vivência do tempo é balizada pelas regras do grupo. Como já se disse antes, a partir de Bourdieu (1979) essa indistinção, longe de ser algo negativo, é percebida como importante para a reprodução do grupo, na ficção de sua unidade.

Bourdieu (1979) constatou ainda que na economia pré-capitalista há resistência à acumulação de riquezas porque esta é associada à dissolução da base econômica e da ordem social, pois o enriquecimento de um supõe o empobrecimento do outro, sensivelmente em economias estacionárias. Assim, a riqueza implica deveres como o da generosidade. Isso foi percebido nas entrevistas, quando os camelôs declararam se sentir na obrigação de ajudar parentes próximos, dando trabalho a eles.

A partir das entrevistas e da observação das práticas dos camelôs, chega-se a conclusão de que a ética camelô do Centro Comercial de Belém traz muito do sistema de disposições temporais das cidades de origem dos seus familiares. Dos 10 entrevistados pela pesquisa, seis possuem trajetória familiar camponesa. Nos termos de Costa (2009a), se diria que eles provém da T2, já que informaram que avós trabalhavam com agricultura, ou “na roça”, como disseram, em cidades tradicionalmente ligadas a atividades agroflorestais, como Abaetetuba (local de origem familiar de dois entrevistados), Igarapé-Miri, Cametá, Bragança, Oeiras do Pará, Santa Maria do Pará, Igarapé-Açu e Acará. Apesar dos relatos serem curtos, vagos e baseados no que ouviram dos pais, foram lembradas atividades familiares na produção de palmito, mandioca, milho e melancia. Dois outros entrevistados também citaram avós em municípios ligados à economia agroflorestal (Muaná, no Pará, e Assis Brasil, no Acre), mas não souberam informar em que eles trabalhavam por lá.

Nesse processo de migração para a cidade, eles conseguiram inserção produtiva graças a uma ética do trabalho duro que trouxeram do ambiente rural, já que não possuíam títulos escolares ou capital em forma de dinheiro. Observou-se que tanto

aqueles que atuam em família, como os que trabalham sozinhos, dedicam o dinheiro e o pouco tempo livre que possuem à família. Vale dizer que nos empreendimentos camponeses a família é a força de trabalho fundamental que garante, inclusive, a reprodução dos bens que permitem ao grupo subsistir e se reproduzir biologicamente, bem como reproduzir seus vínculos, valores e crenças que fazem a coesão deste mesmo grupo. Porém, como muitos filhos dos camelôs entrevistados estão se dedicando exclusivamente aos estudos e depois a empregos que requerem ensino formal, a tendência é que isso provoque alterações profundas na composição futura do centro comercial de Belém. Entre as consequências podemos apontar: 1) Mudança na titularidade das licenças outorgadas pela prefeitura de Belém após a morte ou desistência dos atuais titulares. Neste caso só uma verdadeira etnografia poderia captar movimentos de dribles à legislação constituída. Segundo Castro (2018)<sup>89</sup> entre feirantes de Belém, por exemplo, existem acordos entre as partes para que um novo núcleo familiar ou de amizade possa explorar o equipamento dentro de um espaço municipal ainda que o registro permaneça no nome do permissionário original; 2) Substituições das relações familiares pelas de assalariamento (no caso de necessidade de ajudantes fora da família); 3) Complexificação das estratégias de vendas, graças a níveis crescentes de escolaridade e da influência da Nova Informalidade.

### **5.3 Sentimento de grupo e entidades representativas de camelôs**

Um outro aspecto que pode ser analisado quanto à existência ou não do sentimento de grupo entre os camelôs é se há ou não o reconhecimento, por parte dos entrevistados, da importância ou representatividade de entidades como o Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém (Sintmib), Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém (AACCB), Associação dos Trabalhadores Informais do Centro Histórico de Belém (ATICHB) e Sindicato dos Pequenos Empreendedores do Estado do Pará e Amapá (Sinpeespa).

89 CASTRO, Marina Ramos Neves de. Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira o Guamá: uma etnografia das formas sociais do gosto. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA), Instituto de filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará: Belém, 2018.

Segundo os que as defendem, elas são descritas como importantes para a permanência deles na via pública, bem como fundamentais na prestação de assistência social e qualificação. Marcos (2016), por exemplo, afirmou que ainda não é filiado, mas pretende fazer parte de uma entidade.

Houve um contratempo e a gente ainda não se filiou, mas estamos pensando em se filiar no sindicato. Eles lutam pra que a pessoa tenha o espaço dela e ganhe seu sustento sem ser mexido pelos órgãos público (sic). Eles defendem o mercado informal (MARCOS, 2016).

Pedro (2016) já é filiado e valoriza o Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém (Sintmib). Para ele, a entidade é diretamente responsável pela permanência dos trabalhadores na via pública.

Eu tenho mais de 15 anos aqui. Já tentaram tirar a gente daqui. Só que a gente faz o nosso protesto. Assim como eles querem tirar a gente, a gente faz de tudo pra ficar. Tem o nosso sindicato. Até hoje do que eu conheço o sindicato, o que coderna (sic) a gente faz de tudo pra gente ficar aqui. Ajeita a documentação da gente tudinho. Eles (prefeitura) respeitam a gente. A gente respeita eles também. Porque é como eu tô te falando. A gente somos (sic) tudo organizado (PEDRO, 2016).

Maria (2017) afirma que só não se sente mais insegura por trabalhar apenas com uma licença precária por conta da atuação da Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém (AACCB).

Pelo uma parte dá (medo). Pelo uma parte não, porque também a gente tem apoio da Associação. Então eles lutam pela gente. A gente paga todo mês eles, uma taxa. Podem tirar, também mas o pessoal vão brigar muito. Pra mim é bom. As pessoas que falam que não é bom é porque elas não gostam de pagar. Porque tem camelô assim. Tem camelô que não tem uma sombrinha na sua banca. Não tem uma colher, uma vassoura. Tem isso também. Tem camelô que é miserável! Porque o cara só quer ter lucro! Não quer gastar. Olha aqui na minha banca aqui. Eu tenho ventilador, televisão, caixa de som, eu tenho balde pra lavar aqui o chão. Aqui é minha segunda casa. (MARIA, 2017).

Ela ressalta ainda o papel assistencial da entidade. “Aliás a Associação quando tem convênio eles dão curso. Tem médico. Tem tudo pra nós”. Thiago (2016) também ressalta a importância, mas do Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém (Sintmib). “Porque lá eles têm médico, têm dentista, têm advogado também pra hora que a gente precisar ter. A gente paga uma pequena taxa, mas não ofende o bolso

da gente não”, afirmou. Tomé (2017) é filiado à Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém e comenta os benefícios.

Ah é muito bom né porque o seguinte. Você ir irmanado é melhor do que ir sozinho. A gente tem uma voz pela gente. Já precisamos muito. Deus defenda! Se não fosse nossa Associação isso aqui estava tudo limpo. É porque a mulher era boa de briga. Ela ia pra cima mesmo! (TOMÉ, 2017)

Simão (2017) também reconhece a importância da entidade para que os trabalhadores tenham conseguido se manter na via pública até hoje.

Associação tá aí pra a gente. Ajudando a gente. Se a gente não fosse unido já tinham tirado a gente. Risos. Porque camelô é marginalizado. Muitas pessoas não veem com bons olhos. Pensam que é pessoas que querem se dar bem em cima das outras, pra não falar outra coisa. Risos. (SIMÃO, 2017)

Mateus (2017) também defende as entidades dos camelôs e critica os colegas que não as legitimam. Chama a atenção o fato dele tratar os camelôs na terceira pessoa, já que se autodefine como microempreendedor individual. “É assim cara. Hoje o pessoal não quer ter compromisso. Camelô ele não quer ter compromisso. Eles querem facilidade. (Não querem) pagamento, tarifa, aquilo outro (...) É da forma mais simples para eles é melhor. Menos trabalho” (MATEUS, 2017). Ele se declara como microempreendedor individual, palavra que já faz parte do vocabulário daquilo que Pires (2014) chama de Nova Informalidade, ou seja, uma positivação da informalidade, entendida como algo sistêmico e produto da própria lógica essencial à sobrevivência no capitalismo.

Voltando aos camelôs e suas opiniões diante das entidades que pretendem representá-los, constatou-se que dos 10 entrevistados, seis são filiados e há um que não paga, mas manifesta intenção de pagar.

Do outro lado estão camelôs como Nazaré (2016). Sobre as entidades ela diz: “as vezes a gente pagava, mas agora tá difícil. A gente não pagamos (sic) mais. Não sei mano, ninguém faz nada pela gente”, afirmou. Quando perguntada se há a necessidade de uma entidade de defesa para os camelôs ela não define com precisão a resposta. “Eu acredito que sim. Sei lá! Não tenho opinião formada”, disse.

Além dos que são a favor e dos que não conseguem formular uma opinião propriamente política<sup>90</sup> sobre o assunto, há os que são contra as entidades. Este é o caso de Fátima, que não é mais filiada. “Porque eu já fiz uma vez e eles não fazem ‘PN’ pela gente. Ah, prefeito chega, tem que tirar, tira é mesmo! Eles não fazem nada!”. João (2017) também não acredita nas entidades. “Não. Não preciso. Eu mesmo resolvo meus problemas”, afirmou.

Como discutiu-se ainda há pouco, no ítem 5.2, não se deve resumir a solidariedade dos camelôs há um recorte de classe. Fazer isso é um equívoco por, pelo menos, dois motivos. O primeiro é que não se pode resumir esse grupo apenas à sua dimensão econômica. Isso também traz o inconveniente de transpor e igualar, sem maiores mediações históricas, os dilemas dos trabalhadores europeus com os dos amazônicos. Bem entendido, a força dessas entidades vem da apropriação que conseguiram fazer desse desejo de autonomia dos trabalhadores da região. Trata-se de um sedimento intersubjetivo que vem desde o início da colonização portuguesa na Amazônia e chegou aos dias de hoje.

Aliás, ainda sobre a questão das entidades de defesa dos camelôs cabe aqui uma breve digressão histórica. Segundo Foucault (1979), ao menos na Europa Ocidental, a justiça popular não se realizava, até a Idade Média, com base em uma ideia universal, abstrata de justiça, mas em relação às experiências negativas concretas que o povo sofria. Para a massa, a única forma de fazer justiça era o castigo físico e público de seus inimigos. Isso explica porque mesmo algum tempo depois, já sob a influência iluminista, a justiça popular não passou a se reconhecer nas instâncias judiciárias burguesas, pois os tribunais foram encarados como instrumento do poder de classe. Foucault (1979), aliás, afirma que essa tendência das massas à sedição foi um temor constante da burguesia nascente, que tratou de instaurar divisões entre a plebe proletarizada e a não proletarizada, essa ainda mais temida. Para promover essa separação, a burguesia se utilizou de meios como o exército, a colonização e a prisão, bem como a polícia e os tribunais. Assim, Foucault (1979) afirma que a despeito de sua situação de exploração, a plebe foi disciplinarizada, historicamente, para encarnar muitos dos valores burgueses, tornando-se, paradoxalmente, racista, nacionalista e fascista. Além disso, os jornais e a

90 Sobre essa distinção entre opiniões que podem ou não serem consideradas políticas ler: BOURDIEU, Pierre. A Opinião Pública não existe. In: THIOLENT, Michel Jean-Marle. Crítica metodológica, Investigação social e enquete operária. São Paulo: Polis, 1987. p. 137-151.

literatura inculcaram certas categorias da moral burguesa (defendida como universal) que serviram de barreira ideológica às revoltas. Mas até que isso fosse assimilado, o proletariado europeu ainda viu a criminalidade como forma de luta social entre o fim do século XVIII e início do século XIX. Depois disso, essas categorias morais burguesas passaram a ser assimiladas entre os proletários se tornando mais difícil o uso da violência como meio legítimo por justiça social. Assim, depois das revoltas e dos saques, vieram a destruição das máquinas e, por fim, surgiram as associações e os sindicatos. Há, como se pôde notar, uma mudança nas formas de resistência. Estas, atualmente, já partem da aceitação do modo de vida burguês. Essas entidades já nascem com o desafio de resolver a contradição principal das massas: a oposição entre si causada pelo capitalismo. Como argumentou Foucault (1979), essas novas formas de luta foram marcadas por desafios na medida em que, também influenciadas pelo modo de vida burguês, as associações colocaram como condição de adesão, o pertencimento a uma profissão. Isso acabou excluindo os operários não especializados, fato que reforçou uma divisão interna na plebe.

Ao tomar essa trajetória do contexto europeu para a realidade dos camelôs amazônicos, faz-se necessário ressaltar os desencontros entre uma economia predominantemente industrial e assentada sobre instituições que reproduzem os ideais republicanos e o receituário capitalista *versus* a economia local, centrada no extrativismo, na exportação de bens primários e em frágeis instituições de garantia da cidadania. É necessário refletir sobre aquilo que Bourdieu (1979) aborda sobre os processos de adaptação de uma ordem econômica e social, que “supõe um conjunto de conhecimentos transmitidos pela educação difundida ou específica, ciências práticas solidárias a um ethos que permitem agir com razoáveis probabilidade de sucesso”. Como já tratamos, o camelô sintetiza toda uma disposição em relação ao tempo, mais precisamente em relação ao futuro, que produz um processo muito particular de adaptação à economia capitalista.

Assim, uma observação mais cuidadosa das altas taxas de trabalhadores ocupados no Setor Informal da economia paraense<sup>91</sup>, chegará à compreensão de que as entidades de defesa dos camelôs são uma resposta não só à exploração capitalista, mas

91. “(...) a informalidade no estado do Pará cresceu 2% em 2015, passando de 55% em 2014 para 57% em 2015”. Fonte: TRINDADE, José Raimundo Barreto (org). Relatório Estrutural Anual do Mercado de Trabalho Paraense. Observatório Paraense do Mercado de Trabalho. Belém, p.14

aos próprios desencontros do capitalismo em uma economia periférica. Nesse sentido, elas visam contribuir para o sentimento de unidade da plebe na medida em que aceitam todos os trabalhadores, sem distinção quanto à formação, e também afirmam um modo de trabalhar que se opõe ao padrão proposto pelo sistema nas cidades de economias industriais. Assim, essas entidades materializam o paradoxo de serem de base burguesa, mas, ao mesmo tempo, serem postas em prática por trabalhadores que nem podem mesmo ser considerados proletários, como no contexto europeu, já que não vendem sua força de trabalho para um burguês dono dos meios de produção. Ao mesmo tempo, apesar de serem proprietários, também não são burgueses, porque em muitos casos, trabalharam apenas para si mesmos não explorando, através da mais-valia, a força de trabalho de terceiros. Assim, eles encarnam uma espécie de fenda em todas as teorias que foram criadas para tratar do mercado de trabalho tendo como horizonte a sociedade europeia que veio da transição do feudalismo para o capitalismo.

Como se pôde observar, após as entrevistas, os camelôs não são a plebe não proletarizada, ou seja, os excluídos do capitalismo enquanto modo de produção e reprodução de bens e valores. Aliás, do ponto de vista econômico, muitos deles, obtêm rendimentos, que superam o salário mínimo nacional, sendo, portanto, protagonistas no âmbito do consumo de bens e serviços (isso não significa que eles sejam parte da classe média, como se discutiu no capítulo 3). Eles também são respeitados no seio familiar, pois costumam ser os provedores do grupo.

Em resumo, pode-se dizer que as entidades de defesa dos camelôs representam, de forma ímpar, as contradições no mercado de trabalho de uma sociedade na periferia do capitalismo. Assim, são, ao mesmo tempo, formas de contestação domesticadas, já que partem da aceitação das regras do mercado, e, paradoxalmente, extremamente tensionadoras dos limites do liberalismo, na medida em que não exigem qualificação formal como maneira de distinguir ou dividir os trabalhadores da plebe. Além disso, flexibilizam o modelo de cidade burguesa, na medida em que colocam a necessidade da sobrevivência acima de imperativos como: o fluxo de pessoas e mercadorias; uma pretensa harmonia estética, no sentido arquitetônico; ou mesmo da salubridade, que a medicina social tanto se esforçou para implantar, principalmente a partir do século XIX. O caso de Nazaré (2016) ilustra bem esse embate diário dos trabalhadores com parte da população.

- É aquela situação. Muita gente passa e critica. “Ah, tão no meio da rua”. A gente não fala nada. (...) A mulher passou e disse. “A gente tem que andar no meio da calçada porque no meio da rua não dá”. Eu fiquei calada. Tive que ouvir.
- O que a senhora pensa disso?
- O que eu penso é que era pra colocarem a gente num lugar melhor né? Mas depende do prefeito. (NAZARÉ, 2016)

#### 5.4 Camelôs batalhadores e empreendedores

Já se disse mais de uma vez que muito mais do que uma questão conjuntural, o trabalho dos camelôs está inscrito em um *habitus* de origem camponês-cabocla de longa duração. A partir das entrevistas e da observação de campo, vê-se que a questão do ritmo que dão à existência e, conseqüentemente, ao mundo do trabalho, é extremamente relevante para compreender o porquê deles se inserirem no Setor Informal da economia. O *habitus* burguês, como explicou Maciel (2006), só se obtém com treinamento desde a infância. Ocorre que nas periferias das cidades brasileiras, a maioria não teve a preparação psicossocial exigida para essa modernidade de feições europeias onde a adesão à racionalidade é indispensável para o acesso ao mercado de trabalho. Além disso, os “precários”, como ele chama, não tiveram oportunidades de aprendizado suficiente na moral burguesa. Maciel (2006) afirma ainda que esse *habitus* “precário” se desenvolve em um ambiente que forma uma personalidade emocionalmente despreparada para as exigências da modernidade, devido não se estruturar com a finalidade de dar espaço para privacidade e individualidade. O resultado disso é que muitos acabam formando aquilo que Souza (2009) chama de ralé.

Já a nova classe trabalhadora descrita por Souza (2012), a qual consideramos que os camelôs fazem parte, é diferente. Ela não incorporou capitais impessoais típicos das classes média e alta, como o econômico e o cultural, mas esses batalhadores desenvolveram disposições para um comportamento que permite a articulação da “tríade disciplina, autocontrole e pensamento prospectivo”.

Essa tríade motivacional e disposicional conforma a “economia emocional” necessária para o trabalho produtivo e útil no mercado competitivo capitalista. Seja por herança familiar – na forma emotiva e invisível típica da transmissão familiar de valores de uma dada classe social –, seja como resultado da socialização religiosa, ou seja por ambos, o fato é que existia um exército de pessoas dispostas a trabalho duro de todo o tipo como forma de ascender socialmente. As novas formas de regime de trabalho do capitalismo financeiro em nível mundial

encontraram nelas (...) sua “classe suporte” típica para possibilitar o novo regime de trabalho do capitalismo financeiro. Sem socialização anterior de lutas operárias organizadas e disponíveis para aprender todo tipo de trabalho e dispostas a se submeter a praticamente todo tipo de superexploração da mão de obra, essa nova classe logrou ascender a novos patamares de consumo a custo de extraordinário esforço e sacrifício pessoal (SOUZA, 2012, p. 367).

A partir das entrevistas, convém observar que existe, entre os camelôs, diferentes disposições e práticas. Com base em Souza (2012), pode-se identificar no centro comercial de Belém dois perfis de camelôs.

1) aqueles que mantêm a dignidade pela ética do trabalho e por disposições econômicas básicas, que podemos chamar simplesmente de “batalhadores”. Estes apresentam disposições “primárias” para o comércio, como disciplina, persistência e noções práticas de comércio; 2) aqueles que, além destas, apresentam disposições “secundárias” para o comércio empreendedor, o que os caracteriza como “batalhadores empreendedores”. Dentre essas disposições se encontram capacidade de autossuperação e noções mais sofisticadas de administração e investimento. (SOUZA, 2012, p. 151 e 152)

A partir de Souza (2012), estabeleceu-se a seguinte tabela sobre as disposições dos camelôs do Centro Comercial de Belém, sobre seu grau de proximidade com os valores do empreendedorismo:

Tabela 5 - Grau de proximidade dos entrevistados com os valores do empreendedorismo:

Camelô	Origem da capacidade de trabalho: escola da vida x ensino formal	Origem familiar: pai e mãe ou monoparental	Noções de cálculo e administração	Reinvestimento no negócio	Cordialidade (improvisação e adaptabilidade)	Mudanças no padrão de consumo e estilo de vida	Batalhador / Batalhador empreendedor
Marcos	Ensino formal	Pai e mãe	Sim	Sim.	Sim	Não	Batalhador empreendedor
Pedro	“Escola da vida”	Criado pela mãe. Pai faleceu quando era jovem.	Não.	Sim	Sim.	Não.	Batalhador
Nazaré	“Escola da vida”	Saiu de casa aos 15 anos após separação dos pais.	Não	Sim	Sim.	Não	Batalhadora
Thiago	“Escola da vida”	Só citou a mãe	Não	Sim	Sim.	Não	Batalhador
Maria	“Escola da vida”	Pai e mãe	Sim	Sim	Sim.	Não.	Batalhadora
João	“Escola da vida”	Monoparental (pai)	Não	Não	Sim.	Não.	Batalhador
Fátima	Ensino formal	Pai e mãe	Não	Sim	Sim.	Não	Batalhadora empreendedora
Mateus	Ensino formal	Só citou a mãe	Sim	Sim	Sim	Sim	Batalhador empreendedor
Tomé	“Escola da vida”	Monoparental (mãe)	Sim	Sim	Sim	Não	Batalhador empreendedor
Simão	“Escola da vida”	Monoparental (mãe)	Sim	Sim	Sim.	Não	Batalhador empreendedor

Fonte: Adaptado de Souza (2012) e pesquisa de campo do autor.

É bem verdade que a opção pelo trabalho de camelô não é, propriamente, uma opção, ao menos não no sentido de escolha racional moderna, na medida em que a maioria tem baixa escolaridade e descobre, a duras penas, que conseguir um emprego lucrativo no setor formal da economia é algo bem raro, que exige pré-requisitos que eles não alcançaram. Este contexto é descrito por Bourdieu (1979).

Descobrir o trabalho como atividade de lucro por contraste à atividade tradicional que daqui por diante aparece como simples ocupação - significa descobrir sua raridade, noção inconcebível em uma economia que ignorava a preocupação da produtividade. (BOURDIEU, 1979, p. 54)

Dessa maneira a experiência comunicada pelos camelôs entrevistados é de que não teriam como obter a renda que hoje possuem de outra maneira. Um dos trechos da entrevista com Marcos (2016) exemplifica essa compreensão. Ele não chegou a completar o ensino médio e acha que isso foi determinante para a vida que leva hoje. “Eu me adaptei aquilo que na ocasião era o único jeito. Tem que ter a ética de falar. Ou era trabalhar ou ia para a marginalidade. Prefiro trabalhar” (MARCOS, 2016). Pedro (2016) estudou até a terceira série do ensino fundamental. Ele contou que se tornou camelô após ser demitido. “A gente trabalhava como balconista. Daqui a um tempo a gente foi trabalhando pra gente mesmo. Depois que saiu da loja a gente veio pro comércio ai a gente foi na Secon, se cadastrou e até hoje está aqui” (PEDRO, 2016). Nazaré (2016) estudou até a quinta série. Ela explica porque virou camelô.

Porque foi a vida mais fácil pra mim. Porque não tenho segundo grau, aí fica mais difícil de arranjar emprego. Casa de família também não quero. Prefiro trabalhar nisso porque isso aqui é meu. Eu trabalho pra mim. Eu costuro. Eu faço as minhas coisas pra trazer. Meus vestidos. Tenho minha fabricazinha em casa de roupa. Aí e trago pra cá e eu vendo (NAZARÉ, 2016)

Thiago (2016) estudou até a oitava série do ensino fundamental. Ele disse que se tornou camelô por necessidade.

Foi ‘precisão’ (sic) mesmo. De 1990 a 1991 comecei o trabalho porque eu me desempreguei. Nesse tempo a dificuldade já tava grande já. Aí pra mim a opção melhor foi de trabalhar como camelô. Foi aí que eu aprendi a minha profissão também (de relojoeiro). (THIAGO, 2016)

Maria (2017) estudou até a sétima série. Ela conta que se tornou camelô por se imaginar desde criança dando continuidade ao trabalho dos pais. “É porque vem de família. O meu pai já tem quase 50 anos, minha mãe quase 40 (atuando como camelô). Aí todos nós ‘fomos se criados’ (sic) aqui já. E aqui ficamos” (Maria, 2017). Fátima completou o ensino médio. Ela chegou a trabalhar no comércio formal por 16 anos até ser demitida.

Quando eu saí do comércio ficou difícil. Uma amiga me convidou, aí eu vim, e estou aqui até hoje. Eu era caixa de supermercado. Foi na época que começou a ficar ruim o comércio. Vai tendo mais idade, vão querendo gentes (sic) mais novas. (FÁTIMA, 2017)

João (2017) estudou até a sétima série. Ele também conta que não teve muitas oportunidades no mercado formal. Antes de ser camelô só chegou a ser servente de pedreiro por seis meses. “Um colega me indicou pra mim trabalhar aqui porque o emprego tava difícil. Aí comecei a trabalhar ‘na mão’. Aí depois arranjei um pontinho pra mim e fiquei trabalhando normalmente aqui” (JOÃO, 2017). Tomé (2017) tem 51 anos e disse que nunca trabalhou de carteira assinada. Começou vendendo saco no Ver-o-Peso, aos oito anos de idade, depois vendeu tapioca em tabuleiro na rua e chegou até a ser guia de cego. Ele conta como se tornou camelô. “Meu sonho era estudar, mas não deu. Eu fiz só até a oitava série. Aí tinha onze irmão, pai foi embora. Aí tive que criar meus irmão tudinho. Restou só eu aí peguei tive que abandonar os estudos pra não deixar os meninos passar necessidade” (TOMÉ, 2017). Simão (2017) também estudou somente até a oitava série. Ele também se tornou camelô para dar continuidade ao negócio da família. “Olha eu sempre trabalhei aqui nesse pedaço, desde criança. Minha mãe era ambulante. Aí ela não pôde mais vir trabalhar e eu fiquei no lugar dela na banca. Sempre a gente teve essa atividade. Nunca trabalhei de carteira assinada” (SIMÃO, 2017).

Como já se disse, no mundo moderno, o trabalho, entendido como atividade que visa o lucro e não como ocupação, é uma raridade e se torna quase inatingível para aqueles que não possuem formação acadêmica. Isso explica a recorrência dos batalhadores ao mercado informal. Nesse sentido Bourdieu (1979) explica que:

Para todos aqueles que não possuem nem diploma nem qualificação, a grande maioria, a liberdade de escolha de profissão é reduzida a menos que nada e a colocação só pode ser o efeito do acaso, ao mesmo título da orientação.

Disponível a aceitar todo e qualquer emprego, porque na realidade não está preparado para nenhum (BOURDIEU, 1979, p. 55).

Se a educação formal é pré-requisito para inserção no trabalho moderno, Bourdieu (1979) afirma que o desencantamento do mundo deve ser entendido como o “desaparecimento dos encantos e dos prestígios que propendiam para uma atitude de submissão e de homenagem para com a natureza” (BOURDIEU, 1979, p.46). Isso implica na adoção de estratégias racionais de controle das adversidades impostas pelo mundo moderno. Assim, uma das formas de desencantamento é a adesão a comportamentos cada vez mais voltados para o cálculo do futuro. Nesse sentido, o caso de Mateus (2017) é exemplar. O único dos 10 entrevistados a cursar nível superior e a atuar em um espaço com cobertura (box no Espaço Palmeira), ele demonstra estar bem-adaptado à atual fase da acumulação flexível do capital, onde uma das estratégias é o empreendedorismo. Mateus (2017) pensa sempre em formas de reproduzir o capital que obtém, reinvestindo no próprio negócio e em busca de novos mercados. Além disso, pensa em como atrair e fidelizar clientes com estratégias de marketing. Por tudo isso, ele diz que não se vê mais como camelô, mas sim como um microempreendedor individual.

Na verdade aqui é um outro segmento. A gente trabalha pra crescer. Esse é o pensamento. Como a gente era ambulante, hoje é microempreendedor então a nossa ideia é passar pra pequena empresa (...) Por isso que eu tive que me qualificar. Sair dum autônomo pra ir pra um microempreendedor, pra sair da área de camelô (...) Pela estrutura que eu tenho, a forma que eu trabalho, clientela ligando, trazendo pedido, já é uma outra forma de trabalho. Até porque a galera que trabalha na via pública ele não se importa de montar uma clientela, (...) fique fixo da casa né? (MATEUS, 2017).

O caso de Mateus (2017) marca um dos extremos das diferenças entre os camelôs entrevistados. Enquanto ele, Simão (2017) e Maria (2017) fazem um registro e controle dos recursos que entram e saem, os outros dizem não se preocupar com essa questão. Sobre isso Mateus (2017) afirma:

Faço controle, produto, mercadoria, cliente, o que sai, o que entrou, quanto ganhei, quanto não ganhei, como é que vai ficar. A gente tem, tipo, dependendo da época, por mês, tem mês aqui que a gente tira, faz R\$ 4 mil, depende muito do mês. Fica variando. Agora deu uma caída mais né? Mas tipo, a despesa limpa, tem mês aí que a gente tira R\$ 2 mil limpo. Porque tem o gasto, tem o que é

investido. Eu tenho um contador, geralmente quando tenho prestação de contas com o Sebrae. Aí eu já chamo ele pra fazer isso (MATEUS, 2017).

Já os outros camelôs não utilizam estratégias complexas de cálculo como forma de tentar controlar seu próprio destino. Fátima (2017) é um bom exemplo de gestão intuitiva do dinheiro que obtém com as vendas.

Eu não! Nunca fiz (anotações ou cálculos no ato das vendas). Tenho colega que faz. 'Vendeu uma coisa' (gesto de anotar e voz em tom de deboche), 'vendeu outra coisa' (gesto de anotar e voz em tom de deboche), gastou (gesto de anotar e voz em tom de deboche)...Eu não faço nada! É meu! Eu não vou prestar contas com ninguém! (FÁTIMA, 2017)

Quando perguntada como sabe se teve lucro ou prejuízo falou: “ora porque eu sei, porque eu reponho mercadoria, eu pago minhas dívidas, então eu sei”. Apesar do ar de confiança ao afirmar não precisar fazer anotações, ela reconhece que não sabe os meses que tem maior ou menor lucro. “Eu particularmente não sei. Não sei porque eu gasto muito. Eu não anoto nada. Tenho uma ideia pelos dinheiros que eu guardo, deposito. Ah, esse mês depusitei mais do que no mês passado”, lembrou.

Pedro (2016) também disse que não precisa recorrer ao cálculo pois já tem uma noção do que faz no negócio. “Não sou de anotar”, diz ele. Marcos (2016) é outro que admite não fazer esse controle. “Eu não tenho essa planilha”. Nazaré (2016) também não faz controle.

Eu nem faço. Já disseram pra mim (sic) fazer (...) Não, não. Porque eu vou chegando assim. Vou colocando lá um dinheirinho. Eu pago o cartão. Aí vai sobrando. Minhas dívidas é (sic) assim. Porque tem dia que tu vende R\$ 120, tem dia que tu vende R\$ 10, tem dia que vende R\$ 50, tem dia que tu vende R\$ 200. E assim vai. Eu não tenho cálculo. Eu não tenho mesmo. Eu vou controlando né? (NAZARÉ, 2016)

Thiago (2016) também não faz nenhum controle. “Não, não. Não tenho nada disso não. Não procuro fazer isso aí não” (THIAGO 2016). Tomé (2017) também não faz cálculo, mas conta como controla o fluxo dos recursos.

Não. Eu sei quanto eu compro né? E quanto eu vendo. Não (anoto). A gente não calcula. Não tem a base. Porque a gente não tem nada anotado. A gente vai vendendo, apurando. Acabou, compra de novo, tira de um pouco pra pagar as contas. Um pouco guarda pra se ficar doente. Eu sou assim. Tem que ter uma 'pólvorazinha' guardada, de repente o cara fica doente aí (TOMÉ, 2017).

Muitos entrevistados relatam que a fase áurea do centro comercial para as vendas dos camelôs já passou. O maior faturamento teria acontecido na metade dos anos de 1990, como conta Tomé (2017).

Antigamente tu apurava R\$ 1.000,00 (por dia) brincando. Em 1996. Tu apurava mil conto brincando. Não apura mais, mas quando... apura R\$ 300, R\$ 400 (por dia). (TOMÉ, 2017).

Segundo os relatos, nem todos souberam aproveitar esse período e conseguiram formar patrimônio, como conta Fátima. “Não é mais o que era não. Camelô que soube, construiu, teve. Agora quem não soube, só soube gastar..”.

Apesar da crise econômica que o Brasil atravessou ao logo das entrevistas (realizadas entre 2016 e 2017), os camelôs ainda relataram alta lucratividade com a atividade e explicam as vantagens do Setor Informal.

- Quantas horas em média o senhor fica aqui?
- Oito horas diárias.
- Não acaba sendo a mesma coisa que trabalhar numa firma?
- Não olha. Eu já recebi uma proposta de trabalho, sendo que aqui eu tiro um salário mínimo por semana. Aí eu ia receber um salário mínimo por mês. Ainda tendo uma carga horária de trabalho pesado. Depende também do trabalho que a gente há de fazer. (THIAGO, 2016)

Observou-se, aliás, que mesmo na crise, poucos camelôs abririam mão da informalidade por um emprego de carteira assinada. “Não. Porque ganha um salário e mais alimentação e só. Pra ti manter uma família não dá” (MARCOS, 2016). Nazaré (2016) também não manifesta interesse em ter emprego formal.

- Não. Agora no momento eu acredito que...Eu tinha que estudar pra eu ter um emprego bom.
- Mas se surgisse um emprego de carteira assinada a senhora acharia que é negócio ou não?
- Olha eu acho que não. Pra mim não...É bom porque tem aposentadoria mais tarde, mas agora no momento...(NAZARÉ, 2016)

Maria (2017) apresentou o motivo familiar para nunca ter tido interesse em ter um emprego de carteira assinada. “Eu acho que não (aceitaria emprego), que eu já estou acostumada aqui” (MARIA, 2017).

Já João (2017) demonstrou uma trajetória tipicamente camponesa. Nascido em Santa Maria do Pará, também tem familiares de Igarapé-Açu. Veio para Belém quando tinha 15 anos em busca de emprego. “É porque pra cá tem mais recurso pro cara trabalhar né? Porque no interior é difícil emprego. Aí eu tive que vir pra cá. Me disseram pra vir pra cá”. De uma família de quatro irmãos, estudou até sétima série e é o único camelô. “Porque eu perdi minha coroa. Aí ficou ruim pra mim estudar. Aí tive que me virar pra trabalhar”. Se orgulha de um irmão ter estudado até a oitava e de outro, que quase terminou o segundo ano do ensino médio. “Um trabalha de carteira assinada. Outro trabalha no interior mermo (sic). E outro faz negócio de fazer grade”, detalhou. Sobre os pais conta que “trabalhavam em roça mermo” (sic). Tinham uma pequena propriedade onde plantavam mandioca, milho e melancia. Desde que João (2017) chegou a Belém, ele só conseguiu um emprego formal. “Trabalhei seis meses de carteira assinada, servente de pedreiro”. Apesar disso, prefere ser camelô. “Camelô né?! A vantagem é melhor porque a pessoa entra a hora que quiser no serviço, sai a hora que quiser, entendeu?”.

Mateus (2017), por sua vez, conseguiu elaborar um discurso mais sistematizado sobre a crise do país e chegou mesmo estabelecer as diferenças entre o trabalho de camelô, de lojista ou mesmo de empregado:

- É, deu uma caída não só pra gente como geral pra área comercial ela tem sofrido alterações que têm prejudicado do pequeno ao grande. Hoje tem lojista que tá migrando pra camelô pra ver se levanta mais a proposta dele. A dificuldade é a mesma.
- Mas ainda vale mais a pena trabalhar como camelô do que como lojista, ou mesmo como empregado?
- É questão de proposta né? Mas eu creio que não, porque a variação é a mesma. Aqui eu tenho meu horário, tenho meus lados livres, eu posso resolver uma reunião, um compromisso, empregado você já fica mais...apesar de que agora, a gente como é MEI, a gente tem o mesmo benefício que um empregado tem. (MATEUS, 2017)

Tomé (2017) representa bem o sentimento ambivalente dos camelôs quanto à atividade. Assim como os demais, relata um sentimento de autocomiseração, mas como a maioria, não abriria mão de ser camelô.

- É difícil ser camelô? É desvalorizado?
- A gente é bastante discriminado. Tem aquela fama de enganar os outro (sic). Mas só que eu não tenho esse problema aqui na minha banca. Eu sou uma pessoa direita.
- O senhor deixaria de ser camelô?
- Não, mas quando. Nunca!
- Por que?
- Porque é meu ganha pão.
- Ganha bem mais do que um empregado?
- Ô caramba! Ganha sim. Se me der R\$ 3 mil numa carteira assinada eu não quero. Pra mim que trabalho aqui né?
- (Interrupção pra uma venda)
- O senhor sustenta sua família só com essa banca?
- Só com essa banquinha.
- O senhor diz então que não vale ter um emprego?
- Pra mim agora já não dá. Eu tô com “5 ponto 1” (51 anos) já. Aí se eu for arrumar um emprego, pra mim ganhar um salário, aí quer dizer, só na luz vai tudo.
- Essa crise tá afetando muito?
- Caiu sim. Caiu o movimento aqui no comércio. Esse mês tu tá vendo um monte de gente, tá animado agora porque é quadra junina. A quadra junina é um mês alegre aqui no comércio.
- Quais são os melhores meses aqui?
- Aqui é quadra junina, Círio e Dezembro.
- Camelô fatura bem aqui o senhor acha?
- Dá pra sobreviver. Tem uns que vende, outros que não vende (sic). (TOMÉ, 2017)

Simão (2017) nunca trabalhou de carteira assinada e diz que não aceitaria um emprego formal. “Agora não. Talvez mais novo poderia até trocar. Mas agora não dá. Pra ganhar um salário não” (SIMÃO, 2017).

O único que admite algum interesse em ter um emprego é Pedro (2016). Na verdade o que se observa nele é o desejo de obter mais conhecimento, a partir de uma profissão.

- Cara, eu sei tantas coisas. Se tu for sentar aqui comigo e tu ver o que faço tu ia ficar impressionado. Como eu tô te falando: eu queria fazer um curso de eletricista.
  - Mas tudo que tu aprendente foi só mesmo?
  - Não. Ainda trabalhei dois anos aqui nas lojas aqui dos chineses. Aprendi várias coisas com eles. Me ensinaram a consertar tudo que tu imaginar. Conserto tudo: brinquedo, sombrinha, jogo de luz. Tudo que tu imaginar eu conserto aqui.
  - Qual é a diferença principal da rotina de trabalhar em uma empresa e como camelô?
  - Na empresa tu já tem loja daí tu vai crescer. Crescer pra melhor. Aqui não. Tu tá sobrevivendo aqui no comércio com tua banca.
- (PEDRO, 2016).

Apesar de até cogitar um emprego como eletricista, Pedro (2016) não pensa em deixar a banca no centro comercial de Belém, já que a atividade é lucrativa.

- Tens vontade de voltar a trabalhar de carteira assinada?
- Ter eu tenho. Eu queria fazer um curso de eletricista. Essas coisas.
- Se fosse uma coisa assim tu largarias?
- Largaria. Aliás, largaria numa parte, porque iria ficar uma pessoa aqui trabalhando pra mim. Porque esse ponto aqui é valorizado pra gente. Daqui a gente sobrevive.
- É melhor ser camelô por que?
- Porque tu tem teu próprio negócio. Daqui tu vai evoluindo. Daqui um tempo tu pode abrir teu próprio negócio. Abrir uma loja pra ti. Assim que começa. (PEDRO, 2016)

Voltando aqui aos critérios adotados por Souza (2012), quanto às disposições “primárias” e “secundárias” para o comércio, poderemos tirar aqui algumas considerações provisórias sobre os entrevistados. A ressalva aqui se deve porque só um contato mais prolongado e, portanto, verdadeiramente etnográfico, traria observações mais seguras. Vale dizer que essa classificação não pressupõe nenhum juízo de valor quanto a “melhores” ou “piores” práticas. Serve apenas de parâmetro para tentarmos entender a diversidade do universo camelô. Dito isso, percebeu-se que quanto a origem da capacidade de trabalho, apenas três entrevistados parecem ter o ensino formal como norteador primordial das práticas. Ainda, assim, esse título parece caber de forma mais ajustada somente a Mateus (2017), único aluno de nível superior. Quanto à origem familiar, apenas três referem ter sido educados por pai e mãe juntos. Os outros casos têm perfil variado. Em duas situações o falecimento fez com que tivessem uma criação monoparental. Já os outros cinco entrevistados referem apenas a mãe como figura central da educação. Quanto às noções de administração moderna, cinco já adotam estratégias mais complexas de controle de mercadorias e prestação de contas. Quanto ao reinvestimento no negócio, a maioria, nove dos 10, se preocupa bastante em estar sempre oferecendo “novidades” aos clientes. Quanto à cordialidade (improvisado e adaptabilidade), todos parecem ter essa característica. Já em relação às mudanças no padrão de consumo e estilo de vida, ou seja, se é perceptível uma busca de distinção, pode-se dizer que nenhum camelô entrevistado tem isso em seu horizonte. Mesmo reconhecendo que estabelecer essa classificação não é das tarefas mais fáceis, arrisca-se dizer que a maioria tem o perfil batalhador empreendedor.

## 5.5 Camelôs e formas religiosas

Além da importância do capital familiar, este estudo passa agora a explorar a relação entre religião e disposições para o mundo do trabalho. Ao fim deste tópico, o que se pretende é tentar compreender como a religiosidade estabelece mediações para o trabalho camelô.

Como já se disse antes, Harris (2006) aponta que historicamente a Amazônia foi marcada pelo dinamismo econômico local (nem sempre reconhecido na historiografia) devido a sua “condição” de abraçar a mudança social e econômica e as influências externas em relação a seus universos sociais imediatos. Segundo este autor, um fator que explicou essa disposição para a adaptação foi justamente a hegemonia de uma experiência popular do catolicismo na região. Harris (2006) explicou que esta expressão da religiosidade se impôs na Amazônia por dois processos. Primeiramente a conversão foi muito forte no período missionário, até a expulsão desses grupos religiosos em 1770, no Diretório Pombalino. Nessa época, a igreja católica ficou institucionalmente fraca na região, porém, foi justamente ali que o catolicismo se adaptou à Amazônia brasileira, como experiência e conhecimento (crenças e práticas populares) e não necessariamente como instituição (igreja católica), afirma Harris (2006). O autor argumenta, aliás, que esses dois aspectos estiveram na maior parte do tempo em desacordo na região.

Segundo Harris (2006), a adesão ao catolicismo nesse segundo processo foi maior devido a miscigenação entre europeus, africanos e ameríndios. Assim, essa religiosidade que se desenvolveu ao longo do século XIX na Amazônia foi importante para a identidade do ribeirinho de forma global, como ideologia coerente que sustentou o sistema econômico através da recorrência a padrões similares, em diferentes contextos sociais e instituições. O autor lembra que a igreja católica sempre tentou exercer controle em questões sociais, doutrinárias e de organização comunitária na região. Como reação, diz ele, a população leiga resistiu à igreja através de suas próprias experiências religiosas populares sob influência do catolicismo popular medieval trazido pelos primeiros colonizadores. Entre as expressões desse modo estão a devoção aos santos e suas festas e o contexto doméstico para prática religiosa. Outro aspecto desse catolicismo popular é sua capacidade de mudança, de incorporação do externo, sem reorganização drástica, como na cura xamânica, que teve origem na pajelança dos índios, no catimbó

do nordeste e nas crenças kardecistas (Maués, 1995, *apud* Harris, 2006, p. 96). O autor conta que as atividades xamânicas foram moldadas pela ausência de assistência médica aos pobres, por uma ordem social e econômica fortemente hierárquica, baseada nas relações entre patrão e cliente, numa igreja institucionalmente fraca (até o século XX), e em um catolicismo orientado para santos e festas, que enfatiza tolerância e a coletividade.

As diversas fontes para as crenças e práticas religiosas na Amazônia estão integradas em um modelo cosmológico do universo, em um modelo heterogêneo, e que nem sempre estão disponíveis à consciência e à consistência. Nesse sentido, Maués (1995) afirma que esse mapa cognitivo é predominantemente cristão, mas incorpora crenças sobre seres encantados, onde o inferno e o purgatório são substituídos pelo lugar onde os espíritos bons e maus habitados e os santos ocupam materialidade em suas imagens.

Harris (2006) afirma que os ribeirinhos fizeram, historicamente, uma adaptação criativa, que hora legitima a Igreja ou o Estado, mas também pode se transformar em resistência. Eles deram atenção às influências múltiplas que lhes foram apresentadas ao longo do tempo e em alguns casos aceitaram-nas.

Por outro lado, a partir de observações etnográficas, Harris (2006) afirma que a emergência do protestantismo gerou tensões irreconciliáveis na Amazônia. Ele cita como exemplo, um povoado de várzea, perto de Óbidos, onde os convertidos abandonaram o lugar de onde viviam com pessoas intimamente aparentadas, para juntarem-se a comunidades protestantes em cidades próximas.

A partir de relatos juntos aos católicos da região, Harris (2006) observou que o protestantismo ameaçava toda a existência e o movimento histórico do meio de vida rural, já que a conversão exige uma ruptura radical em relação ao presente, tanto na vida pessoal como no comportamento corporal. Exemplos disso, diz o autor, é que algumas roupas não podem ser usadas, há ainda a proibição do cigarro, da ingestão de bebidas alcoólicas, de brigas, de idas às festas de santos, e ainda do adultério. Outro fator de ameaça ao modo de vida ribeirinho, relatado pelos católicos, é que os protestantes abandonam as crenças associadas ao ambiente, como superstições que devem ser descartadas na busca pelo conhecimento verdadeiro. Harris (2006) aponta ainda o caráter individualista do protestantismo na Amazônia em oposição coletivismo católico. Dessa

forma, ele observou que a conversão ao protestantismo significa refutação de um modo de vida, ou rejeição, da personalidade passada. Nesse sentido, Harris (2006) observa que essa diferença entre católicos e protestantes, representa bem mais do que filiação religiosa, mas uma maneira de ser e se perceber no mundo e sua conexão com o ambiente.

Se essas observações precedentes sobre a religiosidade católica e protestante são extremamente ricas no contexto da amazônia ribeirinha, o que dizer da relação entre filiação religiosa e disposições para o trabalho no meio urbano de Belém?

Quanto ao catolicismo, sabe-se que após a proclamação da república no Brasil, a igreja passou por um processo de romanização quando os bispos procuraram padronizar a proliferação de santos e seus cultos. Essas medidas parecem ter colocado dificuldades no relacionamento com os fiéis na medida que promovem uma seletividade nas crenças, práticas e rituais. Diante dessa nova realidade, os católicos amazônidas mantiveram sua perspectiva flexível, alternando entre práticas de cooperação e resistência diante das tentativas de controle.

Ainda tratando das mudanças no mundo religioso amazônico com a chegada a república, vale dizer que este período coincidiu com uma crescente onda de urbanização na região, principalmente com o ciclo da borracha. Sensivelmente após a crise da produção do látex na região, que deixou de ser atrativa para o mercado internacional após a consolidação das técnicas asiáticas, cidades como Belém passaram a viver uma profunda crise econômica que sentiu-se de forma mais evidente em seus trabalhadores mais pobres. Ali, naquele cenário urbano e de crise, parece ter surgido a abertura para o crescimento de religiões evangélicas diante da hegemonia católica na região. Nesse novo contexto, o mundo pentecostal pareceu mais sensível às angústias tipicamente modernas apresentadas pelos trabalhadores do meio urbano. Como afirmou Simmel (1998), a era moderna conseguiu separar e autonomizar o sujeito e o objeto, onde ambos foram atingidos pela economia do dinheiro, que impôs uma distância entre pessoa e posse, tornando a relação entre ambas mediada. Como explicou o autor, o dinheiro, assim, se impôs entre posse e proprietário, separando-os e ligando-os. Simmel (1998) argumenta ainda que a economia do dinheiro “confere, por um lado, um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda a atividade econômica, por outro lado, aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa” (SIMMEL, 1998, p. 24).

Na Amazônia rural e mesmo na urbana, antes da generalização das trocas em dinheiro, os trabalhos tipicamente caboclos integravam os indivíduos por inteiro, sendo muito mais que uma associação de indivíduos, mas uma comunidade de vida, em seus aspectos técnicos, sociais, religiosos e políticos. No mundo da economia do dinheiro, ao contrário, prevalecem instituições cada vez mais impessoais que existem graças a contribuição monetária de seus membros, como os sindicatos. Simmel (1998) alerta que ali formou-se um novo fio condutor pra os conteúdos de vida que podem ser associados. O dinheiro gera uma ligação forte entre os membros de um setor econômico, justamente pela necessidade de trocá-lo para obter valores definidos e concretos. Além disso, Simmel (1998) explica que o dinheiro contribuiu para comparar os valores de produtos de qualidades mais distintas.

Simmel (1998) afirma ainda que o dinheiro possibilita a divisão do trabalho, e encadeia os homens de maneira irresistível, pois agora cada um trabalha pelo outro. Assim, o autor explica que somente o trabalho de todos gera a união econômica abrangente que completa os desempenhos unilaterais do indivíduo. Em suma, Simmel (1998) afirma que o dinheiro fez surgir uma forte relação entre liberdade e compromisso e por outro lado criou um espaço extraordinariamente vasto para a individualidade e para o sentimento de independência. Ao contrário da economia pré-capitalista, onde cada um encontrava-se na dependência de poucos, a economia do dinheiro depende de muito mais fornecedores, gerando não um individualismo qualquer, mas uma forma específica de lidar com cada um destes últimos.

Diante de tudo isso, torna-se mais fácil compreender, porque a ética protestante teve íntima relação com o espírito do capitalismo<sup>92</sup>. Porém, para nosso estudo, é fundamental entender as especificidades do protestantismo amazônico, na medida em que ele se chocou com o *habitus* camponês-caboclo, hegemonicamente católico, transformando-o. Como já se disse antes, o protestantismo foi, desde muito cedo, percebido como uma ameaça ao meio de vida rural construído historicamente na amazônia pela apropriação popular do catolicismo, já que a conversão exigia uma ruptura radical em relação ao presente, tanto na vida pessoal como no comportamento corporal, através de uma ascese aos prazeres; abandono de crenças associadas ao ambiente; e do

92 Sobre este tema ler: WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

caráter individualista em oposição coletivismo católico. Outra característica chave aqui é a positivação que setores do protestantismo fazem da realização material como se verá a seguir.

Dando um salto na história, rumo ao universo dos camelôs contemporâneos, interessa-nos saber como as expressões da religiosidade (catolicismo e protestantismo) proporcionam disposições para enfrentar a nova fase do capitalismo, marcada pela acumulação flexível e os interesses do capital financeiro. Como já apontado por Souza (2012), além do capital familiar, foi a socialização religiosa que proporcionou a trabalhadores sem capital cultural a articulação da tríade “disciplina, autocontrole e pensamento prospectivo”, extremamente importante para inserção produtiva, em um momento onde o capital exige longas jornadas e exige flexibilidade para sobreviver em um mercado cada vez mais competitivo. Assim como os entrevistados de Souza (2012), os relatos trazidos aqui tratarão de mostrar que foi à custa de um extraordinário esforço pessoal que os camelôs ascenderam a novos patamares de consumo.

Este autor argumenta que o ressurgimento da força da religião no mundo contemporâneo não significa o esgotamento do tema da divisão de classes. Ao contrário, diz ele, “a religião também faz parte da dinâmica das classes” (SOUZA, 2012, p. 348). Assim, a fé em Deus, seja católica ou pentecostal, é um elemento fundamental para enfrentar as batalhas da vida, especialmente em uma sociedade marcada pela desigualdade, como a brasileira.

No catolicismo popular sincrético, a fé na providência divina serve como conforto existencial. O fiel é chamado a superar as dificuldades e provações, ao invés de ficar à espera de um milagre ou benesses clientelistas. Essa interpretação de Souza (2012) difere do cânone da sociologia brasileira, influenciado por Sérgio Buarque de Holanda, que classifica o catolicismo nacional como ambíguo no caráter e de fraca iniciativa, típico do “homem cordial”. Na Amazônia, esse aspecto ativo do catolicismo se desenvolveu, como já se viu, principalmente entre a expulsão dos missionários, em 1770 e a proclamação da República, em 1889. Ali o leigo teve grande protagonismo na vida da comunidade religiosa, tanto no âmbito público (procissões, festas), como no privado, onde incorporou matrizes diversas ao catolicismo. Do ponto de vista da produção econômica, esse catolicismo popular amazônico foi sempre muito adaptado às necessidades de curto prazo, conformando um desenvolvimento que alternou entre momentos de *booms* e de

estagnação. Nos primeiros casos, os caboclos se mobilizavam para atender a demanda internacional e no segundo para desenvolver mercadorias para a própria economia local. Com o fim do ciclo da borracha veio também o fim da esperança de protagonismo mundial e a Amazônia percebeu-se como periferia do capitalismo, sendo subalterna inclusive no plano nacional. Nesse contexto, a religiosidade católica têm oferecido esperança para agir em prol de uma vida melhor.

Mas se há uma evidente força do catolicismo popular sincrético entre as classes populares da Amazônia, outro fenômeno que chama a atenção é o crescimento do número de pentecostais nas últimas décadas. É notável perceber que os camelôs que se declaram evangélicos, ou mesmo os que se declaram católicos, mas se identificam com o modo de vida da vertente protestante do cristianismo, mostram-se bem adaptados às necessidades de uma vida devotada ao trabalho, sendo a ascese e a disciplina características fundamentais para o sucesso material, que passa a ser valorizado, ao contrário do universo católico.

Além do suporte dado pela fé em Cristo, os evangélicos parecem suportar-se em uma rede de apoio poderosa, que contrapõe as incertezas que os títulos da educação formal proporcionam no mundo do trabalho. É que a estrutura das religiões evangélicas como a Assembleia de Deus - que surgiu em Belém, em 1917, com os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren a partir de uma dissidência dentro da Igreja Batista – já nasceu acessível à população humilde. Bastava se sentir chamado pelo Espírito Santo para conhecer e divulgar a palavra bíblica. Os primeiros missionários chegaram a Belém em um contexto de decadência econômica pós-borracha, pregando uma mensagem de fé aos “órfãos da seringa”. Essa organização pouco hierarquizada e descentralizada, aliás, parece ser a razão do sucesso evangélico no seio dos camelôs entrevistados, já que nela qualquer membro local, independentemente do nível de instrução formal, pode ser protagonista no grupo. Como nos conta Souza (2012), esse elevado recrutamento de agentes institucionais proporcionalmente ao número de fiéis difere muito da igreja católica, onde os estilos de vida do sacerdote e do leigo chegam a ser incompatíveis, gerando assim pouquíssima possibilidade de mobilidade de papéis entre leigos e fiéis e, portanto, maior dificuldade de identificação entre ambos.

Segundo Souza (2012), as religiões pentecostais fazem um “acoplamento entre a vida religiosa e as interações face a face (sobretudo a família mas não somente)”, fato

que “permite que a crença numa aliança com Deus seja atualizada no espaço da vida cotidiana”. Tudo é muito eficaz porque está fundado em uma “profecia exemplar do dia a dia”.

uma pessoa se oferece ou é vista como exemplo por outra (dando seu “testemunho”, mostrando como se age em situações práticas), isto é, como referência incorporada, personificada, para que esta última veja como foi ou está sendo possível “mudar de vida”, “afastar o mal e o pecado”, “superar dificuldades”, conseguir um futuro melhor depois de um duro processo de luta pessoal sustentada pela fé no “propósito de Deus”. A preocupação de ser e de dar o exemplo para o outro (o que pode ser feito tanto entre “especialistas” e “leigos” como somente entre “leigos”) parece comunicar a quem recebe o exemplo que as outras pessoas esperam e acreditam que ele mudará sua vida pessoal para melhor. Dito de outro modo: o “destinatário da promessa exemplar” é confrontado com expectativas sobre sua própria formação como pessoa, com a expectativa de que ele alimente para si mesmo expectativas novas, de que incorpore a disposição para crer no futuro. Em resumo: com a exemplaridade parece que a ideia de que “Deus tem um propósito em sua vida” pode ser trazida para uma relação prática e cotidiana de identificação com uma outra pessoa que represente a realização adjacente e encorajadora, antecipada e tornada visível no agora, desse propósito divino para o amanhã de cada um (SOUZA, 2012, p. 321).

Mas a estratégia desse primeiro pentecostalismo está longe de voltar suas atenções apenas para o indivíduo. Segundo Souza (2012), trata-se muito mais de uma estratégia que visa a ascensão coletiva de frações de uma classe excluída.

(...) a religião pentecostal não se ocupa somente de indivíduos, mas deles enquanto membros de famílias. Ao congregar o horizonte econômico com o horizonte de socialização em interações – o que se traduz na defesa da “casa” como espaço onde esses dois horizontes se fundem –, a religião pentecostal tematiza o “mundo da vida” de uma determinada classe de pessoas. A religião articula a posição específica no espaço social do batalhador, a qual implica uma ocupação permanente em defesa do ambiente de socialização da classe. Nesse sentido, podemos dizer que na Igreja a classe se mobiliza em defesa de seus interesses, ainda que essa mobilização não cruze as fronteiras da mídia e da esfera pública, que nega a própria existência de classes sociais. (SOUZA, 2012, p. 348)

Feitas essas considerações sobre o catolicismo e o protestantismo na Amazônia, informo que esta pesquisa entrevistou 10 camelôs, que podem ser divididos em dois grupos. No primeiro, seis se declaram evangélicos. Entre estes há dois frequentadores da igreja Assembleia de Deus, dois da Quadrangular e um da Universal do Reino de Deus. Uma camelô não especificou a igreja evangélica que frequenta. Nesse grupo, eles

costumam ir aos cultos pelo menos uma vez por semana. Em alguns casos, a frequência é maior.

Há ainda um segundo grupo, com quatro camelôs que se declaram católicos. Ocorre que entre esses, dois não costumam frequentar as missas. Tomé (2017), por exemplo, se declara católico, mas frequenta a Igreja Quadrangular. O mesmo ocorre com João (2017), que há cinco anos não vai à missa, mas, às vezes, frequenta a igreja evangélica (não especificou qual) por influência da irmã. Por outro lado, duas camelôs católicas demonstraram ser praticantes, declarando frequentar missas e novenas.

A exceção de João (2017), que não demonstrou ter profundo envolvimento com a própria religião, pode-se dizer que os outros nove camelôs apontam a religião como fator determinante para alcançarem a realização pessoal/profissional, mesmo que muitos narrem trajetórias de ascese e sofrimento para chegar onde estão. Diante disso, cabe aqui refletir sobre as especificidades da vida religiosa entre os entrevistados.

### 5.5.1 Camelôs evangélicos

Entre os camelôs evangélicos entrevistados algumas características são comuns: associam a aceitação de Jesus ao progresso material em suas vidas; nutrem desconfiança em relação a quem não é da igreja; praticam ascese em relação aos prazeres da vida mundana, que se reflete na preferência por passarem o tempo livre na igreja e na companhia da família; e consomem, quase exclusivamente, bens culturais que propagam a palavra de Deus.

Pedro, de 36 anos, exemplifica bem o comportamento dos camelôs evangélicos. Ele trabalha há mais de 15 anos no comércio. Atualmente sua barraca vende brinquedos na Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará. Casado e pai de três filhos, mora no Conjunto Panorama 21, no bairro Mangueirão. Ele relaciona o ingresso na Igreja Quadrangular ao sucesso material que obteve nos últimos anos.

Tenho já a minha casa. Depois que eu aceitei Jesus foi muito rápido que a gente mudou. Dentro de seis meses eu comprei minha casa. Fiz um propósito com Deus e deu tudo certo (...) Dantes eu não tinha era nada na época assim que eu era do

...Depois que eu aceitei Jesus as coisas mudaram pra nós. Deus é maravilhoso na nossa vida. Sem ele a gente não faz nada (PEDRO, 2016).

Em alguns períodos do ano, em que as vendas são mais intensas, Pedro chega a contratar ajudantes para a barraca, mas diz que só confia em pessoas da igreja. Neste trecho, ele explicita quais as características para aceitar um funcionário.

Primeiro lugar ela tem que tar (sic) na benção. Principalmente da igreja. Sendo da igreja a gente traz. Se não for da igreja a gente não traz porque já teve muito prejuízo com pessoas assim que é “do mundo” e chegam aqui. (PEDRO, 2016)

Essa prática de Pedro (2016) é registrada com frequência por quem estuda grupos evangélicos, como nos conta Souza (2012). O autor afirma que essas redes de oportunidades econômicas entre pentecostais funcionam como um “patamar de segurança em situações eventuais de desocupação”.

A rede de oportunidades econômicas criada pela Igreja compõe uma forma de impedir que a falta de uma renda implique diretamente um processo de degradação das interações e de erosão da família como um espaço seguro para essas interações. Ela serve, portanto, para mobilizar condições econômicas necessárias para que a família tenha autonomia diante do sistema econômico. Se os pentecostais se destacam no engajamento em associações religiosas capazes de lutar contra a insegurança e a “desfiliação social”, mesmo estando empregados, e se os desempregados pentecostais precisam de menos tempo para conseguir um novo emprego, é porque a filiação religiosa é capaz de fato de defender um patamar de segurança contra o risco de exclusão. (SOUZA, 2012, p. 346)

O argumento de Souza (2012) é que essas redes de oportunidades econômicas pentecostais, como a fomentada por Pedro (2016), deve ser compreendida como uma estratégia de classe, típica da nova classe trabalhadora que ele chama de batalhadores.

O que se percebe entre os camelôs pentecostais é que eles creem ser diferentes dos outros, justamente porque acreditam ter um comportamento ascético mais adequado para o sucesso material. Assim, a vida tem que ser dedicada ao trabalho e à família

Ah é uma benção meus filhos. Às vezes eu vou final de semana (pro culto). Mas meus filhos e minha esposa vão quase todos os dia (sic) para a igreja. A gente fica

com a família (nos dias de folga). Às vezes a gente passeia. Vai no shopping. Quando não vai ao igarapé, na praia. A gente procura se divertir também, que a gente não vai só trabalhar né? (PEDRO, 2016).

Para os camelôs evangélicos, o esforço e a perseverança seriam capazes até de compensar situações adversas no campo macroeconômico. Thiago (2016), por exemplo, ignora a questão da crise que o país vivia em 2016, ano da entrevista. “Pra mim não teve crise porque eu sou evangélico. Quem trabalha com Deus não existe crise de jeito nenhum”, afirmou ele. Thiago (2016) explica como a religião o ajuda a enfrentar a rotina difícil. “Olha, a minha religião, como é que eu posso dizer assim...é ter Deus no coração, ter fé e atitude, criar, ter força e coragem. Só isso!”, definiu.

A partir de opiniões como essa, se poderia cair na tentação de afirmar que o comportamento pentecostal é a expressão do individualismo típico do *self-made man*. Porém, toda essa autonomia no mundo do trabalho só é possível graças a um suporte dado pela família e pela religião como explica Souza (2012). Além disso, esse relativo sucesso econômico tem como finalidade o bem-estar da família como um todo e não um reinvestimento no próprio negócio, como demonstra o trecho a seguir da entrevista com Thiago (2016):

eu procuro dar o melhor pra elas (filhas) pra estudarem, pra ser alguma pessoa melhor porque hoje em dia a gente vê o que? As pessoas são formadas. Tem advogados, tem várias profissões aí que tão trabalhando como a gente aqui, como camelô. Como franelinha (sic), que eu já conheci. Tem advogado trabalhando como franelinha (sic), que eu já conheci, como camelô que eu já conheci e conheço. O governo mesmo não toma uma atitude sobre isso. Não abre um espaço pro trabalho. Não amplia. Não aprimoriza (sic). (THIAGO, 2016)

O que se percebe assim é uma tentativa de Thiago (2016) planejar o futuro da família, de se sacrificar por ela para que todos possam fugir da condição de pobreza, que é percebida por ele como uma ameaça sempre próxima, já que chega a pessoas até com maior investimento intelectual. Essa tarefa exige longas jornadas de trabalho por parte dele. “Chega de manhã, arruma a mercadoria, aí limpa...Meu horário que eu chego aqui é sete e meia da manhã e saio cinco horas, cinco e meia da tarde. De segunda a sábado”. Por isso, além do culto, que ele só consegue frequentar no sábado a noite, ele reserva as

folgas para descansar. “Passo o dia descansando. Risos. É sério mesmo! Passo o dia inteiro deitado vendo televisão, risos”. É por isso que segundo Souza (2012), a disposição de calcular o futuro dos batalhadores se posiciona em um cálculo que é exterior à consciência e ao sentido produzido dentro dela, envolvida pelo poder social da família sob a forma de um circuito de dádivas aos moldes de Mauss (2003).

No caso do batalhador, vemos que a estratégia de defender e investir na família, como conjunto de relações que estrutura o “mundo da simbiose”, é um ótimo exemplo de como o cálculo econômico individual não é o fundamento prático da ação econômica conduzida pelo próprio indivíduo. O fundamento prático é a crença de que é bom e obrigatório o sacrifício e a entrega de si por um futuro melhor, ou seja, é um fundamento exterior a qualquer cálculo que a consciência possa fazer. Essa crença é produzida pelos investimentos (de afeto, de tempo, de dinheiro, de preocupação, de oração) feitos pelos pais nos filhos e pelo fato de estes investimentos serem vistos e tematizados – na vida religiosa, por exemplo – como norma do bom e do correto. O cálculo individual é a forma como o discurso liberal dominante sobre a vida social nos faz descrever um processo coletivo de produção do sentido, como se este se formasse na consciência ou na troca de consciências de indivíduos. Pelo menos parte significativa do que esse discurso não vê e não tematiza é justamente o que tentamos tematizar e ver aqui. No caso do batalhador pentecostal, parece ficar bem claro que a busca do futuro melhor não é uma decisão individual, mas sim uma crença coletiva incorporada “como se fosse individual”.(SOUZA, 2012, p. 326).

Pedro (2016) e Thiago (2016) são membros da Igreja Evangélica Quadrangular. Criada na cidade de Los Angeles, em 1923, pela canadense Aimée Semple McPherson, a igreja chegou em 1951 ao Brasil, a partir dos pastores norte-americanos Harold Williams e Raymond Boatright. A Quadrangular representou uma adaptação evangélica aos valores modernos e capitalistas. A partir do otimismo com o progresso econômico norte-americano após a Segunda Guerra Mundial, mostrou-se simpática ao desenvolvimentismo brasileiro da era Juscelino Kubitschek. Inovaram ao não se restringirem a pregar em templos. No início de suas atividades no Brasil montaram tendas itinerantes e percorreram diversos estados, exigindo padrões menos rígidos de conduta.

A partir do que aponta Souza (2012) e das entrevistas, constatou-se que a trajetória dos camelôs em geral é marcada pela ascese do trabalho duro e pela fé em Deus para suportar os desafios, mas a graça só é obtida através da penitência, abrindo mão da vida em prol do trabalho e da família, fontes modernas de conhecimento e reconhecimento. Nesse modo de compreender o mundo, típico do pentecostalismo, quem

se desvia do padrão de conduta tende a fracassar. Os que se deixam levar por um prazer puramente individual recebem ainda em vida os castigos divinos. Parte da entrevista com a camelô evangélica Maria (2017) ilustra esse pensamento:

- Tem uns que trabalham mais é pra beber.
- Sustentar vício?
- É.
- Conhece muita gente?
- Conheço.
- Por que a senhora acha que acontece isso?
- Nem eu sei entender. Porque eles gostam de beber.
- Aprendeste alguma coisa com outros camelôs?
- Não, não. (MARIA, 2017)

Como se pode notar, os pentecostais apresentam, em geral, opiniões conservadoras sobre família e costumes. Um grande dilema vivido por eles é que querem que seus filhos adquiram capital cultural, mas sem abrir mão de ensinar a eles o gosto pelo trabalho duro, adquirido desde a infância. Muitos batalhadores, aliás, referem histórico de trabalho infantil. Sabe-se que o verdadeiro investimento em capital cultural, como o que é feito pela classe média, requer um longo período, que só costuma trazer retorno depois de muitos anos. O dilema é que o controle do tempo não é um privilégio das classes populares. Em muitos casos, o choque de valores entre as gerações é inevitável. Por isso, frequentemente esses camelôs se mostram favoráveis a adoção de castigos físicos nos filhos para que mantenha-se o respeito pelos mais velhos, bem como para evitar que se tornem delinquentes. Nesse sentido, a camelô Maria (2017) reclama de legislações ligadas aos Direitos Humanos como o Estatuto da Criança e do Adolescente:

- O que tu aprendeste com teus pais que vais querer passar pra tua filha?
- Ser obediente a pai e mãe. Ter obediência gera bençãos. Se não for obediente pro teu pai e tua mãe...
- Tá muito difícil criar filho hoje?
- Hoje em dia eu acredito que tá. Eu vejo algumas pessoas. Os filhos tão mandando nos pais. Graças a Deus que não sou dessa geração. Mas tá difícil mais em educar do que gastar.
- A questão financeira então é mais fácil que a questão educacional e moral?
- Isso. Hoje em dia tu não pode dar uma tapa (sic) no teu filho que tu vai preso. (MARIA, 2017)

Em boa parte, esse conservadorismo pode ser explicado, segundo Souza (2012), pela “necessidade de que o mundo de amanhã seja pelo menos parecido com o de hoje, seja previsível, para que se possa sobreviver com as poucas armas de que se dispõe” (SOUZA, 2012, p. 211, 212). O autor observa que os batalhadores, como os camelôs deste estudo, são a expressão de uma estrutura corporal e mental de origem rural formada não segundo uma lógica temporal linear, de “planejamento”, mas a partir de uma temporalidade circular de “previdência”, de conformação com os ciclos da natureza, ao mesmo tempo que tenta se precaver da escassez por meio da diligência e do trabalho.

Uma das estratégias utilizadas com frequência no universo pentecostal é a profecia exemplar do dia a dia. Como exemplo, entre os entrevistados, está o caso de Marcos (2016). Apesar dos pais dele serem católicos, ele se espelhou na tia para ingressar na Assembleia de Deus.

Porque quando eu era pequeno, a minha madrinha me falava de Jesus. Então ela era evangélica. Aquelas palavras foram me trazendo a luz. Aí eu foi (sic) lendo a Bíblia aí depois, automaticamente me tornei evangélico, pelo um conhecimento que eu fui buscar na palavra de Deus (MARCOS, 2016).

Na entrevista, percebe-se que para Marcos (2016) a religiosidade contribuiu para estruturar relações face a face tanto dentro como fora da igreja. Isso pode ser percebido pela elevada regularidade em que frequenta os cultos. “Quarta, sexta e domingo (...) Porque a religião, em si, ela é religar a Deus. Então Deus me ajuda em todos os aspectos. Tanto na parte mental, física, cultural. É abrangente em tudo” (MARCOS, 2016). Mas além das relações dentro da igreja, é possível perceber uma verdadeira fascinação dele com a natureza do trabalho de camelô, que lhe dá a possibilidade de se desenvolver como pessoa a partir da interação com vizinhos de barraca e clientes.

Olha ao longo do tempo aprendi a me comunicar com as pessoas, interagir, conversar com as pessoas. Porque no corpo a corpo a gente dá com todo o tipo de ser humano. Aí a gente tem sempre um aprendizado, um amadurecimento como pessoa. Muitas coisas que eu não iria aprender em outro lugar. A questão social, econômica de tu lidar com o ser humano tu vai lidar na prática. Então por tar (sic) na prática tu aprende mais que na teoria. Tu conversas com pessoas, interage, vê como a pessoa te trata. Tem pessoas que vem calada, tu fica calado. Tu dá bom dia aí ela não fala, tu já sabe que ela não é de muito papo. Tu dá boa tarde. Aí a pessoa: “que boa tarde nada!”. Tu já sabe que ela é braba. Então tu já vai vendo como interagir com o ser humano. (MARCOS, 2016)

Mateus (2017) também é membro da Assembleia de Deus. Ele frequenta os cultos aos domingos e terças. Para ele, a religião “ensina a receber as pessoas de uma forma melhor. Ter uma postura correta de vendedor”. Mais uma vez aqui se vê a relação entre religião e empreendedorismo econômico, típico do ambiente pentecostal. Mais uma vez, com ele, se vê que a rotina evangélica é dividida entre trabalho e família. De segunda a sábado, ele se divide com a mãe no box do Espaço Palmeira. No tempo livre, é hora de ficar com a esposa e a filha. Para ele, essa é uma forma de compensar o pouco tempo que passa em casa. “Só final de semana, aos domingos. Já me privo de tudo pra ficar no domingo em casa. Passear com a família, curtir mais a família, viver mais com a família” (MATEUS, 2017).

Mas além de fiéis de igrejas pentecostais históricas, há ainda os camelôs que fazem parte de instituições neopentecostais. Este é o caso de Simão (2017). Ele frequenta os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus há 13 anos. Antes disso, ele afirmou que o alcoolismo lhe impedia de progredir nas vendas:

É. Eu bebia muito antes de ser evangélico. Eu tinha problema com o vício da bebida. Sexta, sábado e domingo eu saia daqui...Dia de sábado uma hora dessa eu tava aqui enchendo a cara, chamando palavrão (...) A minha banca você vê agora assim, mas ela não era assim. Como te falei, de CD era só aquela coisa pouquinha, mirrada. Só dava pra alimentação. Risos. (SIMÃO, 2017)

Além disso, Simão (2017) contou que o vício trouxe muito sofrimento na vida pessoal. “O meu primeiro casamento não deu certo por causa disso. Mulher nenhuma aguenta isso por muito tempo né? Por mais que ela goste do homem”, ponderou. A mudança começou em uma visita à igreja, que ele interpreta como um chamado divino. “Não sei né cara. Deus me chamou. Eu fui fazer uma visita lá e gostei. Tô lá até hoje. Me identifiquei com a fé do povo lá”. Na vida de Simão (2017) hoje, quando não está na barraca, ou com os filhos menores do segundo casamento, as atividades da igreja preenchem o tempo. Ele vai aos cultos da Universal três vezes por semana. Na segunda, domingo e quarta-feira. Ainda aos moldes das dádivas de Mauss (2003), Simão (2017) se sente na obrigação de devolver a ajuda que recebeu e que culminou com sua recuperação do vício.

Olha, eu gosto muito de estar na igreja. Ver o que tem pra fazer. A gente participa dos grupos de evangelização, do grupo da madrugada, também às vezes eu vou de madrugada dar sopa pro pessoal aqui do comércio mesmo, pros moradores de rua. Tem de manhã cedo lá na feira do Jurunas também o ponto de fé que a gente chama. Sempre dando uma palavra amiga pros trabalhador também né, porque assim como aquela mensagem alcançou a mim, quero que chegue a todo mundo porque me ajudou bastante (SIMÃO, 2017).

Mas além das trocas imateriais, a Igreja Universal do Reino de Deus, criada em 1977 pelo bispo Edir Macêdo e mais quatro dissidentes da Igreja de Nova Vida do missionário Canadense Robert McAlister, foi pioneira no Brasil ao defender, abertamente, em um país de maioria católica, a Teologia da Prosperidade. Trata-se de ver a riqueza como um sinal da predestinação divina. Nesse sentido, Simão (2017) conta que aprendeu lá a lidar com os clientes, a partir dos ensinamentos obtidos junto ao pastor.

Me ajudou bastante, porque tem o Congresso Empresarial dia de segunda, e o pastor lá na palestra ele ensina muito a pessoa ser educada com os clientes. Principalmente quem trabalha com vendas. Eu aprendi muita coisa ali. Eu aprendi mais ali do que aqui na rua. É uma escola. (...) Depois que eu entrei lá adquiri uma moto, tô com pretensão de conquistar um carro por causa da família. Tamo na guerra! Tamo lutando! (SIMÃO, 2017)

### 5.5.2 Camelôs católicos

Todos esses exemplos de conservadorismo nos costumes, disciplina para o trabalho e conquista material dos pentecostais ou neopentecostais chegam a despertar a admiração até mesmo de quem não se declara evangélico. Tomé (2017), por exemplo, diz se identificar com os valores do ascetismo evangélico, mesmo se apresentando como católico. Ele vai à missa ocasionalmente aos domingos, mas conta que frequenta a Quadrangular, por influência da mulher, que é evangélica. “Porque eu acho que é o seguinte. O católico ele é muito liberado. Aí já o evangélico não. Ele tem algumas regrazinha (sic), que o cara tem que seguir. Mais disciplinado, claro!” (TOMÉ, 2017).

Percebe-se que entre os evangélicos, as relações face a face, reforçam as prescrições dadas pelo pastor no culto, gerando assim um padrão na conduta do dia a

dia. Provavelmente por isso, por frequentar o seio da comunidade evangélica, Tomé (2017) diz ter deixado de lado o gosto pela lambada e merengue da juventude. “Olha, tá fazendo um bocado de tempo que eu não vou mesmo (a festas), porque a minha mulher é evangélica e pra eu tar (sic) saindo assim sozinho é feio né?” (TOMÉ, 2017).

João (2017), por sua vez, demonstra uma relação contraditória com o catolicismo. A princípio, ele declara seu pertencimento com veemência a esta religião. “Católico, graças a Deus!” (JOÃO, 2017). No entanto, em outro momento, ele afirma. “Pra mim não basta religião. Basta a pessoa crer e ter fé e partir pra cima. Religião não faz parte não. Basta a pessoa querer e ter fé” (JOÃO, 2017). Essa visão é corroborada pelo fato dele não ter o hábito de ir à missa e frequentar cultos evangélicos.

- Acho que tá com uns cinco ano que não vou na igreja católica, mas na igreja evangélica já fui umas três vez (sic) já. Eu vou (risos). Pra mim religião não...
- Mas tu vais muito na evangélica?
- Não, não. De vez em quando.
- Quem que te leva lá?
- A minha irmã às vezes. (JOÃO, 2017)

Pelo que conta, João (2017) não mantém relações com membros da igreja católica ou evangélica fora do momento do rito religioso. Quando está de folga fica em casa. “Fico em casa assistindo filme. As vezes dormindo né? Alguma coisa que dá pra fazer em casa. Limpar o quintal. Não gosto muito de amizade com vizinho. Vizinho na casa dele e eu na minha casa. Negócio de amizade não presta não”, argumentou.

O exemplo de João (2017) é relativamente comum entre católicos chamados de “não-praticantes”. Assim como os ribeirinhos do passado, ele possui sua própria forma de se relacionar com o catolicismo. Se autodeclara como tal, mas não segue os ditames dos líderes desta religião.

Se entre os camelôs evangélicos se percebe uma complementariedade entre ida aos cultos e relações face a face, exemplaridade a partir de testemunhos, rede de oportunidades econômicas e consumo quase sempre exclusivo de bens culturais do universo gospel, entre os camelôs católicos entrevistados, a situação parece diferente. Neste segundo grupo, o que se observa é uma frequência que varia entre regular e irregular às missas, e pouco cultivo a rede de relacionamento com outros praticantes da fé

católica fora dos templos. Não se percebeu também rede de oportunidades econômicas entre católicos. Outra característica marcante entre eles é o fato de que a maioria costuma manter costumes ligados à vida “mundana”, como consumo de bens culturais ou frequência a festas laicas, sem que isso seja encarado como falta de fé. Esse último aspecto aliás, se assemelha bem às entrevista que Harris (2006) fez com católicos perto de Óbidos, onde estes referiram ligação entre religião popular e prática cotidiana de forma abrangente.

Um dos dados mais comuns de autoatribuição das pessoas da várzea é afirmar “somos católicos”. Elas não estão oferecendo uma identificação religiosa precisa, mas uma declaração de ser no mundo, sua presença total como seres humanos. Também estão invocando seu deleite em relação a diversos tipos de peixes, alimentos e bebidas (HARRIS, 2006 p. 98)

Entre as camelôs católicas praticantes está Fátima. Ao contrário dos evangélicos, ela não informou manter relações face a face com outros católicos fora da igreja. Dedicou quase todo o tempo que tem ao trabalho e à família, com uma das rotinas mais pesadas entre os entrevistados. “Chego em casa só pra dormir”, contou. Fátima trabalha de terça a sábado em uma barraca do lado externo do Espaço Palmeira. “Eu chego aqui nove horas, nove e meia. Vou daqui, quatro e meia, cinco horas. De segunda a sábado. O dia que eu quiser eu não venho”. É que além da barraca do Espaço Palmeira, Fátima trabalha aos domingos. “Segunda-feira constantemente eu não venho. Porque eu vou pra Praça da República no domingo, aí eu tiro a segunda pra descansar, ir pro comércio”, explicou. Quando está de folga passa o tempo resolvendo pendências da vida pessoal ou frequentando a casa de parentes.

Eu vou pra casa dos outros. Risos. Vou pra casa da minha irmã, venho pro comércio. Não gosto de fazer nada em casa. Ficar em casa vai reparar neto. A minha nora (cuida da casa). Minha nora e meu filho, que trabalha em casa mesmo. Ele sai pra fazer uma entregas, mas não demora e tá de volta. Mano, minha relação com o vizinho é “bom dia, boa tarde”. Como tu acabou de falar eu não paro em casa né? (FÁTIMA, 2017).

Mesmo trabalhando muito, Fátima reserva um tempo para rezar na igreja católica. “Eu vou muito na novena. Na novena do Perpétuo Socorro. Missa um sábado sim, um

sábado não. Tem que ter fé em Deus. Olhar sempre pro lado que tem gente pior do que a gente. Não é verdade?” (Fátima, 2017). Assim, percebe-se que ela é uma católica praticante, mas não declarou cultivar relações face a face com os fiéis católicos fora da igreja.

Nazaré (2016) tem uma sociabilidade parecida com a de Fátima. Natural de Bragança, ela é de uma família majoritariamente católica. “Só meu irmão que é evangélico”, conta. Nazaré (2016) vai à missa e novena toda semana, na Paróquia Santa Terezinha do Menino Jesus, no bairro do Jurunas. Para ela, a religião é elemento fundamental para enfrentar os desafios do dia a dia. “Ajuda. Porque eu faço minhas orações e peço pra Deus né mano? Eu boto Deus na frente de tudo. Peço muito pra ele. Todos os dias. Todas as horas. É Ele”, contou.

Assim como João (2017) e Fátima (2017), Nazaré (2016) não indicou dedicar frações significativas do tempo livre ao contato com membros da religião além do que é dedicado nas missas e novenas. No tempo livre, ela disse gostar de ficar em casa. “Ah, durmo...risos...,descanso, costuro. Vou fazendo as coisas. Não fico parada. Dona de casa nunca fica parada”, declarou. Segundo ela, a relação com os vizinhos, no Jurunas, é amistosa. “É ótima. Lá os vizinhos a gente se dá com todo mundo, mas não é de ficar batendo papo. Só na hora que vai jogar o lixo”, contou.

De uma forma geral, percebeu-se que a religião é uma fonte de apoio para os camelôs enfrentarem a rotina de trabalhos pesados, mas é muito mais do que isso. Ela tem papel importante as práticas cotidianas. Em comum católicos e protestantes têm a centralidade da família. Nesse sentido, nem mesmo o propalado individualismo protestante se mostra tão efetivo, já que apesar de dedicarem muito do tempo ao trabalho, o fazem muito mais em função da reprodução da própria família e até mesmo do grupo da igreja, como nos casos das redes de suporte econômico. Nesse sentido da centralidade da família, aliás, tanto católicos como protestantes, parecem ser influenciados pelo modo de vida camponês.

Quanto as diferenças, a mais significativa parece ser mesmo em relação à vivência dos prazeres mundanos. Enquanto os evangélicos se abstém, os católicos parecem não ver prejuízo nisso para sua vivência religiosa, como se verá a seguir.

## 5.6 Camelôs, consumo de bens simbólicos e uso do tempo livre

No campo das preferências sensíveis, ocorre uma curiosa correspondência nas respostas dos camelôs entrevistados entre filiação religiosa e consumo de bens simbólicos. Dos seis que se declaram evangélicos, cinco dizem ouvir exclusivamente música gospel, sendo que quatro destes disseram que antes de adotarem a religião ouviam o que classificaram como “música do mundo” (que não tem por finalidade pregar a palavra de Deus). Entre os gêneros que eram ouvidos antes de entrar para a crença foram citados o rock, o pagode, o brega e o forró. Desse grupo, apenas Mateus (2017), que é estudante do curso de música da Ufpa, disse também ouvir outros gêneros musicais além do gospel. Em comum há ainda o fato dos evangélicos dizerem não ir a festas, a menos que estas sejam ligadas à igreja. Quanto ao uso do corpo, chama a atenção que a maioria dos pentecostais diz não dançar. Alguns explicam que não dançam porque não gostam. Outros, porém, afirmam até gostam de dançar, mas não o fazem porque percebem que não é algo bem-visto entre os pares (vale dizer que eles cultivam relações face a face com membros da igreja fora dos cultos). Já os entrevistados católicos, manifestam uma grande satisfação ao falar de festas e dos momentos que passaram dançando, sem que manifestem culpa com isso.

Entre os que dizem só ouvir música gospel está Marcos (2016). “(Ouço) música evangélica, gospel, mas além disso, assim eu não escuto mais outras músicas, gêneros não”. Ele conta que no passado tinha o gosto mais voltado para o rock nacional. “Antes eu gostava de Legião Urbana, Engenheiros do Hawaii”, lembrou. Neste trecho ele detalha mais sobre o que gosta no mundo da música:

- Não gosta de brega?
- Não! Risos. Só quando eu ia na bagaceira com os amigos. Aí pronto. Tinha que escutar!
- Aqui no comércio muita gente ouve brega né?
- É porque é a nossa cultura né? Nossa cultura de Belém do Pará é brega.
- E a que tipo de festa tu costumava ir, ou não costumava ir a festas?
- Antes eu ia no African Bar. Nesses lugares aí.
- Em aparelhagem?
- Não. Eu chegava a ir quando ia com os amigos, mas não era muito frequente não.
- Gosta de dançar?
- Não. Ficava mais na minha. Só observando (MARCOS, 2016).

Pedro (2016) também afirmou só ouvir música gospel. Ele conta que tem acesso a outros gêneros por imposição de terceiros.

- A gente ouve porque as pessoas colocam né. Mas eu colocar essas músicas pra mim escutar, jamais! A gente mudou. Quando era mais jovem a gente ouvia de tudo. Tipo brega, forró. Antes eu não tinha dessa não. Eu curtia a vida. Tudo o que tinha direito, curtia.

- Ia muito pra festa?

- Bastante. Naquela época eu tinha 19 anos. Curtia. Eu ia pra aparelhagem...essas coisas”.

- Gostava de dançar?

Com certeza. Na época era, mas hoje em dia só danço pra Deus. (PEDRO, 2016)

Thiago (2016) é outro camelô que ouve, exclusivamente, música gospel. “Quando eu era do mundo eu gostava de qualquer música. Como hoje eu já mudei meu modo de viver, eu gosto de uma música tranquila, ou hinos e louvores a Deus” (THIAGO, 2016). Ele disse ainda que não vai a festas há muito tempo. “Não. Isso aí desde novinho”. Thiago (2016) declarou ainda que não gosta de dançar.

Maria (2017) também prefere música gospel, mas conta que isso começou depois que entrou na igreja. “Antes eu ouvia muito era pagode”, conta. Ela diz ainda que têm vários artistas favoritos como José Meyer e Glória Pires. Na música prefere Exaltasamba, Péricles e Alexandre Pires. Maria (2017) disse que nunca foi muito de ir a festas. “Não. Bem pouco. Não gostava muito de sair”, declarou. Ultimamente só tem ido a festas ligadas a igreja. “Só festa Gospel. Agora vai ter um evento. Louvor Norte. Lá na Cidade Folia”, contou.

Simão (2017) também dá preferência para música religiosa. “Eu prefiro a música evangélica mesmo. Tem a misturada que eles chama de gospel agora. Tem umas que eu não gosto, mas a maioria é boa. Eu gosto”, disse. Entre os artistas do mundo gospel ele aponta preferidos. “Aline Barros é legal, Marquinho Gomes, A Voz da Verdade tem muitos hinos bons”, disse. Antes de ser evangélico, no entanto, ouvia ritmos como forró. “Eu ia pros bares daqui mesmo. Ficava até meia-noite bebendo. Às vezes me envolvia na prostituição desses bares que têm por aqui de *strip-tease*. As vezes nem voltava pra casa. Chegava no outro dia”, contou.

Como já citado anteriormente, dois dos quatro entrevistados que se declararam católicos frequentam cultos evangélicos. Um desses é Tomé (2017). Ele disse que

antigamente gostava de “música do mundo”. Hoje, no entanto, mudou a preferência. “Uma música evangélica vai bem. Bem baixinha vai”, disse. Antes gostava de ouvir e dançar brega, lambada e merengue, mas mudou quando começou a frequentar a igreja há uns dois anos, por influência da esposa evangélica da Quadrangular. Por isso também não tem ido mais a festas. Como já se disse, João (2017) também se declara católico, mas não é praticante. Ele declarou que ouve “melody e bregas marcantes” e que frequenta festas.

- Qual é o tipo de música que tu gostas?
- Só melody, e bregas marcantes.
- E tu vais pra festa muito?
- De vez em quando. Não vou muito. Tá muito perigoso.
- E quando tu vais a festa?
- Melody, Super Pop, Crocodilo.
- Dança?
- Um pouco né!
- E de cantor cantora, banda?
- Banda 007, que é de arrocha. (JOÃO, 2017)

Nazaré (2016), por sua vez, está dentro de um padrão observado entre os camelôs católicos entrevistados quanto ao consumo de bens simbólicos. Ela frequenta missas e novenas, mas gosta de produtos da industrial cultural e não vê problemas em dançar ritmos profanos.

- Ah, eu gosto de tudo, rsrsrs. Falou em música, rsrs, eu gosto de tudo, srs. Tudo, tudo.
- Gosta de Brega?
- Gosto, que é do Pará né?
- Gosta de sertanejo?
- Gosto.
- Pagode?
- Gosto.
- Essas músicas de sucesso?
- Também eu gosto.
- Quais são seus artistas favoritos?
- Ah sei lá. Eu gosto muito assim da Gloria Pires.
- E musical?
- Eu gosto mesmo é de dupla sertaneja. Victor e Leo, Zezé de Camargo. Eu gosto da música dele.
- A senhora vai a festas?
- Não. Já fui de festa. Não vou mais.
- Que tipo de festa.
- Brega, baile da saudade. Agora eu não vou mais não.
- A senhora gosta de dançar?
- Gosto. Um pouco de cada, rsrs. (NAZARÉ, 2016)

Fátima também é católica praticante, e assim como Nazaré (2016) mantém o consumo de bens simbólicos não religiosos, sem aparente dilema em função disso.

- Ah eu gosto de brega e forró.
- Quais seus artistas favoritos?
- Ah, eu não tenho prediletos.
- A senhora gosta de ir a festas?
- Ia muito. Agora eu tô parada um pouco.
- Gosta de dançar?
- Gosto!
- Brega?
- Brega, Forró.
- Vai a que tipo de festa?
- Ah nessas sedes aí do Jurunas. Imperial, São Domingos.
- Aparelhagem?
- Aparelhagem, festa de aparelhagem. (FÁTIMA, 2017)

As preferências sensíveis dos camelôs entrevistados podem ser interpretadas a luz do que Bourdieu (2007) observou sobre o gosto, em matéria de cultura legítima. Como explica o autor, as práticas culturais e as preferências estéticas estão intimamente associadas ao nível de instrução e a origem social dos indivíduos. Nesse sentido, pode-se dizer que nesse subgrupo de entrevistados, os camelôs evangélicos, quatro dos seis têm parentes que atuavam em atividades agroflorestais. Em relação ao grau de escolaridade dos evangélicos, tem-se: 3ª; 7ª; e 8ª série do ensino fundamental (dois casos); 2º ano do ensino médio; e estudante de nível superior. Já a escolaridade dos católicos é dividida em 5ª, 7ª e 8ª série do ensino fundamental; e ensino médio completo.

Se tomarmos aquilo que nos diz Bourdieu (2007), vamos entender que os indivíduos costumam buscar distinção simbólica a medida que a escolaridade avança. Exemplos disso é que Marcos (2016), que quase completou o ensino médio, tinha preferência, antes de se tornar pentecostal, por bandas de rock nacional, expressão típica das classes médias, por suas fortes ligações com o circuito de artísticas internacionais, notadamente ingleses e norte-americanos. Outro caso que parece confirmar a correspondência entre escolaridade e distinção social é o de Mateus (2017). Este último é o único estudante de nível superior entre os entrevistados e também é o único evangélico a apreciar diversos gêneros musicais além do gospel, como o jazz norte-americano.

- Tu ouves música gospel, mas também ouves outros estilos?
  - Com certeza, até mesmo por obrigação, pela área em que eu trabalho, pela área que eu estudo.
  - Tu tocas o que?
  - Faço percussão geral.
  - Mas aí tu toca todos os gêneros?
  - Todos os gêneros. Desde pagode... Tudo, tudo, tudo.
  - E tu gostas?
  - Com certeza.
  - Ritmos regionais tu gostas?
  - Com certeza, o carimbó.
  - Tu vais a festa, que tipo tu vais?
  - Olha, não costumo muito ir a festa não, só mesmo assim quando tem festa na igreja mesmo a gente vai.
  - E quando tu estás trabalhando né? Já que és músico.
  - Isso.
  - Tu trabalhas em que tipo de festa?
  - Mais eventos tipo chá, casamento, formatura, teatro.
  - Quais são teus artistas favoritos?
  - Bom, favorito, favorito, eu não tenho assim nenhum.
  - Mas e cantor, ou músico?
  - Bom, George Benson, americano que eu gosto bastante do estilo que ele toca.
  - Tu gostas de dançar?
  - Um pouco. Não sou muito fã de dançar.
- (MATEUS, 2017)

Mas se os casos de Marcos (quase completou o ensino médio) e Mateus (estudante de nível superior) demonstram, seja no passado ou no presente, algum indicativo de busca por distinção, o mesmo não se pode dizer de Fátima (ensino médio completo) que demonstrou gosto por músicas de apelo popular. Esse exemplo só confirma o fato de que análises sobre o gosto sensível como as feitas por Bourdieu (2007) não podem ser aplicadas, no Brasil, sem levar em conta mediações poderosas como a religião, a origem familiar e o ambiente de vizinhança.

As entrevistas desta tese com os camelôs se assemelham às conclusões de Souza (2012) sobre o status dos batalhadores. Assim como aqueles, os trabalhadores do centro comercial são a elite da ralé. Eles fazem parte de uma nova classe trabalhadora que obteve algum capital econômico, mas que não busca perseguir um consumo de símbolos “legítimos”, que os confira alguma distinção social, desejo típico da classe média. Na verdade, o que se observou é o contrário disso. A majoritária origem agroflorestal e a baixa escolaridade criaram as condições sociais ideais para a formação de preferências que tem como horizonte expressões de religiosidade como o pentecostalismo. Daí o elogio à diligência e ao sofrimento, que conduz a busca de uma redenção por meio de

uma práxis ascética, que implica agir visando um reconhecimento do grupo, ainda nesta vida, bem como no plano superior.

Ao avaliar essa conformidade com a indistinção, ou melhor, essa preferência por expressões artísticas que reforçam a reprodução social do próprio grupo, aos moldes de um pensamento tradicional, e não a singularização do indivíduo, vê-se que os camelôs evangélicos questionam um dos pilares do modo de vida burguês: a autonomia do campo artístico, projeto iniciado no Renascimento e consolidado a partir do Impressionismo. Isso, aliás, fica bem explícito quando eles demonstram insatisfação com produtos culturais veiculados em meios de comunicação de massa que ponham em discussão temas como a família tradicional e a possibilidade de outras expressões da sexualidade que não a heterossexual. O que querem, ao contrário, é uma instrumentalização da palavra, ou seja, que as expressões culturais tenham por finalidade primordial levar a mensagem de Deus para aqueles que já a aceitaram, e, principalmente, para os que não despertaram ao chamado do divino.

Pedro (2016), por exemplo, dá preferência para a Rede Record de Televisão, devido esta veicular conteúdos evangélicos. Para ele, outras emissoras como a Rede Globo são uma influência negativa às novas gerações. “Tu liga na Globo os caras já tão nu lá. Só falam besteira. Não tem combate! Tu vai deixar teu filho na frente pra ver também?! Tão influenciando né?!”, denunciou.

Thiago (2016) também demonstra dar preferência ao consumo midiático de produtos culturais conservadores. Chama a atenção o fato de que apesar de atuar em condição de poucas garantias, ele dá preferência a programas que apresentam a defesa da ordem estabelecida. Há aqui uma combinação de programas policiais, que costumam mostrar o combate ao crime nas periferias da cidade, e os evangélicos.

- Olha, programação que eu gosto é programa policial a noite. Dia de domingo é adorações que passa no canal 13, 17, 23 e 47, de manhã. São canais evangélico (sic).
- O senhor assiste novela?
- Gosto.
- De qual canal?
- Agora que tá passando na 10. “O Rico e o Lázaro”.
- Novelas mais de temas bíblicos, como da Record?
- Que a gente aprende um pouquinho melhor a história bíblica.
- Tem um canal que o senhor assiste mais?

- Mais é a 10 mesmo. (GOMES, 2016)

Simão (2017) também dá preferência a emissoras que veiculem valores tradicionais. Por isso não gosta da Rede Globo de televisão e só ouve a Rádio Aleluia, da Igreja Universal do Reino de Deus, a qual é membro praticante.

- Assisto SBT e a Record. Não gosto muito da Globo não.
- Por que?
- A Globo gosta de manipular muito as notícias e também tem aquela história do monopólio né? Futebol, por exemplo, gosto muito de futebol e ela só gosta de passar jogo do Flamengo, de time carioca. Sou corintiano. Gosto de ver o Corinthians. De vez em quando passa, mas se tiver time carioca, ela põe carioca. Isso chateia né? Eu gosto de assistir o jornalismo da Record. Acho as matérias bacanas. Do SBT também, gosto muito do jornal, mas eu assisto mais também por causa dos meus filhos. Eles gostam muito de desenhos, Chaves, aquela coisa ali.
- Tu ouves rádio?
- Só a rádio da igreja mesmo. Só aquele programa lá. Eu gosto muito de ouvir "Obreiros em Foco", que é pra ficar por dentro das coisas da igreja.
- Qual é a rádio?
- A rádio Aleluia. É 98.5.
- Essas outras tu não ouves?
- Não, pelo fato de eu ser evangélico eu não gosto muito de ouvir as outras rádios não. Tem outras rádios gospel né. As vezes quando eu tô mudando de estação, tá tocando um hino bom eu deixo lá. Risos.
- E novela?
- Só aquela uma da Record, das séries bíblicas. (SIMÃO, 2017)

Mas o conservadorismo no consumo de bens simbólicos apresenta nuances mais complexas. Assim como o pensamento platônico, que via a expressão artística como fonte de engano, muitos camelôs evangélicos declaram ignorar conteúdos de ficção. Devido o pouco tempo que dispõem para o lazer, eles dão preferência aos programas jornalísticos, fundamentais para a tomada de decisão na vida cotidiana. Marcos (2016), por exemplo, diz que na TV só assiste jornal.

- Outros programas tu não assistes, como novela?
- Não. Esses negócios não tem nada que vá me trazer algum lado social, econômico. Porque a política ela engloba tudo. O jornal ele engloba tudo. Tem um pouco de política, tem um pouco da sociedade em si. Ele vai dando as notícias do mundo. Então isso requer pra mim que eu não posso ficar alienado. Eu tenho que ter algumas coisas pra mim aprender.
- Qual o canal que tu mais assiste?
- Olha, jornal que eu mais assisto é o da Globo. É o Jornal Nacional, que eu gosto de ver quando eu chego daqui.
- Por que tu assiste mais a Globo?
- Porque lá ele fica dando a reportagem né? Do que acontece, os fatos, e agente vai ouvindo o que ele vai falando e vai pegando algumas coisas.
- Rádio tu ouves não?
- Não. Não tenho rádio.

- Internet?
- Sempre tô no Facebook. Nesses negócio agora, WhatsApp, a gente tamo (sic) ligado. (MARCOS, 2016)

Com rotina pesada de trabalho, Maria diz ter pouco tempo para acompanhar o que acontece nos meios de comunicação, sejam eles TV, rádio ou internet.

- (...) não tenho tempo. Quando chego em casa vou fazer as coisas ainda.
- Mas quando tem tempo assiste o que?
- Eu vejo mais assim jornal. Quando não A Praça é Nossa.
- Jornal de que emissora?
- Da 7. Jornal Nacional mesmo.
- Vê novela?
- Não, não. Difícil. Não tenho tempo.
- Mas quando pode assiste mais a Globo?
- É.
- Por que?
- Eu não sei. Porque eu gosto mesmo de ver. Eu gosto muito de ler livros.
- Que tipo de livros?
- Livro de desenho (da Mônica), quando não é da igreja.
- Rádio tu não ouves?
- Não
- Internet?
- Eu olho às vezes, mas bem pouco. (MARIA, 2017)

Mateus (2017), como já se disse, possui o maior nível de escolaridade entre os camelôs evangélicos entrevistados. Talvez por isso, ele combine escolhas que tomam como base matrizes contraditórias. De um lado, dá preferência a conteúdos que privilegiam a instrumentalização das mensagens, ou seja, programas de rádio que tem por finalidade levar mensagem exclusivamente religiosa. Por outro lado, na TV, é pragmático, procura algo que seja útil para sua formação de opinião. Valoriza apenas conteúdos jornalísticos. Mas além disso, estabelece entre estes uma classificação, e, conseqüentemente, uma hierarquização. Atribui maior qualidade a jornais de emissoras públicas. Essa prática difere do que a maioria consome, o que parece configurar uma busca por distinção.

- Em relação a meios de comunicação. Estou percebendo que tu ouves rádio. Qual emissora?
- Aqui eu fico na Rádio Boas Novas.
- Ouve só ela?
- Aqui é, o dia inteiro.
- Televisão tu gostas de assistir o que?

- Só jornal. Jornal, noticiário.
- De qual veículo?
- Todos. Acaba um vou procurando outro. Vendo o que que tem de diferente. Tanto os jornais nacionais, quanto estaduais.
- Tem alguma preferência?
- Hoje o jornal que tem umas notícias muito legais é o da Cultura. Tem umas matérias muito legais. Da TV Cultura. Tanto local como nacional.
- E Globo e Record?
- Na verdade quando você vê Globo e Record são praticamente as mesmas matérias né? Já a Cultura já tem outra programação.
- Novela, tu assistes?
- Não.
- Por que?
- É porque novela é um tema da vida de utras pessoas do dia a dia e não é o que a vida real seja. Tipo assim, hoje a gente tem que ver a realidade. Pra mim não é útil. (MATEUS, 2017)

Entre os quatro camelôs católicos entrevistados, a maioria parece não condicionar a vida religiosa ao consumo de bens simbólicos que tenham por finalidade exclusiva divulgar a mensagem divina. Além disso, os católicos frequentam festas profanas, sem prejuízo disso dentro da comunidade religiosa. A única exceção é Tomé (2017). Como se disse antes, ele se declara católico, mas frequenta a igreja da mulher, a Quadrangular. O que se percebe na prática, é que ele tem *habitus* pentecostal. Ele disse que gosta de dançar lambada e merengue, mas não o faz por conta da esposa, pentecostal. Além disso, até a rádio que ele ouve é ligada à Quadrangular.

- O que o senhor assiste na televisão?
- Eu gosto de assistir muito é aquele...documentário... Mundo animal.
- Mas onde?
- Na 2. Na (TV) Cultura. Só esse mesmo.
- O senhor não vê jornal?
- Gosto. Esse negócio de crime eu não dou valor não.
- Qual o jornal que o senhor vê?
- Eu gosto muito de jornal da Band.
- Vê o da Globo?
- Não. Não gosto da Globo.
- Por que?
- Porque a Globo é uma emissora que é o seguinte: ela influencia muito na convivência da pessoa. Tudo que passa lá, não demora muito os moleque (sic) querem fazer aqui. Negócio de roubo. Os menino (sic) vão aprendendo e querem fazer.
- E a Record?
- Gosto. O jornalismo dela é muito bom.
- O que o senhor acha que tem de bom lá?
- Os apresentadores. São caras...Eu gosto de ver a pessoa que fala bem.
- O senhor ouve rádio?
- Tenho meu radinho sim.
- Qual é a emissora que o senhor ouve?

- Eu gosto muito daquela rádio evangélica.
- Rádio Liberdade?
- É, é.
- Internet o senhor gosta?
- Nem me fale.
- Por que não?
- Risos. É porque eu sou muito cabeça dura pra mexer nisso.
- Não sabe nada?
- Não. Risos. Esse aí (filho que divide barraca com ele) que pena na minha mão que eu não sei mexer. (TOMÉ, 2017)

Assim como no caso das preferências musicais, Nazaré (2016) diz gostar daquilo que faz sucesso. Por isso ela diz ter a rede globo como emissora preferida.

- O que a senhora assiste na TV?
- Novelas, Filmes, quando me agradam.
- Qual canal?
- Eu gosto de todos. Eu gosto da Globo né? Record. Pra mim é a melhor que tem é a Globo. Tirando as outras, todas são boas, mas a Globo é melhor. Primeiro lugar é ela.
- Vê muita novela?
- Vejo.
- Vê jornal?
- Adoro jornal.
- Qual Jornal?
- Jornal Nacional. Passou a ser jornal. Botar no canal tiver jornal eu assisto. Pra mim é importante.
- O que a senhora pensa quando a mídia mostra os camelôs?
- Não sei nem te responder isso. Sei lá. Eu acho que eles falam certo da gente.
- E sobre aquela cobertura da retirada do camelo do presidente Vargas? Eu não achei legal saírem. Tinha muito pai de família. Sustentava casa. (NAZARÉ, 2016)

João (2017) faz parte daqueles que não assistem ficção na TV, como novelas e filmes, apesar de vender DVD's de filmes piratas. O entretenimento na TV para ele se dá apenas nos jogos de futebol. Ele também manifesta interesse em assistir telejornais.

- O que tu vê na TV?
- Só jornal e futebol.
- Qual o jornal, qual a emissora?
- Jornal mais é o da Globo e a Record. Só. Porque da Globo eu gosto mais do futebol e do jornal só. E da Record tem as coisas que falam aqui do Pará né?
- Tu vê novela?
- Eu não. Só gosto de filme e futebol (JOÃO, 2017)

Fátima surpreende nas respostas. Fugindo de um padrão (mais presente entre os evangélicos) em que há correspondência entre filiação religiosa e consumo simbólico, ela é católica, mas tem a TV Record como canal preferido (sabe-se que este é ligado a Igreja Universal do Reino de Deus). Além disso, quebrando outro padrão de resposta entre os outros entrevistados, ela disse que nem sempre gosta de ver jornal porque apresenta “muitos problemas e nenhuma solução”.

- O que a senhora assiste na televisão?
- Olha eu gosto de ver a Escrava Isaura, risos.
- Da Record?
- É.
- A senhora tem algum canal preferido?
- Olha eu gosto de ver a 10.
- Por que?
- Na 10 você sabe tudo o que tá se passando lá fora.
- E Jornal?
- Nem todo dia. Não gosto de ver jornal.
- Por que?
- Eu não gosto, eles falam, fala, falam, e não faz nada. Fala, e não resolvem nada, ah...
- Muito problema?
- Ixi e não põem solução nenhuma!
- A senhora ouve rádio?
- Não tenho tempo pra essas coisas.
- Internet?
- Vejo pouco não gosto nem de tá nesse negócio de face.
- Mas sabe mexer?
- Sei. (FÁTIMA, 2017)

## **5.7 Camelôs, julgamento político e relacionamento com o poder público**

Entre todos os entrevistados, há um baixo interesse e descrença generalizada na política partidária brasileira. Os camelôs associam o segmento político à corrupção. Eles também não conseguem estabelecer relação significativa entre a atividade dos políticos eleitos pelo voto e as conquistas do povo no dia a dia. Percebeu-se ainda, de uma forma geral, que entre os camelôs prevalece a noção do esforço individual, com apoio da religião e da família, como forma de inserção produtiva. Nesse sentido, o Estado e as políticas públicas seriam secundários, como se percebe na opinião de Marcos:

é questão de escolha. Se tu não tiver um grau de estrutura ou estudar na tua vida. Ou tu vai procurar um meio, um subsídio de tu viver como mercado informal ou tu vai pro lado do crime. A decisão é tua. É tu quem vai decidir o que tu vai fazer da tua vida. Eu acordo e venho trabalhar feliz. Venho, converso com meus amigos, com todo mundo. É um meio até mesmo de te motivar. Não tem rotina. Tu não botar a crise na tua vida. É trabalhar, ganhar teu dinheirinho, agradecer. A crise existe, mas tu vai passando. Vai trabalhando ganhando teu pão de cada dia, vendendo tuas mercadorias, pagando aqueles que tu deve. Pronto. Nós vivemos de acordo com aquilo que tu produziu no teu trabalho (MARCOS, 2016)

Dos 10 entrevistados, quatro declararam não ter interesse em política. Este é o caso de Pedro (2016). “Não. Não acompanho muito. Negócio de política pra mim cara não tá dizendo nada” (PEDRO, 2016). Nazaré (2016) também disse que não gosta de política. “Ah não. Nem me fale de política, que eu tenho nojo de político. Desculpa, todos são ladrão (sic)”. Thiago (2016) também fez declaração semelhante. “Não. Não gosto, nem nunca gostei. Nem de política, nem de futebol”. Ele também afirma que não acompanha o noticiário. “Não gosto” (THIAGO, 2016). Fátima também demonstrou aversão ao tema. “Ah mano nem me fala sobre isso. Nem me fala. Tinha que pegar um avião, botar todos eles e...(gesto de explosão)”. Sobre esta última resposta, ainda que em tom de ironia, percebe-se a noção popular de justiça, ligada a um castigo físico e que tenha ampla repercussão pública, para dar exemplo.

Outro tema em que os camelôs demonstram desinteresse e desconhecimento é quanto às construções como as de esquerda e direita política. Sobre este ponto aliás, o camelô Pedro (2016) afirmou: “Não ligo pra isso não. Se eu não me engano eu prefiro ser direita, que é de Jesus se não me engano né?”. Ainda em relação a este tema, oito entrevistados disseram não ter preferência por nenhum lado, e afirmaram que não há diferença entre os espectros que se apresentam publicamente como antagônicos. Nesse sentido, Nazaré (2016) afirma não se identificar com nenhum dos dois. “Não. Nem esquerda, nem direita. Nenhum, nenhum. Tudo isso é farinha do mesmo saco!”. Fátima também disse não ter preferências políticas. “Vai me mostrar qual é o partido que é bom?”. Thiago (2016) pensa de forma semelhante. “Não ligo pra isso. Não tenho preferência nenhuma”. Maria (2017) demonstra ter relação bem pragmática com o campo político.

- Não ligo pra isso. Na verdade eu só voto mesmo porque tenho que votar, senão não votava”.
- Por que?
- Porque, tipo assim, como a faculdade da minha filha é tudo pelo meu nome, tem que ter essas coisas de título, nosso nome não pode ser sujo, porque se não, não passa lá. Por isso que a gente vota.
- Se não fosse por isso...
- Nem votava!” (MARIA, 2017).

Mateus (2017) também demonstra-se crítico em relação à divisão esquerda-direita na política. Na argumentação dele está implícita uma noção de que pode e deve haver governo sem orientação ideológica (o que indica uma tomada de posição conservadora, ainda que pré-reflexiva):

- Em relação a política, te consideras de esquerda de direita?
- Nenhum. Porque eu não vejo divisão. Todo mudo é uma coisa só.
- Na hora de escolher faz como?
- Tem que ver a postura do candidato. Quem ele é, quem ele foi. A forma como ele trabalha. Tudo isso porque quando chega lá em cima todo mudo é igual. Não interessa. Eles não vão trabalhar só pra esquerda, tem que trabalhar pra todo mundo. (MATEUS, 2017)

Tomé (2017) também não vê diferenças. “Não, não. É tudo igual”. Ele também não vê ninguém melhor no momento. “Tá difícil. Tá todo mundo envolvido. O único que não tá envolvido lá sou eu”, comentou em tom irônico.

Ainda sobre os conceitos de esquerda e direita política, dois camelôs, Marcos (2016) e Simão (2017), demonstraram ter posições semelhantes. Além de terem uma capacidade maior de discorrer sobre o tema, ambos referiram crença e posterior decepção com a esquerda, notadamente diante do Partido dos Trabalhadores (PT). O primeiro afirma.

- Eu não me considero nem esquerda, nem direita, porque antes tinha a filosofia da esquerda como exemplo, que era o PT, que vinha com uma idealização do comunismo, que ia trabalhar para o povo, mas vimos que é falida. Vimos que ela é corrupta. Que ela na realidade fala, mas ela não vive aquilo que fala. E hoje não tenho mais nem esquerda, nem direita.
- Chegaste então a acreditar na esquerda?
- Na esquerda, que era do PT, mas depois vendo que isso tudo era palavras, mas não praticadas pelas pessoas que tavam no PT, que na realidade, não tô dizendo que eles não fizeram, fizeram, mas se corromperam. Então é falida. Onde há corrupção, não há uma coisa legalizada, não há uma honestidade. (MARCOS, 2016)

Simão (2017) segue com argumentação semelhante.

- Até aqueles que a gente pensou que tava dando jeito no nosso país tá levando ele pra lama.
- Quem eram esses que estavam dando jeito?
- O Lula, a Dilma. E agora aparece essas bombas.
- Tu te consideras mais de esquerda ou de direita?
- Eu votava sempre no Lula. Desde quando eu comecei a votar. Eu votei no PT. Eu gostava muito do PT. Até esses tempos agora.
- O que tu estás pensando de política agora diante de tudo isso?
- Eu acho que muita gente nessa próxima eleição, a pessoa vai votar em branco ou votar nulo né, porque tanto esquerda como direita lá. Todo mundo tá sujo! (SIMÃO, 2017)

Para João (2017), a política no Brasil não serve para transformar para melhor a vida dos mais pobres. É apenas um meio dos próprios políticos ascenderem socialmente. Se poderia dizer que João (2017) tem uma forma de pensar típica entre o que Souza (2012), chama de ralé. Esta classe de excluídos não põe em questão o sistema das proteções, ou os chamados pistolões para obtenção de benefícios econômicos. Ao contrário, eles apenas lamentam não estar inseridos nessas relações.

- Como é que tu fazes na hora de votar?
- Só digito o número lá e aperto no verde. Eu decido lá. Chegando lá eu decido lá. O mais pobre eu decido lá. Vou votar pro rico? O rico já está rico já!
- Então o critério é por quem é mais pobre?
- É. Porque se eu votar pro rico ele vai ser mais rico. (JOÃO, 2017)

Tudo leva a crer que João (2017) decide seu voto a partir de uma lógica da troca de dádivas. Ele afirma, assim, que o dever dos políticos deveria ser o de ajudar os mais pobres. “Ajudar mais os pobres né, porque o salário é pequeno. Praticamente o salário deles são 10 mil, cinco mil e o do pobre não. É uma desgraça!” (JOÃO, 2017)

A preocupação com a melhoria de vida dos mais pobres também é citada por Thiago (2016). Ele afirma que os políticos brasileiros só cuidam dos próprios interesses, aliás nada republicanos.

Olha, eles só resolvem o lado deles, o apadrinhamento deles. O pobre, a pessoa que vive na rua, que são os trabalhadores não têm apoio deles. Eles só procuram fazer aquilo que está em andamento pra eles mesmo. A melhora pra eles mesmo.

Pra gente não melhoram nada não. A política do nosso país é pobre. Pobre demais em todos os sentidos. Do prefeito ao presidente. (THIAGO, 2016)

A opinião de Maria (2017) é semelhante. “Ah, no momento eles são tudo é ladrão. Eles não fazem nada pra ajudar os outros. Tanta gente com fome aí e eles gastando dinheiro com besteira. Com viagens de R\$ 20, R\$ 30 mil, sem necessidade”, lamentou.

Ainda neste tema do dever dos políticos, Tomé (2017) afirma que os valores morais é que deveriam nortear a prática política.

- Ser honesto. Trabalhar pelo povo. Cada chacina dessa que tu vê menino morto, a culpa é de quem é? É do político porque ele rouba o dinheiro e não investe em colégio, não investe em saúde. Não investe em nada Quer roubar tudo. Aí vai fazer o que na vida?
- E o que o político poderia fazer pelo camelô?
- Olha, o que tinham que fazer já fizeram que foi cadastrar a gente” (TOMÉ, 2017).

Tomé (2017) associa a corrupção aos políticos. “Rapá, é tudo ladrão, tudo! Vou botar 99% pra não condenar todo mundo, tirar ao meno um”, declarou. Pedro (2016) acha que a corrupção é inerente à política. “Se hoje em dia tu entrar pra política tu tem que ser corrupto. Se tu não ser corrupto tu não vai ser político. Tu não pode ser bonzinho lá”, afirmou.

Marcos (2016) enumera os males da corrupção dos políticos para o país.

Por isso que a gente tamo vivendo nesse declínio né? De poder aquisitivo, de desemprego, falta de infraestrutura, educação, saúde. Por causa de que eles têm o recurso, mas a corrupção, ela tira, por exemplo, da educação, da saúde, tira do nosso bem-estar. Hoje tamo sem esperança. Tamos vivendo numa situação que você vê, um exemplo né, uma presidente da república ser deposta, o outro (presidente Michel Temer) também já tá envolvido na corrupção. Simplesmente os ministros dele já tão na corrupção. Então, o cenário político já é corrupto. Não vou dizer que não tem escape, tem pessoas que tem índole, caráter. Mas hoje em dia o caráter do político é corrupto. (MARCOS, 2016)

Apesar de indicar os prejuízos decorrentes da corrupção na política, Marcos (2016) afirma que este problema está em toda a sociedade, e não só nos representantes da sociedade.

- Ela (corrupção) vai desde o pequeno até o maior. Não existe classe pra ela. Existe que ela está em todo local. Qualquer pessoa ela se corrompe. É um dinheiro ilícito. Tome um dinheiro aqui. É um dinheiro ali. É uma vantagem que eu ganho indevida. Já tô me corrompendo. É por isso que a sociedade hoje em dia está vivendo nessa situação que estamos vivendo.

- É uma crise de confiança?

- Ninguém mais confia em ninguém. Vou dar uma situação. Um exemplo: eu vou no meu carro, aí vem um guarda, me multa. “Toma um dinheirinho aqui, R\$ 50”. Aí ele pega. “Tá, não vou te multar”. Estamos vivendo numa vida, nesse jeitinho aí. Aí o que acontece. Não tem classe. Todos estão envolvidos! (MARCOS, 2016)

Sobre o processo de escolha dos representantes políticos, Thiago (2016) diz que decide a partir do Horário Eleitoral gratuito na TV. “Na hora. Naquele que eu ver, que tiver me falando melhor, que eu gostar é aquele que eu vou votar. Que eu ver que vai ser melhor”, explicou. João (2017), como já se disse, diz que o seu critério de escolha é pela identificação de classe. Opta votar em “quem for mais pobre”. Mateus (2017) tem uma concepção mais aprofundada de escolha política. “Tem que ver a postura do candidato. Quem ele é, quem ele foi” (MATEUS, 2017). Simão (2017) diz que a desilusão fez ele ficar sem opção para o próximo voto. “Olha, até agora tá nulo, branco. Pra presidente aí, governador também” (SIMÃO, 2017).

Sobre as ações a serem tomadas para melhorar a política, as opiniões dos camelôs se assemelham. Muitos afirmam que não pretendem votar nos que já estão no poder. “Não votar mais em ninguém que já foi eleito. Se aquele já foi deputado, ele vem pra prefeito, eu vou votar nele se já vi que como deputado ele não fez nada? Nós mesmos somos os culpados disso!” (FÁTIMA, 2017).

Mateus (2017) também afirma que a forma de mudar o cenário político é renovando o perfil dos representantes. “Eu acho que a mudança né? Acho que tem que tirar os que já estão décadas aí trabalhando da mesma forma e não fazem nada e colocar outras pessoas né, que não tenham carreira política pra ver se tem mudança no nosso país” (MATEUS, 2017). Essa opinião parece flertar com um perfil da “antipolítica”, muito aproveitada por candidatos nas eleições brasileiras de 2016 e 2018, onde aqueles que se apresentavam como a antítese dos políticos tradicionais ou profissionais, tiveram sucesso nas urnas.

Entre os aspectos importantes da política para os camelôs estão as eleições municipais. Assim, apesar de terem a presença no espaço público prevista por leis<sup>93</sup>, a aplicação destas depende do prefeito, já que as licenças são precárias, ou seja, podem ou não ser renovadas conforme o interesse da gestão. Dessa maneira, toda mudança do chefe do executivo municipal gera expectativa. Uma decisão do prefeito, portanto, muda toda a vida do camelô e sua família. Exemplo disso foi a trajetória da família de Marcos (2016). A mãe dele atuava em barraca na avenida Presidente Vargas, mas foi remanejada para a Praça das Mercês na gestão Coutinho Jorge (1986-1988).

- Como foi sair da Presidente Vargas?
- Veio uma outra gestão. E eles decidiram tirar de lá. E se você for lá não tem ninguém. Cada prefeito e cada secretaria. No meu caso já foi muito antes desse do Duciomar. Foi o Coutinho Jorge. Aqui não tinha ninguém. Eles remanejaram pra cá. Foi sorteio. (MARCOS, 2016)

Percebe-se que essa relação com a gestão e as leis municipais permeiam o dia a dia do camelô, tanto na questão do pagamento de taxas, no tamanho das barracas e mesmo da limitação de novos trabalhadores na área:

- Por mês paga uma pequena taxa. Paga para Secon. Não sei se é trinta e pouco. Sei que é uma pequena soma. Que nós podemos pagar. A nossa finalidade não é atrapalhar ninguém. É ganhar nosso pão de cada dia e melhor. Se nos desse uma estrutura melhor pra gente ganhar nosso trabalho.
- Essa barraca é padronizada?
- A Secon. Ela dá as referências. Mas essa aí nossa já está muito antiga. Mas tem umas que já são padronizadas.
- Vocês ficam vigilantes pra que novos não venham?
- Não, agora não. Porque cada um tem seu espaço (sic). Então não tem como vir ninguém novo. Já foi decretado pela Secon que cada um tem seu espaço. (MARCOS, 2016).

A partir da entrevista, observou-se que Marcos (2016) se mostra satisfeito com a atual gestão. “Até agora, o Zenaldo sempre eles tentaram todas as formas não mexer com a gente, mas estruturar a gente. Pelo menos esse governo tem dado esse subsídio pra nós” (MARCOS, 2016). Porém, ele afirmou que na vida de camelô a incerteza é um componente que nunca pode ser deixado de lado. Perguntei a ele se a região da praça

93 Lei 7.055, de 30 de dezembro de 1977 e lei 7.862, de 30 de dezembro de 1997.

das Mercês é um local mais seguro para os camelôs porque já estão regularizados há mais tempo. A resposta é bem pragmática.

Tudo tem né. Mas os governantes em si, se eles quiserem tirar, tiram. O que que fica? A gente fica na mão do prefeito. A gente fica receoso. Aqui que a gente ganha nosso pão de cada dia. Paga nossas contas da nossa família, estrutura o bem-estar dos nossos filhos. Pra dar uma direção melhor pros nossos filhos (MARCOS, 2016).

Pedro (2016), por exemplo, começou a atuar como camelo após ir à Secretaria Municipal de Economia (Secon) depois de ser demitido de um emprego de balconista. Apesar de saber que existe o risco de ser retirado da via, aponta o pagamento de taxas à prefeitura como um argumento que garante alguma segurança à atividade.

Olha cara, se tirarem a gente, se indenizarem a gente é bom. Se tirarem daqui vão ter que indenizar porque a gente paga tudinho a Secon. A gente paga uma taxa todo mês. É bom. Todo mundo tem sua dificuldade. A gente entrega na mão de Deus né? A gente não sabe o dia de amanhã. Isso é complicado, mas só que agora agente tamo tudo cadastrado, tudo regularizado pela Secon. Não tem mais aquela preocupação que tinha antes (PEDRO, 2016).

Para ele, o cadastramento junto à Secon tem sido muito importante já que tem garantido a organização no centro.

- Agora é (importante o cadastramento). Antigamente não era. Agora a gente somos (sic) (cadastrados) né? Tudo pela Secon. Aqueles que chegam agora querem lugar pra ficar, não tem mais. Isso aí tem que ir na Secon e resolver por lá.
- Se alguém chegar e botar uma banca ali?
- Não pode. A Secon vai tirar ele. Pra isso que o sindicato está aqui. Pra avisar a Secon as pessoas que estão irregular (PEDRO, 2016).

Pedro (2016) também explica a padronização das barracas. “Padronizadas, assim, pelo tamanho, mas nós que mandamos fazer tudinho. Só que a prefeitura tem um projeto pra nós aqui”, detalhou.

Nazaré (2016) conseguiu a barraca junto à Secon na rua Sete de Setembro em 2000. Até então vendia sapatos de crochê “na mão”, ou seja, de forma ambulante, de loja em loja. “A Secon que me deu aqui o pedaço pra eu trabalhar. Sou cadastrada e tudo. Quem manda aqui é a Secon tudinho” (NAZARÉ, 2016).

Assim como os colegas, ela também busca tranquilidade para ficar na via pública com base no cadastro e nas taxas que paga à Secon.

A gente paga aqui nosso espaço. Pagamos R\$ 200 e pouco. Quatro prestações de R\$ 59. É por ano. Aqui é a gente é cadastrado, legalizado. Por isso que eu não tenho medo de me tirarem (...) Se me tirar daqui sei fazer tanta coisa na vida. Já aconteceu fato de tirarem camelô e correrem atrás. Eu não. Eu vou pra minha casa. Não me meto em briga nenhuma” (NAZARÉ, 2016)

Thiago (2016) conta que é cadastrado junto à prefeitura desde o início dos anos de 1990. No início de sua atividade como camelô ficava na esquina das vias Quinze de Novembro e Portugal. “Lá o meu cadastro transferi pra cá já. Era época do finado Hélio Gueiros. Foi que passou pro Edmilson e foi passando de um pra outro” (THIAGO, 2016). Ele admite que existe o risco de ser retirado, mas que é pequeno. Para ele o próprio camelô é quem tem que evitar problemas com o poder municipal.

Tem uma licença ali, mas muda uma gestão lá na prefeitura e eles querem mudar a rotina de trabalho. Mas quem que procura fazer isso é o próprio camelô. Ele não procura zelar pelo local de trabalho. Ele quer botar em frente a loja, empatar as vias das pessoas que estão passando, aqui, os fregueses mesmo (THIAGO, 2016)

Ele conta que a prefeitura organiza tudo na área da Padre Eutíquio, onde atua. Segundo ele, não há mais espaço para nenhum trabalhador novo.

Hoje em dia não tem mais espaço. Se vê um espaço aqui, mas é pra entrega de mercadoria, é pras pessoas que vem comprar, aí espaço aqui não tem mais pra colocar não. A não ser alguém que tenha por opção abandonar o ponto, ou largar por causa de doença ou de viagem. Aí ele deixa outra pessoa o lugar. (THIAGO, 2016)

Para Thiago (2016), os camelôs já fazem parte da história do comércio de Belém, sendo inadequada qualquer tentativa de retirá-los da via.

Desde quando eu me dei como gente, dos meus seis anos, já existiam os camelô. E antes de mim também. Muitos anos atrás. Isso aí não adianta o prefeito querer mexer. Ele tem que aprimorar e não mexer, retirar os camelôs. Tem que aprimorar, organizar, reorganizar (THIAGO, 2016).

Um dos momentos que ilustra bem a relação amistosa entre camelôs e fiscais da Secretaria Municipal de Economia (Secom) se deu ao longo da entrevista com Maria (2017). Enquanto conversávamos, um grupo de três fiscais se aproximou dela e foi em direção a um isopor que estava em frente à barraca da camelô. Eles a cumprimentaram, retiraram a água, beberam e depois saíram andando.

- Olha, hoje em dia a gente se dá super bem com o fiscal. Eles trazem a água deles e eu guardo no isopor pra eles.
- É uma relação amistosa?
- É. Melhor do que antigamente (MARIA, 2017)

Maria (2017) sabe bem como a relação entre fiscais e camelôs se transformou. Os pais dela atuam no centro desde os anos de 1960. No início atuavam “na mão”, como eles se referem aos que atuam de forma ambulante, sempre prontos para fugirem da perseguição das autoridades.

- Naquele tempo era o tempo do rapa. Não podia ficar banca, não tinha banca. O papai e a mamãe trabalhavam tudo “na mão” com a mercadoria. Aí quando o Edmilson foi prefeito que ele legalizou as bancas tudinho. Aí quem vendia “na mão” foi se cadastrando e ganharam os ponto (sic).
- E como foi pra definir esse ponto aqui?
- Eles que deram pra gente, porque assim, a gente ficava no meio da rua. Então a gente tinha que ficar um do lado do outro. Aí não tinha muito espaço lá. Como não tinha muito espaço lá. Eles procuraram outro local. Esse aqui canto foi eles que colocaram nós.
- E como é? Paga uma taxa?
- Agora a gente tá pagando. A gente paga R\$ 240 por ano, só que a gente pode até parcelar de seis vezes. (MARIA, 2017)

João (2017) começou a trabalhar “na mão” no centro comercial. Há 11 anos arranhou um ponto na Padre Eutíquio com 13 de maio. Ao contrário da maioria dos outros entrevistados, ele afirma que escolheu o lugar onde atua.

- Eu que escolhi o canto aqui porque eu já trabalhava aqui né e não tinha outro local pra me colocá. Aí que fiquei aqui mermo, entendeu? Até arranjam outro local pra trabalhar.
- E como foi pra te cadastrar aqui?
- Foi o pessoal da Secon.
- Qual gestão?
- Acho que foi Edmilson (JOÃO, 2017)

Ele diz que a relação com a prefeitura melhorou. “É tranquila. Graças a Deus que não tem mais aquela confusão como tinha de primeiro quando o pessoal da DIOE (Divisão de Operações Especiais da Polícia Civil) vinha aqui e levava tudo”, contou. Isso se deve porque João (2017) atua com a venda de CD’s e DVD’s piratas, produto que gera conflitos cíclicos com as autoridades devido infrações de direito autoral.

Fátima (2017) sabe bem como a relação com a prefeitura pode mudar a vida do camelô. Ela começou vendendo produtos na avenida Presidente Vargas, na Praça da Sereia, mas foi retirada na gestão do prefeito Duciomar Costa. Após isso, ela foi realojada para o Espaço Palmeira.

- Foi a proposta que eles fizeram. Esse espaço aí (da Palmeira). A proposta de sair da rua pra vir pra cá. Aí passou dois anos e o pessoal se espalharam. Foi um pra cá, um pra li, uns pras feiras. Até aprontar essa, essa...“coisa” aí né? Quando aprontou ele mandou a gente vir pra cá. Fomos obrigado a vir pra cá onde não deu certo aí dentro.
- Por que a senhora acha que não deu certo?
- Muita quentura. A estrutura muito baixa. Se a gente já não suportava, imagina o cliente né?
- O cliente do camelô só compra por impulso ou dá certo em espaços?
- Olha, tem lugares que dizem que dá certo espaço fechado pra camelô, mas eu acho que ele (cliente) compra mais no impulso da passagem, rápido, com pressa. Aqui tem preguiça de subir a escada.
- O que deveria ter sido feito para ter dado certo?
- Tivesse tido uma estrutura melhor, uma coisa melhor, mais divulgada, tivesse posto uma coisa pra chamar clientela, um centro lotérico, um banco de 24 horas, essas coisas, poderia ter chamado cliente (FÁTIMA, 2017).

No caso dos trabalhadores do Espaço Palmeira que saíram dos boxes e atuam no meio da calçada, percebe-se uma certa convivência do poder público municipal, já que este não cumpriu com o prometido, segundo Fátima (2017).

- Nós ficávamos aí dentro. Meu box é lá na frente mais.
- Estão todos fechados agora?
- Todos fechados
- E não dá problema com a Secon não?
- Mas se foi o prefeito que mandou a gente vir pra cá! Na promessa de ajeitar com três meses, já tem mais de três anos! (FÁTIMA, 2017)

Mateus (2017) e a mãe também trabalhavam na avenida Presidente Vargas, em frente a Lojas Americanas. Atuavam desde 2000 até serem retirados na gestão Duciomar Costa e remanejados para o Espaço Palmeira. Na época, um sorteio definiu quem ficaria em cada box. Mas ao contrário de Fátima, ele resolveu ficar dentro do local oferecido pela prefeitura.

Tem um erro de estrutura, tipo no teto, no piso e em outras coisas. Só que é aquela questão: eu, no meu caso, não tinha pra onde ir mais. A gente teve que ficar aqui. Só que aí já montei uma outra estrutura. Hoje já sou microempreendedor individual, mas isso, assim, com muita dificuldade, do meu jeito. A paciência que eu tive, outros não tiveram. Resolveram fechar as lojas e voltar pras ruas (MATEUS, 2017).

Ele disse que hoje já não tem tanto medo de trabalhar apenas com uma licença precária. “A questão hoje é que estamos assim. O prefeito entra, muda, mas só como a gente tem o nosso lucro, a gente vai pra negociação. Vai pra mesa sentar, a proposta dele com a nossa” (MATEUS, 2017).

Desde 1990, Tomé (2017) trabalha na 13 de maio, entre a avenida Portugal e Sete de setembro. Ele também lembra que só conseguiu ficar mais tranquilo depois que foi cadastrado na Secon.

- Eu fiquei de vez depois que me cadastraram.
- Que foi quando?
- Foi no tempo do Hélio Gueiros.
- Hoje existe uma licença pra trabalhar né?
- Existe. Todo mundo é licenciado. Paga uma taxa de ocupação de solo de R\$ 43 e paga R\$ 260 anual. Aí eu fiquei por aqui.
- Como é sua relação com a prefeitura?
- Tranquila.
- Dá uma insegurança a cada troca de prefeito de um chegar e mudar tudo?
- Olha, sinceramente agora não. Agora a gente já trabalha aqui e tem um pouco de segurança porque eu só sei que eu tô garantido até o final do ano eu vou ficar aqui, que eu paguei esse ano, tudo. Tá tudo direitinho esse ano. Não sei pra o ano né? (TOMÉ, 2017)

Simão (2017) também atua na 13 de maio. Como já se contou, ele frequenta a via desde a infância, e assumiu a barraca aos 15 anos. Ele lembra que a Secon já tentou tirar a mãe e ele várias vezes de lá.

- Uma vez que teve até aquela paralisação que fechou tudinho aqui. A gente seu uniu aqui. Funcionava a Lojas Brasileiras. Fechou. Passou 12 anos fechada essa loja. Agora há uns cinco anos atrás abriu a Lojas Americanas aí.
- Isso ajudou a venda?

- Aham. Aí é. Melhorou as vendas depois que abriu. Aí abriu a Lojas Americanas e a Secon começou a de novo, a querer retirar a gente. Até que uns dois anos atrás ela começou a legalizar a gente. A gente pagando o processo...
- Quando foi que vocês se regularizaram? Qual foi o prefeito?
- Zenaldo.
- Antes não era?
- Não. A gente tinha um cadastramento provisório. Mas não pagava nada. Mas desde o ano passado pra cá paga uma taxa. Anual. Taxa de expediente. Algumas coisas vai (sic) dar em torno dos 200 e pouco quase R\$ 300, por ano. (SIMÃO, 2017)

De uma forma geral, percebe-se que a longa tradição de trabalho nas ruas do Centro Comercial de Belém atrela poder público e camelôs. Toda tentativa de retirá-los da via é cercada de muito desgaste político. Assim, mesmo quando o interesse municipal prevalece, a gestão se vê obrigada a dar uma solução para aqueles que foram retirados. A própria mudança na legislação que já prevê a existência das barracas e a consequente reorientação aos fiscais, indica que, de fato, os camelos já são parte indissociável do Centro Comercial de Belém, ainda que de direito eles não possam ter garantias totais de que não serão retirados das vias.

Nesse contexto, o pagamento de taxas à Secon, pelo olhar dos camelôs, parece simbolizar uma nova etapa no reconhecimento da condição deles como trabalhadores. É que ali se estabeleceu uma relação contratual formal entre o poder público e eles, encerrando assim uma duradoura perseguição que tinha como argumento central o fato destes trabalhadores não pagarem nenhum imposto ao município.

Se os que já foram remanejados são os que mais relatam desconfiança com a prefeitura, percebe-se também que outros trabalhadores confiam na gestão que a Secon faz do espaço público. Um dos aspectos principais dessa relação de confiança está na proibição da chegada de novos trabalhadores às ruas do centro. Diante de tudo isso, ingressar como camelô no Centro Comercial de Belém hoje e adquirir o direito a uma barraca parece tarefa quase impossível. Mesmo com muitos desafios, essa área da cidade ainda é considerada muito boa para vendas, como se verá a seguir.

## **5.8 Diversidade no mundo camelô, relações com outros agentes econômicos e cartografia do Centro Comercial de Belém**

Ao tentarmos estabelecer a dinâmica espacial contemporânea do Centro Comercial de Belém algumas especificidades devem ser levadas em consideração. A primeira é que trata-se de um espaço da periferia do capitalismo nacional e global. Como já se viu no capítulo 4, essa área da cidade já teve grande valorização, especialmente na segunda metade do século XIX e primeira década do XX, com a presença de empresas internacionais na época do chamado ciclo da borracha. Porém, desde que a produção do látex perdeu em competitividade, por volta de 1912, o Centro Comercial deixou de ser um espaço com alguma inserção na lógica dos mercados globais para, em seguida, restringir-se a um empório de produtos para toda a Amazônia. Dos anos de 1920 a 1980, portanto, ainda registrou um protagonismo regional. Nesse período, em relação à própria cidade de Belém, o CCB manteve-se como espaço frequentado pela classe média. Entretanto, os anos de 1990 vão apresentar fatores combinados que transformariam a dinâmica espacial do centro: a abertura econômica brasileira ao capital internacional; a elevação do desemprego no Brasil e na Região Metropolitana de Belém; a chegada dos primeiros shoppings à RMB; a elevação da violência urbana; e o surgimento de grandes mercados em cidades do interior da Amazônia, transformaram o perfil de uso do Centro Comercial de Belém. Assim, a partir dos anos de 1990, o Centro Comercial de Belém passou a ser uma área de comércio explicitamente popular.

Se desde o século XIX o comércio de rua já era presente no Centro Comercial de Belém, este só aumentou fortemente no fim do século XX, o que não só gerou alteração na paisagem, mas uma conseqüente disputa por território. Diante disso, não se pode pensar o espaço do centro apenas como resultante da relação entre agentes econômicos, ou seja, como um simples reflexo da lógica de mercado. A explosão de camelôs nas ruas demandou a intermediação da gestão desse espaço público pelo poder municipal. Trata-se de pensá-lo como arranjo sempre provisório resultante de interações entre lojistas, camelôs, clientes e representantes do poder público.

Percebe-se, assim, que o Centro Comercial de Belém só pode ser pensado a partir dessas interações sociais que ocorrem nele. Diante disso, surge a necessidade de discutir a noção de espaço público. Com base em Leite (2008), pode-se dizer que esta é uma

categoria construída a partir das interfaces entre os conceitos de esfera pública (da qual retira a categoria ação) e de espaço urbano (do qual retém a sua referência espacial). Conforme Leite (2004), a noção de espaço público, precisa atender algumas particularidades. Este, por exemplo, não pode ser confundido com a noção de espaço urbano, que é uma simples configuração espacial da cidade, sem maiores significados para atores e suas ações sociais, explica o autor. O espaço urbano não inclui práticas interativas entre os agentes envolvidos na construção social de seu espaço. O conceito de lugar, por sua vez, segundo o autor, pode ser entendido como um espaço de representação cuja singularidade é construída pela territorialidade subjetivada, mediante práticas sociais e usos semelhantes. Ainda segundo Leite (2004), para que um espaço se transforme em lugar é necessário a convergência de sentidos atribuídos. Lugares possuem caráter simbólico convergente, sem serem um consenso. No contexto da globalização, a construção desses lugares é entrecortada pelas escalas global e local. Não há um sentido único de lugar porque as pessoas estão inseridas socialmente de forma diferente. Os lugares são redes de relações e entendimentos sociais que se constroem em uma escala muito maior que no passado. Assim, segundo o autor, existe uma diferença entre os lugares contemporâneos e antropológicos. Nos primeiros há convergência de conteúdos e práticas simbólicas, construídas e negociadas cotidianamente em um processo de interação pública geradora de fronteiras mais fluídas. Já os lugares antropológicos possuem demarcações territoriais e simbólicas mais rígidas e perenes.

Ainda falando de lugares, Leite (2004) faz uma distinção entre consenso e entendimento. O consenso é fruto de uma discordância que exige negociação entre diferentes partes que gera pactos ou acordos. Já o entendimento é a faculdade de compreender a si mesmo e ao outro como parte de algo comum. Pressupõe convivência cotidiana de pessoas e cujas concepções de mundo e estilos de vida são semelhantes.

Dito isso sobre espaço urbano, parte-se agora para tratar do conceito de esfera pública. Segundo Harendt (2008, p. 59), público é “tudo o que vem a público (...) pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”. Além disso, possui uma aparência e constitui para nós a realidade. Assim, representar coisas experimentadas na privacidade para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade é torná-las públicas. Dessa maneira, a percepção da realidade depende totalmente da aparência e

da existência de uma esfera pública, na qual as coisas passam a emergir das trevas da existência resguardada.

Além deste sentido, público, segundo Arendt (2008, p. 62), significa ainda o próprio mundo, no sentido de produto de mãos humanas. Este é um intermediário que ao mesmo tempo que separa, estabelece uma relação entre os homens. Assim, “a esfera pública enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns com os outros e contudo evita que colidamos uns com os outros”. Ela observa, no entanto, que na sociedade de massas, o mundo entre as pessoas perdeu a força de mantê-las juntas, relacioná-las umas as outras e separá-las. O princípio cristão da caridade é o que tenta manter o vínculo entre os homens, mas seria incapaz de criar uma esfera pública porque possui caráter apolítico e não-público, já que toma por modelo as relações entre os membros de uma família. Ocorre que, segundo ela, o mundo humano é um fenômeno político, devido ser constituído de existência terrena e mortal e dotado de uma permanência ou continuidade no tempo. Graças a essa perspectiva de futuro, Arendt (2008), afirma que não se pode construir um mundo apenas para a geração presente, já que deve-se transcender a duração da vida de homens mortais. Assim, o mundo comum preexiste ao nosso nascimento e sobreviverá à nossa existência. ARENDT (2008, p. 65) alerta ainda que esse mundo comum “só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública”. Por conta disso, desde a era antiga, os homens buscam deixar vestígios de sua existência na terra, como forma de alcançar uma imortalidade. Nos gregos, a polis, e nos romanos, a *res publica*, eram a garantia contra futilidade da vida individual, o espaço reservado à relativa permanência. A autora explica que na modernidade essa vontade de conquistar a admiração pública divide espaço com o desejo de obter recompensa monetária. Esse maior materialismo fez com que houvesse uma perda relativa da preocupação metafísica com a eternidade. Na visão de Arendt (2008), se a recompensa monetária é algo objetivo, a admiração pública é algo mais complexo de se obter. É que a esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas. Quem está presente no mundo comum ocupa nele lugares diferentes e vê e ouve a partir de ângulos diferentes. Este é o significado da vida pública segundo Arendt (2008), que é também a marca da subjetividade da esfera pública.

Dito, isso, pode-se dizer que a esfera pública, é uma noção que não necessita de uma referência espacial para a realização de ações interativas. Daí que a interseção entre

espaço urbano e esfera pública resulta em um espaço público, que, segundo Leite (2004), pode ser definido como lugar de demarcação física ou simbólica no espaço cujos usos o qualificam e lhe atribuem sentidos diferenciados, orientando ações sociais e sendo por estas delimitado reflexivamente. O espaço público possui sociabilidade pública com práticas interativas (conflitivas ou não) e convergência de categorias espaço e ação.

O espaço público, assim, contempla as relações de reciprocidade causal entre a construção social do espaço e a espacialização das ações sociais. Da relação entre espaço e ação, as práticas interativas (ações) atribuem sentidos aos lugares (espaço), que por sua vez contribuem para a estruturação dessas ações, promovendo a confluência entre o espaço urbano e a esfera pública, construtos dos quais a noção de espaço público retira suas principais categorias.

Embora se constitua no espaço urbano, é possível entender o espaço público como algo que ultrapassa a rua; como um conjunto de práticas que se estruturam num certo lugar. “Enquanto espaço social, um espaço público não existe a priori apenas como rua (que, ao contrário, é sempre rua, vazia ou não), mas se estrutura pela presença de ações que lhe atribuem sentidos” (Leite, 2008, p.50).

Há infinitas possibilidades de construção de lugares. Nesse sentido, percebe-se que os espaços urbanos contemporâneos são polissêmicos, dependendo dos sentidos que as ações interativas lhe atribuem. Leite (2008) afirma que o lugar é um processo inacabado e inacabável, com fronteiras vulneráveis aos contra-usos que subvertem os usos dos espaços.

Segundo o autor, a ideia da inserção das diferenças no espaço da vida pública prevê interações sem que as diferenças reivindiquem ou desejem inclusão, ainda que necessitem se afirmar na vida pública para demarcarem seus pontos de vista. Emerge aqui o conceito de desentendimento, de Rancière, que são os processos sociais que atribuem sentidos distintos a certas configurações socioespaciais por serem portadores de concepções diferentes sobre o que representa um espaço da cidade ou patrimônio cultural representativo de uma tradição. A polissemia dos espaços urbanos e seus lugares representa uma forma política do desentendimento manifestada pelos usos e contra-usos que espacializam a diferença. A solução para isso seria uma ação comunicativa que pode ou não resultar em um consenso.

Leite (2004) conclui que é no interior do espaço público que o desentendimento se torna uma possibilidade política. Nesse sentido, para se tornar o lócus da igualdade de direitos e da liberdade política, o espaço público deve suportar as assimetrias de falas e participação que refletem as desiguais formas de inserção social dos agentes envolvidos. Assim, para Leite (2004), o espaço público deve ser receptivo à noção de desentendimento, no sentido proposto por Rancière, ou seja, como atribuição de sentidos distintos sobre certas configurações socioespaciais levando em consideração a forma desigual de inserção nas narrativas políticas.

Para o autor, os agentes envolvidos no desentendimento devem se pautar por uma ação comunicativa no sentido habermasiano, ou seja, orientada para o entendimento. Nesse sentido, Rogério Leite (2004) afirma que são essas apropriações políticas dos lugares que publicizam e politizam as diferenças, lhe atribuindo sentidos e qualificando os espaços da cidade como públicos.

Diante disso, passamos agora a descrever os três grandes grupos de agentes econômicos no Centro Comercial de Belém, que escrevem, cotidianamente, o desentendimento sobre essa área da cidade. O primeiro é formado por lojistas. São atacadistas de roupas, donos de armarinhos, de lojas de eletrodomésticos, etc. Alguns são antigos e tem origens em comerciantes portugueses, árabes e judeus que estão no Centro Comercial de Belém desde o século XIX, como se viu no capítulo 4. Eles são representados por entidades como a Associação Comercial do Pará (ACP) e o Sindicato do Comércio Varejista e dos Lojistas de Belém, o Sindlojas. Os outros agentes importantes são os próprios camelôs, que estão presentes no centro, pelo menos, desde o século XIX, mas cresceram em número somente a partir dos anos de 1990, e hoje vendem todo tipo de produto. De jogos eletrônicos, roupas e bolsas a mídias piratas, produtos de armarinho, brinquedos, etc. São representados por diversas entidades como Associação dos Ambulantes do Centro Comercial de Belém (AACCB), Sindicato dos Trabalhadores do Mercado Informal de Belém (Sintmib), Associação dos Trabalhadores Informais do Centro Histórico e Belém (ATICHB) e Sindicato dos Pequenos Empreendedores do Estado do Pará e Amapá (Sinpeespa). Por fim, pode-se observar ainda como agentes os lojistas chineses, que chegaram com maior intensidade à capital paraense nos anos 2000 com as lojas de R\$ 1,99, oferecendo produtos de utilidade

doméstica, bijuterias e artigos escolares. Hoje eles são donos de muitas lojas no centro e vendem produtos para os próprios camelôs como se verá adiante.

Vale dizer que esta pesquisa não tem a pretensão de estabelecer uma descrição minuciosa da dinâmica do Centro Comercial de Belém como um todo, visto que seria necessário entrevistar todos os agentes implicados. O que será apresentado neste tópico é, tão somente, uma cartografia dessa região a partir de entrevistas com camelôs e observações de campo.

A intenção é demonstrar que cada trabalhador informal se encontra em uma posição simbólica diferente no Centro Comercial de Belém, que varia conforme a sua situação jurídica (cadastrado ou não junto à Secon); *status* (ambulante, dono de barraca ou ajudante); quanto à localização onde atuam (rua de muito movimento ou não); natureza da atividade (mais ou menos lucrativa); quanto ao regime de garantias sociais (filiado ou não ao programa microempreendedor individual); e quanto à complexidade do trabalho (fazem contabilidade das receitas e despesas, controle de estoque, etc). Nem todos esses aspectos serão aqui desenvolvidos, mas servem para dar uma noção de que a tipificação camelô comporta uma grande diversidade nessa aparente unidade.

Antes de estabelecer o que os difere entre si, no entanto, penso ser válido falar o que os une. Se poderia dizer que todos os camelôs estão em posição de precariedade na medida em que só possuem uma licença precária para trabalhar, podendo ser suspensa, unilateralmente a qualquer momento pelo poder público municipal, sem direito e a nenhum tipo de indenização, como prevê a lei 7.862, de 1997.

Tabela 6 – Camelôs, níveis de precariedade, complexidade e acesso a clientes

(continuação)

Status	Nível de precariedade	Nível de complexidade	Acesso a clientes
Camelô que vende “na mão” (não possui barracas ou ponto fixo).	Elevado nível de precariedade. Risco de ter problemas com a Secon, já que não tem licença para vender mercadorias na via pública.	Baixo. Não tem a rotina de montar e desmontar barraca e os custos decorrentes disso. Não paga taxas à Secon e nem faz prestação de contas.	Maior facilidade de vendas porque pode escolher os espaços de maior movimentação de pessoas. Maiores chances de chegar aos clientes por impulso.

Tabela 6 – Camelôs, níveis de precariedade, complexidade e acesso a clientes

(conclusão)

Status	Nível de precariedade	Nível de complexidade	Acesso a clientes
Camelô dono de barraca que vende produtos com restrições como mídias piratas	Nível intermediário de precariedade. Garantia de ficar na via pública enquanto durar o contrato com a prefeitura, mas risco de perder a mercadoria para a Secon por vender um produto não autorizado.	Varia de acordo com a adesão a estratégias racionais de controle dos recursos conforme cada camelô. Paga taxas à Secon.	Varia de acordo com o ponto estabelecido pela Secon.
Camelô dono de barraca que vende produtos autorizados pela legislação	Nível moderado de precariedade. Garantia de ficar na via pública enquanto durar o contrato com a prefeitura. Não corre o risco de ter as mercadorias apreendidas.	Varia de acordo com a adesão a estratégias racionais de controle dos recursos conforme cada camelô. Paga taxas à Secon.	Varia de acordo com o ponto estabelecido pela Secon.
Camelô de espaço municipal	Baixo nível de precariedade. Garantia de ficar na via pública enquanto durar o contrato com a prefeitura.	Nível de complexidade intermediário. Precisa de ações de marketing para o público chegar até ele e fidelizá-lo.	Dificuldade de chegar aos consumidores porque não está na via pública e por isso não consegue a venda por impulso.
Camelô Microempreendedor individual (concessionário de barraca ou de espaço municipal).	Baixo nível de precariedade. Garantia de ficar na via pública enquanto durar o contrato com a prefeitura. Direito a aposentadoria e possibilidade de auxílio do INSS em caso de doença.	Elevado nível de complexidade. Necessidade de prestação de contas regular.	Varia de acordo com o ponto estabelecido pela Secon (camelôs de barraca) ou Dificuldade de chegar ao público porque não está na via pública e por isso não consegue vender por impulso (camelô de espaço municipal).

Fonte: Autor, 2018.

Apesar dessa precariedade generalizada, os camelôs como grupo são a expressão da diversidade na unidade. Talvez a posição menos prestigiada seja a daqueles que vendem “na mão”, ou seja, que não possuem barracas ou ponto fixo. Eles estão sujeitos a

serem perseguidos por todos: lojistas, outros camelôs já estabelecidos na área, mas, principalmente pelos fiscais da Secretaria Municipal de Economia, Secon, já que esses ambulantes não pagam nenhum tipo de taxa ao poder público. Por outro lado, gozam da facilidade de poder transitar junto aos clientes, se aproveitando, assim, da compra por impulso. Essa natureza de risco, no entanto, limita a complexificação do trabalho, já que é necessário ter uma estrutura de fácil locomoção. Já em relação aos custos, pode-se dizer que são os mais baixos pra o trabalhador, pois nem sempre precisam arcar com despesas de segurança da barraca a noite (nos casos em que não desmontam) ou de depósito dos materiais das barracas (para aquelas que são montadas e desmontadas diariamente).

Subindo mais nessa escala há os que já são cadastrados e estão em barracas com dimensões estabelecidas pela Secon. Como se submetem às normas e pagam taxas anuais à prefeitura, têm alguma certeza de que não serão incomodados pelos fiscais ao menos até o ano vigente acabar. Esses camelôs que atuam como permissionários em barracas apresentam trabalho com maior complexidade, na medida em que precisam organizar a mercadoria e saber chamar a atenção da clientela em meio a vários concorrentes. Porém, o fato de estarem em um ponto permite que mantenham clientela fixa. Por outro lado, o fato de terem que pagar vigias noturnos (nos casos das barracas que não são desmontadas a noite) ou alugar espaços para guardar as mercadorias (barracas que são desmontadas diariamente) eleva os custos. Vale dizer que apesar de terem em comum esse contrato com a prefeitura, esse grupo ainda é marcado por uma série de gradações.

Entre os permissionários de barracas, os que estão mais abaixo na “hierarquia” são aqueles vendem produtos que não são bem-vistos pela administração municipal como CD’s e DVD’s piratas (estes não são explicitamente proibidos pela lei 7.862, de 1997, mas quem trabalha no centro sabe que devem ser evitados). Estes camelôs estão em virtual conflito com a lei e, portanto, em posição subalterna no campo, aumentando, ainda mais a precariedade da sua condição de trabalhador. Isso é bem exemplificado por Simão (2017). Ele chegou a trabalhar por anos com venda de CD’s piratas e explicou porque mudou para brinquedos. “A Secon só queria cadastrar quem não vendesse isso. Quem vende isso não é cadastrado. Tá como clandestino na rua. Tá sujeito a Secon levar tudo, como já aconteceu comigo. Perdi várias vezes minha mercadoria”, lamentou. Os conflitos

com as autoridades se devem às infrações aos direitos autorais dos artistas<sup>94</sup>. João(2017) mesmo já admitiu ter material apreendido. “DIOE (Divisão de Operações Especiais da Polícia Civil) vinha aqui e levava tudo”, contou. Pelas evidências descritas acima, ele parece estar em situação irregular no centro (só uma verdadeira etnografia, ganhando a confiança do entrevistado poderia esclarecer a situação). Ele afirma, por exemplo, que escolheu o próprio ponto, mas nenhum dos outros nove camelôs que são cadastrados disseram que é possível fazer a escolha dessa forma, que é privativa da Secon. “Eu que escolhi o canto aqui porque eu já trabalhava aqui né e não tinha outro local pra mim coloca aí que fiquei aqui mermo, entendeu? Até arranjam outro local pra trabalhar”, afirmou. Além disso, os vendedores de mídias piratas também não estão bem posicionados na “hierarquia camelô” porque apresentam baixa lucratividade, em comparação aos outros, já que muitos desses conteúdos por eles oferecidos em CD’s e DVD’s estão, crescentemente, sendo disponibilizados gratuitamente na internet. Como contou Simão (2017). “CD ficou muito barato né? Dois reais não dá mais pra se sustentar” (SIMÃO, 2017).

Acima desses na “hierarquia camelô” estão aqueles que conseguiram uma licença para ter uma barraca fixa no centro e vendem produtos autorizados pela legislação. Entre esses, o que vai fazer a diferença é o tipo de produto ou serviço oferecido. Pôde-se verificar que relojoeiros e amoladores de lâminas, por exemplo, conseguem faturar rendas elevadas, sendo iguais ou acima de um salário mínimo por semana.

Outro fator fundamental é a posição geográfica de cada barraca. Isso costuma repercutir no *status* simbólico dentro do Centro Comercial. Quanto mais próxima da movimentação de clientes, mais valorizada. Ocorre que essa definição se deu, muitas vezes, ao acaso. É que para resolver o problema da intensa procura de camelôs por pontos de maior movimentação de pessoas, a prefeitura utilizou, muitas vezes, o recurso do sorteio. Em outros casos, os camelôs foram remanejados de uma área já sabendo que iriam ficar em outra. Assim foi com os vendedores que estão atualmente na Praça das Mercês ou os que foram remanejados para o Espaço Palmeira (em fases diferentes, nesses dois casos, eles foram retirados da avenida Presidente Vargas). Há ainda situações em que camelôs que já atuavam há muito tempo em um ponto puderam

94 Lei 9.610 de 19 de fevereiro de 1998.

formalizar sua situação e permanecer lá mesmo, como no caso da Treze de Maio. Isso por si só já parece uma vantagem competitiva a estes últimos.

Por fim, os que estão em situação de menor precariedade são os cadastrados junto à Secon e que são filiados ao programa microempreendedor individual do Sebrae. Nestes casos, além de terem relativa segurança por pagarem taxas à Prefeitura de Belém, eles ainda podem garantir aposentadoria e eventuais benefícios do INSS em caso de acidente de trabalho ou doença incapacitante. Esses trabalhadores costumam atuar em um nível de complexidade maior, já que o programa estabelece a necessidade constante de prestação de contas. Bem entendido, essa classificação não significa, necessariamente, que os filiados ao MEI tenham vendas superiores, mas que estão mais aptos a enfrentar a situação de precariedade da atividade de camelô, marcada pela instabilidade e falta de garantias.

Outra forma de distinguir os camelôs é quanto aos capitais mobilizados. Pode-se dizer que aqueles camelôs que estão mais inclinados ao pensamento abstrato e à renúncia do presente em relação ao futuro terão maiores facilidades de complexificar a gestão do próprio negócio rumo às disposições exigidos pelo campo econômico, onde o desejável é a busca pela maximização dos lucros. Por outro lado, há aqueles que mobilizam apenas a disposição para o trabalho duro, o capital familiar e as redes de solidariedade religiosas, como já se viu. Vale dizer que essa mobilização de capitais não obedece regras. Assim, um camelô pode combinar diferentes capitais para ter maior sucesso em sua atividade profissional.

As entrevistas e a observação de campo nos sugerem que estabelecer posições aos camelôs não é tarefa das mais fáceis, tendo em vista que vários fatores ambivalentes precisam ser levados em consideração. Assim, um ponto que parece ter apenas aspectos negativos, pode conter, em si, outro tipo de vantagem. Este é o caso dos camelôs que atuam em um espaço municipal. De uma forma geral, os que trabalham nele e mesmo os que não atuam ali, têm muita resistência aos camelódromos. A maioria se concentra no fato de que estar em um espaço fechado e não na passagem dos pedestres, implica em perder a compra por impulso, fator determinante para o sucesso de muitos camelôs.

Olhando assim, de forma apressada, no entanto, deixa-se de considerar outro aspecto para aqueles que atuam em espaço municipal. É que se perdem em visibilidade,

ganham em segurança jurídica. É que eles tendem a ter menos problemas com o poder público já que foram remanejados para lá justamente pela gestão municipal. Isso significa que a chance de serem retirados do centro é bem menor do que aqueles que atuam no meio da rua ou mesmo em cima de calçadas. Em relação a infraestrutura desses espaços várias questões vêm a tona. Os que atuam em um camelódromo, em tese, podem vir a ganhar em infraestrutura, como no caso de ter banheiros à disposição. Porém, os erros na execução das obras podem ser um grave desestímulo a visitação de clientes, como os que aconteceram, segundo os camelôs, e confirmados *in loco*, no Espaço Palmeira (teto muito baixo, estrutura que esquenta muito na luz do sol, deixando o lugar muito quente, etc).

A resistência a um camelódromo é facilmente constatada nas entrevistas com os trabalhadores dos outros pontos. Quando perguntados se gostariam de ir para um espaço assim, a maioria coloca uma série de condicionantes.

- Olha tem que ver uma solução de botar um negócio melhor ali. Se ali fosse uma praça de comida, era bom. Não tem condições ali pra vender essas coisas de importados.

- Ficar em um lugar fechado é ruim?

- Depende do local né. Tem que ver se lá vai ter movimento pra pessoa trabalhar. Não adianta tu investir teu dinheiro, sair fazendo empréstimo e chegar lá e tu ter prejuízo e ainda ficar devendo banco. Não é negócio. (PEDRO, 2016)

Marcos (2016) também pondera a possibilidade de ir a um Espaço municipal aos moldes do Espaço Palmeira.

- Dependendo da estrutura. Tem que ter uma estrutura, um planejamento. Tem que ter um local que possa atrair pessoas. Para ir comprar.

- O que você pensa do Espaço da Palmeira?

- Eles não planejaram. Eles não fizeram planejamento. Eles querem fazer obras. Mas não querem planejar, estruturar, não querem deixar espaço pro povo, nem pro mercado informal. Porque ali se eles fazem um espaço planejado, estruturado tinha que ter loteria, caixa eletrônico, banco. Tinha que ter funções pro cara poder ir lá e comprar. Criar uma pequena empresa, um mini-shopping. Sem atrativo o que tu vai fazer lá?(MARCOS, 2016)

Tomé (2017) diz que os espaços municipais podem dar certo, desde que sigam algumas recomendações:

- Ali no buraco da Palmeira só dá certo pra quem vende atacado. A prefeitura fez o certo. Botou eles lá pro buraco da Palmeira. Mas eles não investem em publicidade. Tinha que divulgar.
- O senhor é a favor ou contra esses espaços?
- Eu sou a favor, desde que esteja bem localizado. Olha, por exemplo, aí na João Alfredo teve um projeto, que eles iam fazer uma laje e botar os camelôs lá em cima. Poxa, ia ficar bacana. Mas não botaram em prática. (TOMÉ, 2017)

Thiago (2016) é um crítico dos espaços municipais para camelôs. Segundo ele, essas áreas representam, na verdade, uma estratégia de fundo do poder público que é tirar os trabalhadores da via pública, sem se importar, de fato, com eles.

- Não adianta nada. Porque a prefeitura não procura espaço melhor. Ele querem saber de desocupar o espaço, pra tirar o camelô da rua. Só que ele não vê que esses camelôs que estão saindo do meio da rua e indo pra lá, vão aparecer outros naquele lugar.
- Te que ter um atrativo?
- Tem que ter como assim um shopping, tem que ter uma fonte de renda melhor. Tem que ter um banheiro pros clientes, um banheiro pros próprios camelos que tão trabalhando, tem que ter uma praça de alimentação. Várias outras coisas. (THIAGO, 2016)

Simão (2017) também não vê nenhum ponto positivo nos camelódromos oferecidos atualmente pelo poder municipal. “Horrível! O cara morre de fome se for pra lá. Não tem movimento. Os caras não botam um atrativo. Um caixa eletrônico ou alguma coisa assim. Uma lotérica pra chamar o movimento” (SIMÃO, 2017).

Nazaré (2016) é uma das poucas que aceitaria ir para um espaço municipal. “Eu acho que eles (prefeitura) deveriam fazer um camelódromo pra gente. Bonito, assim, arrumado, cada um nos seus boxes pra gente poder trabalhar melhor. Poder colocar o ventilador” (NAZARÉ, 2016). Talvez a resistência menor dela se dê por estar em um ponto pouco prestigiado: a avenida Sete de Setembro, como se verá adiante.

Pelo que foi observado, o Espaço Palmeira acabou se tornando um dos pontos de menor movimento no centro. Isso colocou os trabalhadores alocados lá diante de duas possibilidades. A primeira, adotada pela maioria, foi abandonar o espaço e voltar para a calçada, logo em frente, em busca da venda por impulso. A outra foi a decisão de partir para uma postura mais ativa, na busca de clientes. Esse foi o caso de Mateus (2017), que

resolveu ficar no box dentro do Espaço Palmeira, mesmo com os erros de execução por parte da Prefeitura.

- Só que aí já montei uma outra estrutura. Hoje já sou microempreendedor individual, mas isso, assim, com muita dificuldade, do meu jeito. A paciência que eu tive, outros não tiveram. Resolveram fechar as lojas e voltar pras ruas.
- E por que tu achas que acontece isso? De umas pessoas desistirem e outras não?
- Não, a questão hoje no mercado é um outro tipo de visão, É estratégica. Há alguns anos atrás você poderia chegar aí em qualquer via pública e vender qualquer produto na mão que você vendia. Hoje o comércio tá mais cauteloso. Até pra ricos, grandes empresários, área comercial toda. Então se você não tem outra estratégia de venda, você pode até ir pra via pública, mas vai vender aquele trocado, ali amanhã...Hoje a gente tem uma clientela que procura a gente. Ia ter uma outra forma de trabalho, o espaço cresceu...Só que tipo assim, eu tive que pensar num jeito, bolar uma maneira que os clientes viessem até aqui. Então quando eu ia lá pro meu ponto antigo, mesmo escondido, eu fiz um panfleto, e disse, olha, eu tô aqui agora. Coisas que ninguém quis fazer, divulgar seu espaço, onde está.
- Então é uma coisa mais complexa, mais profissionalizada?
- Isso, até porque tu vê pela estrutura já muda, não é aquele negócio no meio de rua. É um negócio mais arrumadinho, mais organizado, fixo, entendeu? Ninguém quis fazer.
- Se aproxima mais de uma loja?
- Isso. Pela estrutura tu já vê. São poucas as lojas que têm essa estrutura aqui dentro. São poucas as pessoas que apostaram, apesar de todas as dificuldades do espaço, mas a gente não perdeu a força de apostar no local. (MATEUS, 2017)

Como já se disse, o *status* de cada ponto de venda apresenta aspectos ambivalentes. Um fator a ser considerado, por exemplo, é a logística de abastecimento da barraca. Além disso, dependendo da natureza do produto, pode haver a necessidade de arrumar o espaço todos os dias, exigindo assim um grande esforço físico e considerável uso do tempo nesta tarefa. Um bom exemplo para entender essa rotina é dado por Fátima (2017).

- A senhora preferiria estar em outra rua ou está bom aqui (Manoel Barata, em frente ao Espaço Palmeira)?
- Olha, pra mim está bom aqui. Seu eu for pra outro lugar..João Alfredo é muito boa de venda né...eu ia ter muito trabalho porque eu ia ter que arrumar e desarrumar isso aqui todo dia. E aqui não. Eu arrumo na segunda ou na terça e desarrumo agora (sábado).
- Daqui a pouco eu vou começar desarrumar. Guardo tudinho nas caixinhas, ponho no bauzinho, ponho no meu boxe e o menino leva pra praça amanhã de manhã cedo.
- Mas como? Como fica de noite?
- Não tô te falando que tem vigia.
- Mas fica do jeito que tá agora?

- Não. Não tem uma tela aqui? Pois é. A gente passa toda essa tela, gradia todinha, ai põe a tela do outro lado, eu ponho os cadeados. Tem que fechar direitinho também. Aí passa essa lona preta.
- Mas tem outros que montam e desmontam todo dia?
- É verdade. A maioria. Por isso que eu tô te falando. Pra lá o pessoal faz isso. Pra Santo Antonio, pra João Alfredo. Já aqui nós temos essa vantagem. Aqui deixa eu, deixa essa menina, deixa aquele rapaz, deixa aquele dali (FÁTIMA, 2017).

Outro fator importante é o acesso à barraca para fins de reabastecimento. Lugares de maior movimento costumam ter menos espaço. Além disso, vias mais movimentadas também sofrem com maior concorrência.

Após as entrevistas com os camelôs concluiu-se que a rua mais prestigiada quanto às vendas ainda é a João Alfredo. Essa classificação só confirma o protagonismo da antiga Rua dos Mercadores, que também chegou a ser chamada rua da Cadeia. Essa via sempre foi o núcleo irradiador do desenvolvimento do Centro Comercial de Belém, desde o período colonial, passando pelo Império e início da República. Em seguida, aparece como muito valorizada a continuação da João Alfredo, a Santo Antônio.

Nesse sentido, Marcos (2016) pode ser considerado um privilegiado. Ele atua em barraca que vende bolsas, na praça das Mercês, no cruzamento entre a Tv. Frutuoso Guimarães e Rua João Alfredo. “Hoje daqui pra cá é o melhor lugar. As transversais como não passa muita gente, são os lugares aonde não vai. Porque não é habitado. Quando você vê um lugar deserto não é o melhor lugar para botar o seu negócio”, explicou. Pedro (2016), que atua em barraca que vende brinquedos na Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará também sabe que está bem localizado.

- A melhor rua é a Santo Antônio e João Alfredo.
- Essas que são as transversais não são boas?
- Jamais! Não tem como. Não se compara porque como tu estás falando: transversais...nós estamos na avenida. Avenida é melhor! Tem mais movimento. As transversais não. Passam uma duas pessoas só. (PEDRO, 2016)

Logo em seguida, muito elogiada pelos que ali trabalham figura a Treze de Maio. Há quem diga que atualmente é tão boa quanto a João Alfredo, tendo ainda como diferencial em relação à primeira, a passagem de carros e a presença de uma famosa loja de departamentos (Lojas Americanas) e um grande estacionamento ao lado. Esses dois empreendimentos chamam muitos clientes, segundo os entrevistados.

Tomé (2017) amola lâminas em geral na rua Treze de maio, entre as avenidas Portugal e travessa Sete de setembro. Ele explica que a via se tornou muito valorizada recentemente.

- Antigamente esses pontos aqui, essa 13 de Maio aqui, era uma rua que ela não era procurada. Ninguém queria que o movimento era fraco. Mas aí justamente eu vim pra cá porque a gente tinha mais facilidade de colocar banca aqui. Não era como a João Alfredo. Aí quer dizer que agora não. A 13 de Maio tá a melhor rua do comércio. Pra mim tá. Pra mim é uma das melhores ruas. O movimento aqui é bom.
  - Quais as são melhores e as piores ruas do comércio?
  - A pior rua que tem pra mim é a 15 de novembro.
  - E as melhores?
- João Alfredo e essa aqui. (TOMÉ, 2017)

Simão (2017) também atua na Rua 13 de Maio, bem em frente à Lojas Americanas. Ele se mostra bem satisfeito com o lugar de sua barraca.

- Ficou muito boa depois que abriu essa loja (Lojas Americanas).
- Hoje ela tá quase tão movimentada quanto a Santo Antonio?
- Pois é.
- Quais as piores ruas?
- De mais fraco movimento eu acho que é a sete de setembro. (SIMÃO, 2017)

Em uma posição intermediária estão as travessas Padre Eutíquio e Avenida Portugal. A primeira é uma via de entrada no centro comercial sendo beneficiada pela grande quantidade de ônibus que trazem muitos clientes de vários bairros da cidade. A proximidade com o shopping Pátio Belém também é outro atrativo da Padre Eutíquio. A avenida Portugal, por sua vez, tem seus pontos altos na esquina com as ruas 13 de Maio e João Alfredo, além de receber clientes que frequentam o Ver-o-Peso.

Maria (2017) atua em barraca que vende brinquedos na Avenida Portugal, esquina com Rua João Alfredo. Ela diz que o movimento piorou no lugar com a crise econômica, mas ainda é bom.

- Antigamente não era assim. O movimento era muito bom.
- Quais são os melhores pontos do comércio?

- Eu acho aqui. A esquina da Portugal. A esquina da Sete. Todas as esquinas são boas pra vender.
- E as piores?
- Acho que as piores é a do meio. Meio assim da rua. Mas mesmo assim eles (camelôs) ainda vendem, graças a Deus. (MARIA, 2017)

Thiago (2016) atua em barraca que vende e conserta relógios, na Travessa Padre Eutíquio, entre Rua Ó de Almeida e Rua Aristides Lobo. Ele se mostra satisfeito com o lugar onde trabalha e elogia toda a região.

- A Padre Eutíquio é boa de venda?
- Aqui é uma via de ida e vinda de vários bairros, como Guamá, Jurunas, Cremação, Terra Firme, que vem tudo pra cá pro comércio.
- O Senhor é satisfeito aqui? Não gostaria de trocar de rua?
- No momento não. Só se for preciso. Aqui na Padre Eutíquio, entre Manoel Barata e a Tamandaré. Esse local é bom de trabalho. Quase a gente não vê roubo (THIAGO, 2016).

Já as vias de menor movimento de vendas no Centro Comercial de Belém, segundo os próprios camelôs, são a 15 de Novembro, a Sete de Setembro e o Espaço Palmeira. Fátima atua em barraca que vende bijuterias na Rua Manoel Barata, entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março (lado externo do Espaço Palmeira). Ela confirma a impressão negativa de muitos camelôs sobre a área.

- Esse local aqui é bom?
- Já foi muito bom.
- Quais são os melhores e piores pontos pra venda aqui no comércio?
- Olha, hoje em dia João Alfredo é o melhor.
- E o pior seria onde?
- Aqui. Depois que a Yamada faliu né? (FÁTIMA, 2017)

A Sete de Setembro é uma via estreita onde havia muitas lojas fechadas durante o ano de 2016. Ali as barracas dos camelôs ficam, literalmente no meio da rua. Nazaré (2016), que atua em barraca que vende pijamas, na travessa 7 de setembro entre Rua 13 de maio e Rua João Alfredo, explica os motivos que levam o local a ser pouco prestigiado pelos clientes.

- Não vem mais gente pra cá pra sete por causa das lojas, que estão a maioria fechada.
- Então a sete é uma rua difícil?
- É. Ninguém quer ficar na sete.
- Mesmo assim dá pra...
- ...Graças a Deus!
- Se a senhora pudesse iria pra onde?

- Eu ia pra João Alfredo, risos. Quem que não quer ir pra um lugar melhor? Já tentei, mas não deu certo.
- Já tá tudo cadastrado. Disse até pra Lea (funcionária da Secon). “Lea me bota na João Alfredo”. Ela me disse assim. “Não, não vou tirar de onde a senhora tá sem botar...” Ela não me tira daqui... Mas olha aqui é bom por causa que eu já tou tão acostumada. O povo já vem pra cá e já sabe onde eu to. Aí vem direto comigo. (NAZARÉ, 2016).

Curioso notar que tanto Fátima (2017) como Nazaré (2016) explicam que as vendas dos camelôs são prejudicadas pela crise em estabelecimentos comerciais formais. No caso da primeira ela cita o fechamento de um supermercado do Grupo Yamada, próximo dali, na Presidente Vargas. Já Nazaré (2016) observa a quantidade de lojas fechadas na Sete de Setembro. Esses relatos só confirmam a interdependência entre mercado formal e informal no Centro Comercial de Belém. Fátima, aliás, diz ter uma excelente relação com os lojistas da área como observei em nossa conversa.

- A senhora tem problema com lojista?
- Não.
- Lojista não gosta de camelô?
- Lojista ele procura é agradar camelô, porque eles sabem que sempre a gente compra alguma coisa de novidade que eles trazem.
- Então a senhora compra de lojista?
- Compro também.
- Daqui mesmo?
- Compro. Aí na Padre Eutíquio. Junior Presentes, Marcelo Presentes.
- Tem lojas então que defendem os camelôs?
- Com certeza.
- Então não há briga?
- Não...porque eu levei pra casa. Eu ia te mostrar o presente que ganhei ontem do Junior. Ganhei uma bolsa linda dele. Também compro muito dele. Olha só de notinha (ela mostra uma pilha de papéis), fora o que eu compro muito fiado. (FÁTIMA, 2017)

Maria (2017) confirma essa interdependência entre lojistas e camelôs, a partir de sua própria experiência na compra de mercadorias para revender.

- A minha (mercadoria) eu compro aqui mesmo. Antigamente eu comprava de uma senhora. Agora eu compro aqui, de lojista mesmo, que é dos chineses. Eles tomaram conta daqui.
- Então o camelô não atrapalha o lojista, já que compra dele?
- Não. Ele compra do lojista. Até bancas de roupa eles compram do René, que tem lojas ali. Eles fazem promoção, o camelô vai e compra.
- Então um ajuda o outro?
- É. O Camelô ainda ajuda o lojista porque eles adquirem a mercadoria deles, pra vender.
- Tem até alguns lojistas que brigam por causa da gente como a Vest Pará, o Manoelito. Eles brigam por causa da gente (MARIA, 2017).

De uma forma geral, os relatos afirmam a importância das atividades dos camelôs para a circulação de riqueza no próprio centro. Como diz Pedro (2016), “nosso dinheiro no comércio ele gira. A gente compra móveis, compra roupa. Tudo isso a gente faz aqui” (PEDRO, 2016). Marcos (2016) também fala da importância econômica dos camelôs para o centro:

- Tu compras de onde teu produto?
- Do próprio comércio. Tem chinês, tem várias pessoas aqui que tu compras mercadoria vai e vende. A pessoa compra do lojista vende e assim vai girando o comércio. É compra e venda, livre comércio. Só que prioriza que eles (lojistas) tem uma infraestrutura, poder aquisitivo. Nós não. Se a gente for abrir um pequeno negócio pra nós as taxas são muito pesadas. O governo é muito pesado. Agente já fica com medo. Se retrai. (MARCOS, 2016)

Mas além da questão das vendas em si, os camelôs relatam parceria com os lojistas quanto à segurança, como conta Tomé (2017).

Pode ver que essa loja não tem segurança né? Mas eu conheço tudo quanto é ladrão aqui do comércio. Quer dizer que a gente fica aqui na frente, quando a gente vê um entra um aí a gente tem um código aqui e as meninas já sabem. Aí não é preciso, já é um funcionário a menos. (TOMÉ, 2017)

João (2017) tem uma barraca bem em frente a uma loja. Ele diz que a relação é boa e assim como Tomé (2017), ajuda o vizinho lojista. “São bacana. Fazem amizade. São legal, entendeu? Às vezes eu fico vigiando a loja dele pra os caras não roubarem as roupa (sic)” (JOÃO, 2017).

A parceria entre camelôs e lojistas chega a atingir aspectos rotineiros e mesmo íntimos, como no empréstimo dos banheiros das lojas, como conta Tomé (2017). “Banheiro a gente pede pra esses meninos da loja, que eles arrumam pra gente” (TOMÉ, 2017). Maria (2017) também se vale do mesmo artifício. “O banheiro aqui no Manoel Messias, no Manelito, ele cede o banheiro pra nós” (MARIA, 2017). João (2017) também recorre quando pode aos lojistas nessas horas. “Olha aqui tá difícil negócio de banheiro. Tenho que no banheiro do meu compadre ali no restaurante dele. Ou então é daqui até lá no Ver-o-Peso banheiro que tem lá. Só” (JOÃO, 2017).

Mas nem sempre as relações são amistosas entre camelôs e lojistas. Maria (2017) conta que em alguns pontos do centro, o conflito é constante.

- Olha, os lojistas daqui de baixo, comigo eles são tudo normal. Agora, alguns lá pra cima, eles são meio enjoado. Aí pra sete, mais aí pra frente. Ele não gostam nem que camelô fique na frente da loja deles.
- O que tu pensas disso?
- Como eu trabalho aqui e todos se dão...eu não me meto pra lá. Aqui é normal com nós. (MARIA, 2017)

Tomé (2017) argumenta que os conflitos entre camelôs e lojistas costumam acontecer quando o camelô atua no mesmo segmento do empreendimento formal do vizinho.

A nossa relação com o lojista é assim: só dá certo porque por exemplo, meu ramo aqui é esse aqui e aqui (da loja) é outro. Aqui (loja) é joia e eu trabalho com alicate. Quer dizer, o maior problema que tem as vez (sic) é, por exemplo, o camelô que vende sapato em frente a uma sapataria. Aí é problema! (TOMÉ, 2017)

Uma relação que sempre é cercada de controvérsia é a dos camelôs com os chineses. De certa forma, a chegada desses lojistas estrangeiros condicionou toda a formação de preço do Centro Comercial de Belém, devido a escala em que importam produtos a preço baixo. Um estudo mais aprofundado sobre isso ainda precisa ser feito, mas o fato é que praticamente todos os camelôs compram de chineses, que, por sua vez, já vendem a preços baixos. O crescimento dos chineses chega mesmo a gerar críticas por parte de camelôs, que se consideram perseguidos pelo poder municipal enquanto o poder público seria tolerante com os estrangeiros.

Meu irmão...eles (chineses) tão tomando de conta. Essas lojas que estão fechando eles estão abrindo. A prefeitura tem que ver esse lado também. Já que eles querem tirar a gente eles têm que tirar esses chineses. Eles que vendem a pirataria. Eles tem que ir nos grande, não nos pequeno (sic) (PEDRO, 2016).

Apesar da crítica, Pedro (2016) tem boas lembranças do tempo em que trabalhou para os orientais. “Ainda trabalhei dois anos aqui nas lojas aqui dos chineses. Aprendi várias coisas com eles. Me ensinaram a consertar tudo que tu imaginar. Conserto tudo: brinquedo, sombrinha, jogo de luz. Tudo que tu imaginar eu conserto aqui”, (PEDRO, 2016).

Mas se por um lado os chineses conseguem oferecer uma gama muito variada de produtos a preços baixos aos camelôs, o fato é que nem todos os donos de barracas só veem vantagem nisso. Mateus (2017), por exemplo, aponta a baixa qualidade dos produtos como fator potencial para perda de clientes.

- Na verdade eu já não compro muito de chinês. Evito ao máximo possível comprar.
- Por que?
- Porque tipo assim é... Tem produto bom e tem produto ruim. Muito produto ruim e eu acabo perdendo minhas clientela porque eles já passaram por lá, já viram produto ruim e vão passar por aqui e ver o mesmo produto ruim! Eu vou acabar perdendo o cliente. A minha clientela hoje ela vem muito a procura de novidade. Já rodaram o comércio e vem aqui comigo. Hoje mesmo foi o dia que disseram “poxa não, é só aqui que eu encontro”(MATEUS, 2017)

Essa exigência por qualidade de produtos, no entanto, não é unanimidade entre os camelôs. Muitos acham que o próprio público do Centro Comercial é tolerante a isso porque não está disposto a pagar mais por algo melhor, como argumenta Simão (2017).

Tem mais de 30 lojas de chinês. Devido a mercadoria ser mais barata né. Cultura do brasileiro, ainda mais aqui no comércio. Se você tem uma condição, você prefere o shopping, mas quando você quer economizar você vem pra cá: centro comercial. A tendência é as coisas serem mais baratas (SIMÃO, 2017).

Um outro aspecto abordado junto aos camelôs foi o lixo produzido nas vendas. O objetivo da pergunta era ver a relação de pertencimento ou responsabilidade que eles mantêm com a conservação do espaço em que trabalham. Pedro (2016) diz que nem todos ajudam, inclusive os clientes.

Alguns (camelôs) fazem (limpeza). Alguns só fazem jogar o lixo no chão e espera a prefeitura. Mas só que aí a gente já tem as nossas próprias lixeiras. A gente mesmo coloca. É o povo que passa e joga no chão. Aí já não é culpa nossa. A gente que às vezes pega e joga no lixo (PEDRO, 2016)

Marcos (2016), por exemplo, diz cuidar de seu espaço, mas não cobra os camelôs vizinhos. “É uma parte mais restrita a cada uma pessoa. Eu não posso interferir na ação de uma pessoa. Cada um tem seu espaço. Cada um cuide do seu espaço” (MARCOS,

2016). Tomé (2017) lamenta a falta de colaboração dos colegas na limpeza do espaço. “Boto no meu cesto ali. Taí olha. Meu saquinho tali. Quando termino pego meu lixo, boto no meu saquinho, amarro, deixo ali e vou me embora. Nem todos fazem isso. Mas quando...” (TOMÉ, 2017). Mateus (2017) disse que se empenha pessoalmente para que tudo termine limpo ao final do dia no Espaço Palmeira.

O lixo nós temos nossa lixeira. Tem o recolhimento. Alguma sujeira aqui tem alguns colegas que eu já faço a questão de pedir pra eles não deixarem sujeira. Final da tarde a gente recolhe o lixo. Vai lá na central que tem os camburão (sic) e já deposita lá (MATEUS, 2017).

Thiago (2016) reclama dos colegas quando o assunto é a conservação da área da Padre Eutíquio. “Muito das vezes, muitos (camelôs) são (culpados pela sujeira). De 100%, 90% são imundos com o próprio local de trabalho. Eles mesmo fazem a imundície e botam a culpa no prefeito” (THIAGO, 2016). Nazaré (2016) já pensa o contrário. Para ela é a prefeitura que não limpa o centro. “Não é legal. (A culpa) é da prefeitura mesmo! Tinha que melhorar mais aqui o centro comercial. Olha como é que tá!” (NAZARÉ, 2016).

Maria (2017) diz que armazena o lixo em uma sacola e no fim do dia a coloca em um canto para que depois o lixeiro possa levar. Ela reclama da má fama atribuída somente aos camelôs quando o assunto é a limpeza do Centro Comercial de Belém.

As vezes não é o camelô não. As vezes é os clientes mermo (sic). Quando não lojista mermo (sic). Porque a maioria dos clientes, às vezes eles compram uma mercadoria, aí eles olham, pegam guardam na sua bolsa e jogam o saco no chão. Aí só aí já sujando a rua. Aí o camelô é o culpado. (MARIA, 2017)

Nenhum dos camelôs consegue imaginar o Centro Comercial de Belém sem esse tipo de comércio informal. Pedro (2016) diz que sem eles essa área da cidade seria um deserto.

la dar muito assalto, que não tem segurança, nada. la ser assalto direto. Com a gente já assaltam na nossa frente, imagina sem a gente. Isso aqui já é histórico já. A gente faz parte do comércio. Só falta só uma organização. Se organizassem a gente melhor ia ficar tudo certo pra todos os lados. O que tá faltando aqui é uma organização (PEDRO, 2016)

Marcos (2016) diz que não há como pensar o centro sem camelôs porque, segundo ele, onde há comércio há o setor informal. “Eles (camelôs) fazem que pessoas venham e comprem. Pessoas levem seu produto. Ao mesmo tempo eles fazem que o comércio tenha progresso e futuro. Qualquer lugar onde não tenha pessoas fica meio restrito” (MARCOS, 2016). Opinião semelhante é a de Fátima (2017). “Olha, eu acho que não (consigo imaginar o centro sem os camelôs), porque qualquer lugar que chama atenção tem camelô né? Vai num arraial, numa feira né?” (FÁTIMA, 2017).

Tomé (2017) tem opinião semelhante. Ou seja, sem os camelôs os clientes viriam em menor número para as lojas e todos sairiam perdendo.

- Não presta porque é o camelô que traz o povo. Essa avenida Portugal aí era socada. Tiraram os camelôs daí, tu vê: não tem nada. Porque o camelô ele puxa o freguês pra calçada e quando o pessoal passa ele sai olhando pra dentro da loja. Ele se agrada e entra. Aqui não. Se não tivesse isso aqui os pessoal (sic) passavam por ali. Eles nem olham. Eu já vi.
- Então o senhor acha que os camelôs já fazem parte do centro comercial?
- Tem que ter né!
- Quando se pensa no comércio já se pensa em camelô então?
- Porque olha um vem e “ah, vou amolar meu alicate”. Aí já vem aqui né? Aí ele já vê uma coisa, compra. Vem aqui ajeitar um celular. Vai ali ajeitar um relógio. Mais tarde já dá fome, vai no restaurante (TOMÉ, 2017).

Simão (2017) pensa de forma semelhante e dá exemplos de como os camelôs chamam clientela. “Antes de ter os camelôs aqui não era tanto movimento aqui. Olha essa barraca (de comida). Olha o povão que chama aí. Muita gente vem aí todo sábado comer comida típica. Não sei se chamaria todo esse povo” (SIMÃO, 2017).

Nazaré (2016) também falou de uma possível decadência do centro sem os camelôs. “la ficar uma rua deserta. Porque só as lojas ia ficar deserto sem a gente aqui. A gente é que chama. Olha a menina da comida aí bastante gente. Aí já tem a do lanche aí, bastante gente. É assim mano. Se tirar acabou” (NAZARÉ, 2016)

Thiago (2016) também diz que sem o camelôs muita gente não iria mais procurar o Centro Comercial de Belém. Segundo ele, boa parte do público atual ia ficar nas feirinhas dos próprios bairros. “Porque as feirinhas dos bairros, às vezes as mercadorias é mais barato que aqui no próprio comércio” (THIAGO 2016).

Provavelmente por ser o único dos entrevistados a declarar-se microempreendedor individual e trabalhar em um espaço fechado e destinado pela prefeitura, Mateus (2017) é

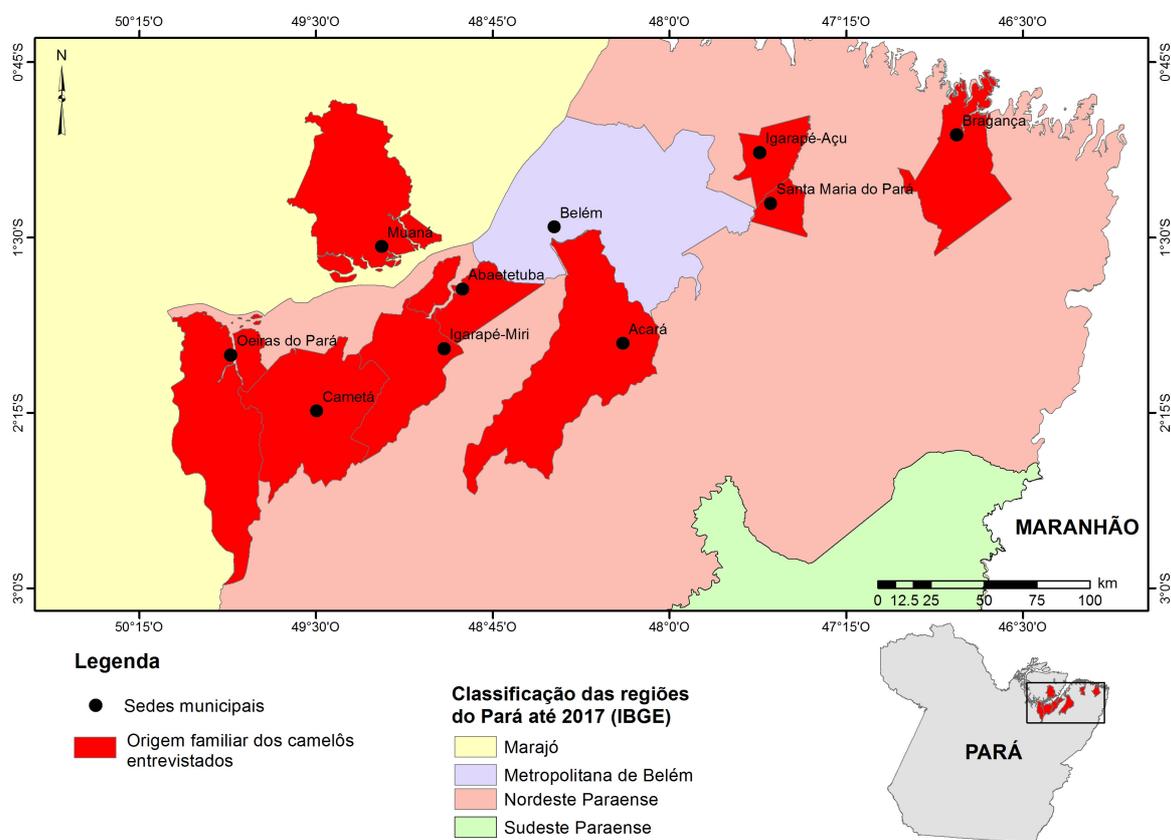
mais aberto a ideia de um Centro Comercial com camelôs de outro perfil, mais organizado.

Na verdade, em algumas cidades do Brasil já acontece isso. Mas tipo assim, é você tirar o camelô e dar estrutura pra ele. Também o camelô tem que entender a estrutura que vai ser servida e fazer um esforço da parte dele. Não é só pegar e esperar cair do céu. Em Teresina já acontece, em Goiânia já acontece, Macapá já acontece isso. Agora tipo assim, poxa, bacana, muito legal porque fica uma cidade organizada. (MATEUS, 2017).

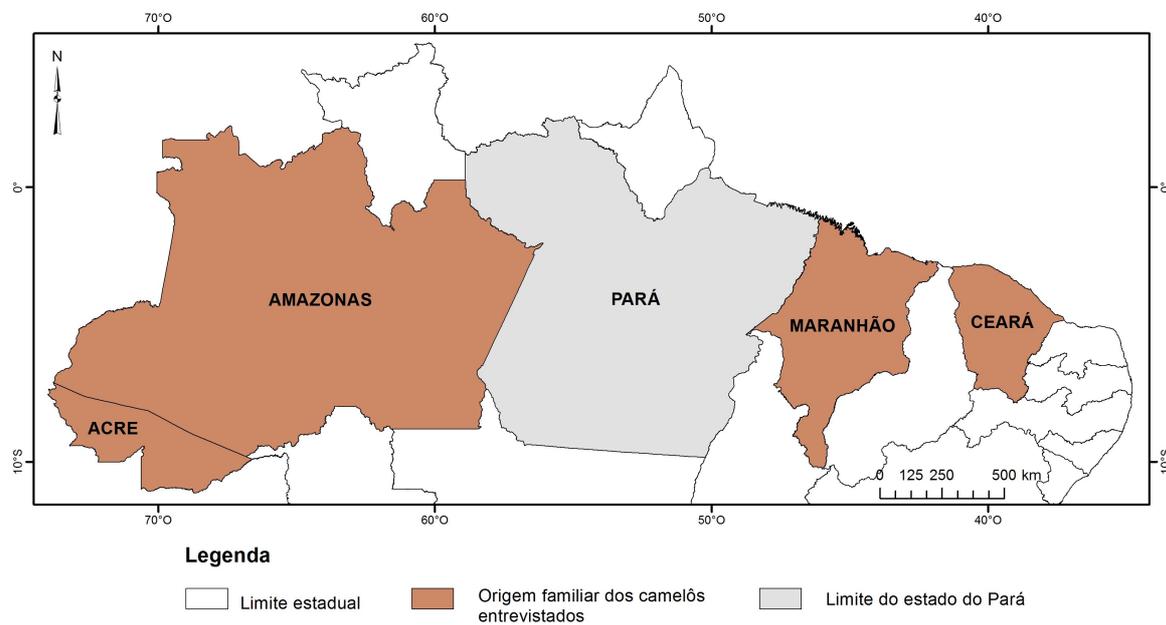
Após essa exposição creio ter ficado mais explícita a enunciação de diversos centros comerciais, a partir de um mesmo centro comercial, sempre a partir da trajetória familiar, filiação religiosa, gosto sensível, preferências políticas e posição simbólica de cada camelô nesta área da cidade. Tudo isso só demonstra o caráter heterogêneo dos camelôs enquanto grupo. Apesar das diferenças, o centro só deixou de ser um espaço urbano, ou seja, uma simples configuração espacial da cidade, sem maiores significados, justamente a partir dessas práticas interativas entre os agentes. Foi assim que o centro saiu da condição de espaço para a de lugar, que como vimos com Leite (2004), pode ser entendido como um espaço de representação cuja singularidade é construída pela territorialidade subjetivada, mediante práticas sociais e usos semelhantes. O centro, portanto, possui caráter simbólico convergente, sem ser um consenso.



**Mapa 8 - Origem familiar dos camelôs entrevistados (municípios paraenses)**



**Fonte:** Autor, 2018

**Mapa 9** - Origem familiar dos entrevistados (outros estados)

Fonte: Autor, 2018.

**Foto 10** - Cruzamento da Rua Consel. João Alfredo com Travessa Frutuoso Guimarães.



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

**Foto 11** - Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará.



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

**Foto 12** – Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro.



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

**Foto 13** – Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro:



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

**Foto 14** – Camelôs do lado externo do Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.



Fonte: autor. Ano: 2018.

**Foto 15** – Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata, entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.



Fonte: Autor, 2018.

Foto 16 – Travessa Padre Eutíquio, entre Rua Ó de Almeida e Rua Aristides Lobo.



Fonte: Autor, 2018.

Foto 17 - Padre Eutíquio, entre Rua 13 de Maio e Rua João Alfredo.



Fonte: Fonte: Autor, 2018.

**Foto 18** – Cruzamento das avenidas Portugal e Rua Cons. João Alfredo.



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

**Foto 19** – Travessa 7 de Setembro, entre Rua 13 de maio e Rua João Alfredo.



**Fonte:** autor. Ano: 2018.

## 6 CONCLUSÃO

O grande desafio desta tese sempre foi discutir permanência e mudança no mundo do trabalho amazônico a partir dos camelôs do Centro Comercial de Belém. Nesse sentido, muitas questões precisaram ser enfrentadas e, na maioria dos casos, as respostas não puderam ser tão claras quanto eu imaginava no início do Doutorado devido uma série de especificidades. A primeira delas é que não se pode entender a dinâmica do mundo do trabalho sem um longo investimento na pesquisa histórica. Só assim, foi possível compreender que o trabalhador amazônico precisou se deparar com questões diversas daquelas enfrentadas pelos europeus ocidentais, de onde vem a maioria das teorias sociológicas sobre o trabalho. Nesse sentido, a obra de Costa (2012a; 2012b) foi fundamental pela capacidade de demonstrar trajetórias que ligam práticas da colonização ao século XX. Trata-se de uma obra refinada, pois combina uma descrição da economia amazônica com apoio da história e da estatística.

Aliás, foi justamente a partir do contato direto com Costa, como aluno dele no programa de pós-graduação em desenvolvimento sustentável do Trópico Úmido, que pude estabelecer a hipótese norteadora desta tese, a de que apesar de heterogêneas, as experiências dos trabalhadores amazônicos de origem rural apresentam um aspecto comum: o sentimento e a possibilidade de relativa autonomia, mesmo diante da exploração de sua mão de obra. Como vimos exaustivamente neste trabalho, em diversos momentos da história (missionários, Diretório, Corpo de Trabalhadores, seringais) esse sentimento foi alimentado, provavelmente, pelo fato do trabalhador local estar situado em um meio ambiente *sui generis*, onde quem demandava o trabalho dependia do conhecimento dos índios ou mestiços sobre os ciclos naturais para dar escala aos produtos florestais, transformando estes últimos em mercadorias. O que se percebeu foi que para que esse conhecimento estivesse a serviço do projeto de cada época foi necessário conceder alguma margem de liberdade para esses trabalhadores. Viu-se, inclusive, que quando nenhum tipo de negociação foi mantida, a resposta das classes dominadas, em alguns casos, se deu através de fugas, como as que resultaram na formação dos quilombos. Essas experiências comuns conformaram disposições pré-reflexivas para o trabalho, engendrando práticas comuns. Todas tiveram a combinação entre extrativismo e agricultura como norteadoras. Dito isso, este trabalho primeiramente

precisou estabelecer os traços definidores do tipo camponês-caboclo, ou seja, aquilo que, apesar de toda diversidade, poderia descrevê-los e que mantém certa permanência no tempo.

Porém, seguindo aquilo que disse Bourdieu (2009), de que só se pode entender o *habitus* como realidade sobredeterminada e indeterminada, não bastava a esta tese se contentar em apenas conhecer o histórico dos trabalhadores amazônicos de origem rural, mas de visualizar *in loco* e, assim, compreender, as trocas simbólicas que estes estabelecem no presente. Nesse sentido, além da história, seria a contribuição da antropologia que me faria compreender melhor a troca de dons entre os camelôs. Só este encontro direto com esses trabalhadores e com a dinâmica do Centro Comercial de Belém pôde me revelar alguma duração de experiências. Neste caso, foi possível perceber que tanto os camponeses-caboclos como os camelôs têm a família como o locus central de produção e reprodução; organizam o tempo conforme os ciclos da natureza; prestam homenagens a um plano metafísico; e nutrem sentimento de posse e identificação com o território a partir do uso deste.

Mas se é bem verdade que os trabalhadores de origem rural na Amazônia possuem disposições típicas do mundo tradicional, não se pode dizer que eles estiveram condenados a fazer eternamente uma encenação do passado em cada presente. Eles sempre foram exímios transformadores do meio em que viviam e foram por eles transformados ao longo do tempo. Compreender isso foi fundamental para a tese, sensivelmente quando todos os camelôs entrevistados demonstraram não desejar que os filhos assumissem a barraca da família, mas que estudassem, se formassem e tivessem o *status* de profissionais reconhecido (reconhecimento que eles se queixam não ter). Como não compreender isso à luz de uma adesão, ainda que seletiva, aos valores modernos? Aqui foi fundamental a obra de Harris (2006). Este autor pôde definir um aspecto central do modo de vida ribeirinho: a grande capacidade de se adaptar diante das imposições endógenas (meio ambiente) e exógenas (colonização). Ele percebeu um presenteísmo nesses trabalhadores, onde nunca houve um apego a uma tradição mítica definidora do grupo, havendo assim uma disposição para a mudança. Essa observação foi importante para escapar das definições clássicas dos grupos camponeses como sendo fadados ao conservadorismo e arcaísmo.

Essas oscilações entre trajetórias ligadas aos universos tradicional e moderno sempre foram inquietantes devido a escolha teórico-metodológica deste trabalho: a adoção do conceito de *habitus* para explicar que as disposições dos camelôs sofrem influência do modo de vida camponês-caboclo ou ribeirinho. Ao assumir esse enunciado, a grande questão que passou a se colocar foi entender em que medida o universo camelô representa continuidades e rupturas em relação aquele primeiro tipo.

Quanto às continuidades, a principal, naturalmente, é o sentimento de autonomia. Mais do que uma questão meramente econômica, o trabalho de camelô reencena, no ambiente urbano, esse desejo de se apropriar de excedente econômico do comércio sem que para isso tenha que dividir com um patrão ou mesmo com o Estado. O trabalho de venda nas ruas também garante a sensação de liberdade pela ideia de controle do tempo. Além disso, talvez por influência do meio rural amazônico, o mundo camelô também adota a mentalidade de que o uso de uma área lhe confere direitos sobre ela. Nesse sentido, os camelôs se sentem donos de seus pontos porque trabalham neles há anos.

Ainda no campo das permanências, mas não tão evidentes, camponeses-caboclos e camelôs compartilham uma abertura à mudança. Foi assim que os primeiros souberam sempre se adaptar às necessidades impostas pela dinâmica dos rios e da floresta; a alternância entre ciclos voltados para a exportação e para o mercado interno, através do desenvolvimento de mercadorias locais; ou mesmo às orientações da igreja católica em suas vidas. Quanto aos camelôs, as condutas de previdência no futuro, a adoção de um receituário liberal com direito a adoção, em alguns casos, de complexas formas de cálculo, ou mesmo a convicção de que seus filhos devem estudar “para ser algo melhor”, representa uma quebra com qualquer vestígio de conservadorismo ou prática inscrita na tradição.

Após cruzar as informações obtidas na pesquisa histórica com as entrevistas de campo com os camelôs, percebeu-se a duração de muitas experiências sobre o mundo do trabalho na Amazônia. Assim como no período colonial, a elite contemporânea de Belém, associada ao poder municipal, permanece não aceitando que trabalhadores pobres, sem capital econômico, possam dividir espaço com eles e obter lucro com isso. Por conta de um longo histórico de trabalho escravo ou servil, os empregadores do Pará, têm a tendência de não valorizar essa mão de obra na sua condição mesma de trabalhadora. Estes últimos, por sua vez, percebem isso, a ponto de não quererem

trabalhar como empregados. Muitos camelôs afirmaram que resolveram trabalhar pra si mesmo porque mal conseguiam sobreviver como assalariados. Essa insubordinação tem feito o empresariado do centro comercial se sentir ameaçado. A saída deles, nesse caso, tem sido recorrer ao discurso higienista, para tratar estes trabalhadores como uma espécie de ameaça à circulação de pessoas e mercadorias, tão caro ao modelo de cidade burguesa. O resultado tem sido a retirada dos camelôs das calçadas, como no caso da avenida Presidente Vargas, em 2008, bem como do início da rua Santo Antônio, como foi constatado pela pesquisa de campo em 2017. Há aí nesse mal estar uma série de desencontros. O primeiro é que a elite de Belém mobiliza um discurso capitalista e neoliberal na contemporaneidade, mas, efetivamente, nunca funcionou pela lógica da reprodução do capital, mas pela imobilização compulsória da força de trabalho. Curiosamente, há uma frustração por parte dos capitalistas locais por um outro tipo de trabalhador, que pudesse ter outras disposições ligas ao trabalho, sensivelmente à disciplina e ao senso de hierarquia. Ocorre, porém, que as próprias lojas formais do centro comercial operam pela lógica da reprodução familiar. Assim, não é difícil ver que estas estão perdendo espaço para grupos de fora do Estado e até mesmo do país, como os chineses, que estão comprando muitas lojas que eram de descendentes de portugueses e libaneses.

O que se percebe, portanto, é que muito mais que uma disfunção do sistema capitalista, o Setor Informal da economia, em regiões como a amazônica, é dominante porque dialoga muito mais com o tipo de relações construídas intersubjetivamente na cultura popular local. A prova disso, como já se demonstrou neste trabalho, é que a taxa média de informalidade no Pará supera a da formalidade e é acima da nacional. Dessa maneira, se no passado o projeto colonial teve que conceder espaço ao extrativismo para poder manter a colônia sob domínio e tentar tirar algum lucro dela, o mesmo tem sido feito pelo poder público municipal quanto aos camelôs. Eles permanecem na via porque estabelecem uma mediação muito forte com a cultura local, ao encenarem formas de trabalho que dialogam com esse desejo de autonomia. Por isso, a Secretaria Municipal de Economia deixou de ser associada ao “rapa”, ou seja, deixou de adotar uma postura repressora, para adotar um modelo mais próximo do biopoder, compreendido tanto como controle de população, mas, também, como estratégia que se mantém eficaz em função de não se resumir a uma simples repressão, mas por nutrir no dominado a esperança de

liberdade, através de sofisticada relação com as pulsões e o desejo. O que se observa no centro, assim, são fiscais supervisionando se os trabalhadores cumprem aquilo que a legislação prevê para o trabalho informal na área.

A partir de agora, penso que caiba dimensionar aqui algumas questões que foram tratadas ao longo da tese. Tratarei de explicitar a relação entre disposições temporais, trajetória tecnológica e meio físico. Como já mencionado, após a ida a campo, foi observado que a maioria dos camelôs entrevistados no Centro Comercial de Belém é oriunda de famílias das regiões geográficas intermediárias Belém e Castanhal, especialmente das regiões geográficas imediatas Belém, Cametá, Abaetetuba, Bragança (antigas microrregiões Bragantina, Cametá e Tomé-Açu), onde a T2 se mostra presente de forma expressiva segundo Costa (2012a). Vale lembrar que a trajetória tecnológica camponesa 2, segundo o autor, é a que mais se encaixaria dentro do tipo camponês-caboclo tradicional, já que gera baixo impacto no meio ambiente, justamente por combinar técnicas da agricultura com as do extrativismo, praticando aquilo que convencionou-se chamar de sistemas agroflorestais. Trata-se de um meio de viver que rende homenagens à natureza em uma intensa troca com esta, porque respeita os ciclos dela para sobreviver. Além disso, esses grupos possuem uma forte ligação com o território, onde o uso deste implica em um sentimento de posse. Diante dessas características, o que se percebeu é que esse sistema de disposições temporais foi adaptado para o ambiente urbano. Viu-se que o camelô do centro comercial também divide o tempo em ciclos (das datas comemorativas) e das estações do ano (período de sol e de chuvas). Esses ciclos, aliás, definem quantas pessoas trabalham na barraca e os produtos que eles vendem. Quanto às ruas onde trabalham, percebe-se que quanto maior o tempo no local, mais eles tendem a se identificar com ele. Eles passam mesmo a se sentir como legítimos proprietários dos espaços que ocupam. O que se observou é que todos os entrevistados são paraenses. Além disso, a maioria ou veio para Belém ainda criança ou representam a primeira geração nascida na capital. Isso, portanto, explica que ainda há neles muito do imaginário do interior convivendo com as exigências da metrópole.

Ainda em relação a essa trajetória camelô, convém aqui explicitar algumas especificidades do grupo estudado. Se é bem verdade que o trabalho informal está presente em toda Belém, há de se ressaltar que o bairro da Campina agrega dois aspectos importantes que talvez expliquem a grande quantidade de camelôs

concentrados ali. O primeiro é que o local sempre acolheu trabalhadores ribeirinhos, justamente por abrigar o porto e o próprio Ver-o-Peso. Ali, portanto, sempre foi um espaço de trânsito frequente entre a Amazônia rural e urbana. Mas foi somente quando a parte mais antiga da Campina, que ficou conhecida popularmente como Comércio, deixou de ser o espaço do consumo de alto padrão, por onde a classe média tinha contato com as novidades do exterior, que ali se tornou, definitivamente, uma área dedicada à venda popular em geral. Para esta pesquisa, o que importa dizer é que foi graças a essa tradição de comércio, que, meso após a decadência econômica, essa área tenha se tornado um espaço propício para abrigar disposições aparentemente antagônicas, mas, na verdade, complementares: a abertura à novidade, típica da modernidade, aqui associada à atividade comercial, mas operada por um *habitus* camponês-caboclo, ou seja, de origem tradicional. O histórico do centro deu aos camelôs uma clientela que se identificou a eles, na medida em que a tradição de comércio sempre atraiu pessoas que desejavam novidades. Mas o fundamental aqui é perceber que a mudança para um perfil de comércio popular fez com que houvesse uma espécie de “gentrificação às avessas”, ou seja, uma troca de perfil de frequentadores. Se antes essa área era ponto de encontro da classe média, ela passou a abrigar cada vez mais pessoas da periferia da cidade e mesmo do interior, de passagem por Belém. Percebe-se ali uma identificação de horizontes entre quem vende e quem compra. Assim, ao chegarem com a disposição de adquirirem algo, a compra por impulso pôde ocorrer com maior facilidade. A área, portanto, é um local onde vendedores (camelôs) e consumidores se sentem à vontade para fazer interações mais informais e onde podem negociar preço, algo menos provável em uma loja tradicional. O que se observou é que o *habitus* camelô combina essa abertura para aceitar aquilo que é novidade, do modo de vida ribeirinho, agora na procura de artigos importados de baixo custo. Mas tudo isso só foi possível porque o cliente do camelô também compartilha com ele esse gosto pelo contato mais próximo e informal, um desejo pelas novidades de preço baixo e, conseqüentemente, uma aceitação prévia da eventual baixa qualidade do produto.

Como já se disse, quem vai ao centro, está aberto a um tipo de experiência diferente, de quem só consome em espaços funcionalizados como os shoppings. Assim, nem todo belenense é um potencial consumidor de vendedores como os camelôs. Após a pesquisa de campo desta tese, aliás, suspeitaria dizer que o camelô possui posição

pouco privilegiada entre os trabalhadores informais de Belém. Se comparado ao feirante, por exemplo, não goza do mesmo reconhecimento em seu status de trabalhador. Por isso precisaram criar entidades próprias que os representassem a partir dos anos de 1990. É que ao contrário daqueles que atuam nas feiras, e, portanto, vendem frutas e verduras que estão intimamente associadas à história e à cultura local, o camelô é mal visto por comercializar produtos industrializados de baixa qualidade. Inicialmente no Paraguai (anos de 1990), e mais recentemente na China. A má fama nesse caso é disseminada por um discurso de parte do empresariado e do Estado brasileiro que encaram a venda camelô como evasão de divisas, já que muitos desses produtos seriam fruto de contrabando. Em função disso, os camelôs são vistos como trapaceiros e egoístas. Esses estigmas foram frequentemente relatados por eles nas entrevistas, com grande pesar. Curiosamente, a pesquisa observou que a maior parte do que é vendido pelos camelos é comprado nas próprias lojas do centro comercial de Belém, que, em muitos casos, estão sob propriedade de empresários chineses. Outro fator que afasta os consumidores dos camelôs é quando estes clientes reproduzem os discursos do higienismo e do eugenismo. Nesse sentido, os camelôs chegam a receber vários rótulos. Se o assunto for a harmonia estética do centro, eles são considerados como uma espécie de sujeira na paisagem. Eles são o elemento que degrada, que suja, e mesmo que pode trazer a insalubridade. Do ponto de vista do trânsito, são encarados como um obstáculo à circulação de pessoas e mercadorias, já que em alguns casos chegam mesmo a ficar nas calçadas ou no meio da rua. Para essa leitura de mundo, os camelôs só podem ser tolerados se mudarem suas práticas, dando lugar a um novo tipo de profissional, mais polido para o trato com o cliente e com os logradouros públicos. Na impossibilidade de transformá-los, só haveria uma solução: a retirada deles das calçadas.

Talvez a grande especificidade do *habitus* dos camelôs do Centro Comercial de Belém esteja em sua permanente luta para se manter no espaço e alcançar o reconhecimento do *status* de trabalhadores. É que ao contrário de feirantes e camelôs de outras partes da cidade, os trabalhadores dessa área são considerados como um elemento que degrada a paisagem de uma área da cidade que foi considerada como patrimônio histórico tombado, entre o final dos anos de 1980 e a primeira metade dos anos de 1990. Essa noção, de influência europeia e burguesa, elege partes da cidade que precisam ser preservadas de usos indesejados. É curioso notar, assim, que em bairros

periféricos, os camelôs são muito mais tolerados, e talvez até esquecidos pelo poder público e pelas classes dominantes. Por outro lado, quando em áreas tombadas, eles são um elemento indesejado justamente por estarem inseridos em espaço valorizado pela memória afetiva da classe dominante. Quanto à desvalorização do trabalho do camelô, suspeita-se que ocorre porque não conteria potencial criativo ou valor cultural/artístico, como outras que também se desenvolvem na rua como a de feirantes e artesãos. Como nos indica Arantes (2000), quando o sistema capitalista passou por uma de suas maiores crises morais a partir de 1968, uma política de consensos inventou um novo sentido para o cultural, tendo, aparentemente, um teor anti-produtivista, quando na verdade incutiu valores do que seria digno de preservação e engajamento cívico, merecendo assim o selo de patrimônio ou justificando mudanças na paisagem urbana. Dessa forma, as atividades que conseguem ser reconhecidas como culturalmente identificadas com um projeto hegemônico de um povo tendem a ser mais respeitadas pelos interesses das classes dirigentes. No Pará, as elites se apropriaram da cultura cabocla ou ribeirinha, de forma populista, a partir da segunda metade do século XX, para tratá-la como vetor de uma identidade que se opunha à intervenção do centro-sul brasileiro na região. Assim, mitificou-se a figura desse trabalhador de origem rural, sensivelmente aquele que permanece ligado o extrativismo, à prestação de homenagens à natureza e aos mitos de origem. Ocorre que é um tipo de celebração que condena este tipo a não poder sair do passado ou a romper com as práticas rurais. É como se ele devesse saber qual o seu lugar de subalterno dentro da dinâmica social. O objetivo, bem definido, é torná-lo um alvo das políticas tuteladoras ou assistencialistas. Nesse sentido, não sobra espaço para figuras como a dos camelôs, que acabam buscando estratégias para fugir da apropriação de excedente por parte das elites através de uma inserção em um circuito internacional de produtos industrializados de baixo custo e que usa o espaço público para seu próprio interesse, indiferente à apropriação que o Estado fez historicamente da cidade. O camelô, portanto, opera uma adesão seletiva da modernidade. Ele é um trabalhador de origem rural, mas que não deixa de estar conectado aos circuitos internacionais de produção e consumo. Ele opera aquilo que Canclini (2006) chamou de reconversão, ou estratégias mediante as quais um patrimônio se reinsere em novas condições de produção e mercado. Estas táticas fazem parte do que ele chama de hibridação, característica marcante das culturas latino-americanas. São “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar

novas estruturas objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX). Ainda segundo este autor, são nos mercados informais que “desmoronam todas as categorias e pares de oposições convencionais (subalterno/hegemônico, tradicional/moderno) usados para falar do popular” (CANCLINI, 2006, p. 283). Essa afirmação é amplamente confirmada pela observação de campo, já que percebeu-se que os camelôs combinam disposições pré-capitalistas à dinâmicas tipicamente modernas. As práticas dos camelôs, portanto, produzem uma hibridação, operando contatos interculturais entre o artesanal e o industrial, entre o culto e o popular. Como disse Canclini (2006), a hibridação é um conceito que supera as dimensões biológica e cultural descritas pelo conceito de mestiçagem. Além disso, aponta as assimetrias de poder, prestígio e recursos materiais que não eram suficientemente abordadas pelo conceito de sincretismo em sua perspectiva de homogeneização e reconciliação. Trata-se de ver que a prática camelô não pode ser vista apenas como a sobrevivência de costumes e formas do pensamento pré-modernas na modernidade, mas que ali se identificam práticas modernas, e que, portanto, operam um tipo de racionalidade, mas vinda de uma tradição diversa da europeia ou norte-americana.

Para entender essas práticas dos camelôs - entre a reprodução autômata da estrutura e a autonomia para agir de forma inesperada combinando e mesmo descartando elementos da cultura - este trabalho buscou compreender as ações dos agentes através dos conceitos de intersubjetividade e *habitus*. Sobre o primeiro pode-se dizer que foi útil para perceber a duração das relações de produção baseadas nas relações de parentesco e em estreita relação com o meio ambiente, onde a submissão à natureza é apenas relativa. Tratam-se de reservas de experiência que conformam um capitalismo muito particular que se desenvolveu na Amazônia, já que apesar de estar orientado para o mercado, mantém relações não-capitalistas. Esse perfil autárquico manifesta uma incorporação seletiva de estratégias da modernidade. Trata-se de uma experiência que desafia a prática ortodoxa do capitalismo ao abrir mão da divisão do trabalho e, conseqüentemente, da impessoalidade para exploração de mais-valia, além da dificuldade na incorporação de tecnologia para incremento de produtividade, e de nem sempre reinvestir os lucros na reprodução do próprio capital para ganhos futuros de produtividade em maior escala. Porém, isso não implicaria dizer que o camelô apenas cuida da reprodução de sua família. O trabalho camelô é um fenômeno social total. É uma

economia e uma cultura ao mesmo tempo. Há, assim, uma racionalidade econômica do camelô, onde este calcula o tempo gasto e os recursos auferidos. Não à toa, muitos relataram não abrir mão de suas barracas em prol de um emprego de carteira assinada. Eles querem ser patrões de si mesmos porque perceberam que como trabalhadores assalariados não conseguiriam sustentar uma família. Talvez essa ousadia, esse inconformismo com a falta de futuro, e a conseqüente solução dada pela adesão a uma atividade que funciona na fronteira entre o que é ou não permitido, possa ser a razão dos camelôs serem um grupo tão controverso. Os camelôs, portanto, não são apenas trabalhadores altruístas, que vivem para reproduzir a família, mas agentes econômicos importantes que conseguiram uma forma alternativa de inserção nos mercados de trabalho e consumo.

Ocorre que esse “triunfo” do camelô sobre o Centro Comercial de Belém resulta em mal-estar das elites locais, semelhante aquele da constatação da inadequação da *plantation* para a colonização do século XVII. No presente, a conciliação singular que este trabalhador faz entre tradição e modernidade choca aqueles que tentam implementar modelos modernos importados de gestão do espaço público ou mesmo de relações de trabalho. Esse pensamento conservador, que mistura, confusamente, concepções escravistas e liberais, conseguiu romper os séculos, a partir de ações estatais, empresariais e midiáticas. Assim, não é difícil encontrar, no discurso do senso comum na Belém de hoje, esse mesmo mal-estar diante da figura do camelô. Ele provavelmente está ligado à adesão, nem sempre consciente, ao pensamento das elites amazônicas, marcado pelo escravismo, pela servidão, pelo higienismo e eugenismo. De certa forma, as relações no centro comercial da cidade encenam, no presente, alguns dilemas mais amplos da sociedade local, onde importa menos se o trabalhador possui formas de sustentar a si mesmo e à sua família e se inserir em um circuito de consumo. À elite interessa mais se este respeita o lugar que a ele foi reservado nesta sociedade. Por esta visão, esses trabalhadores deveriam ser usados como ferramentas a serviço do lucro alheio. Trata-se de uma ideia de ordem, no sentido de imposição de uma hierarquia, entre os que podem e os que não podem se apropriar do excedente de capital. O que se percebeu, após a análise histórica e a pesquisa de campo é que a cultura das elites amazônicas é extrativista assim como a economia. A tendência dela é tirar tudo do trabalhador a ponto de exauri-lo.

Como resposta a isso, os camelôs precisaram desenvolver estratégias. Para se manterem no espaço público eles passaram a defender a possibilidade de convivência e mesmo de complementaridade entre os setores formal e informal da economia no espaço do Centro Comercial de Belém. Isso foi muito recorrente nas entrevistas, quando afirmavam cooperar com a segurança das lojas vizinhas e do centro como um todo, ou mesmo quando afirmaram comprar mercadorias de lojistas da área para revenda, ou até disseram gastar parte do que lucram no próprio centro.

Após a pesquisa de campo, percebeu-se que o *habitus* camelô é marcado por não fazer distinção entre economia e cultura. Eles se tornaram camelôs por perceberem que não poderiam se inserir dignamente no mercado de trabalho formal, já que a maioria possui baixa escolaridade. Ao mesmo tempo, identificaram que essa atividade de venda na rua é muito mais próxima de suas disposições temporais, ligadas, pré-reflexivamente ao mundo rural, onde não há separações tão acentuadas entre as noções de público e privado. As práticas do grupo estão bem distantes de perseguir atender à lógica de mercado, como um ente que auto-regula a economia. Pelo que se ouviu nas entrevistas, ser camelô é muito diferente de ir a um trabalho impessoal, hierárquico e, às vezes, até sem sentido. É poder ter a sensação de controlar o próprio tempo, chegando e saindo a hora que quiser. É poder jogar conversa fora com os vizinhos de barraca. É poder testar abordagens com os clientes, sempre com paciência e humildade, sabendo que uma venda mal-sucedida hoje, pode dar certo em outro momento. É poder escolher o tipo de produto que vai vender a partir de um acerto com os colegas. É poder deixar a barraca e saber que outro vai entregar o dinheiro da venda e assim que for necessário fazer o mesmo. O camelô entende, na prática, como funciona a lei da oferta e da procura, que ajuda a determinar a remuneração e fatores de produção, mas ele não vive apenas em função da reprodução do capital, mas cultiva ainda o sentimento tipicamente popular de que todos merecem ter trabalho, sob pena de desagregação da vida em comunidade. Assim como descreveu Polanyi (1980), os camelôs praticam uma economia que deriva das relações de parentesco, de vizinhança ou mesmo religiosas.

O que importa dizer é que ao estudar o *habitus* camelô podemos ter pistas para entender um fenômeno social muito mais amplo: o do trabalho informal na Amazônia. A partir da análise histórica e da pesquisa de campo, percebeu-se que trata-se de muito mais do que um reflexo de crises no setor formal da economia. Essas práticas não são residuais, mas dominantes neste contexto regional porque foram tecidas

intersubjetivamente ao longo de séculos. Tanto é assim que autores como Cleary (1993) apontam que mesmo o Estado autoritário não conseguiu vencer plenamente o isolamento geográfico e econômico da região em prol do projeto de “modernização do desenvolvimento capitalista”, entre 1964-1985. O autor afirma que a teoria da fronteira, que anunciava uma marcha imparável do capitalismo logo se mostrou equivocada, sendo nada mais do que um espasmo artificial que só foi posta em marcha por uma subvenção estatal. Ele afirma que “a economia amazônica provou ser muito mais autárquica, e muito menos capitalista, do que a teoria da fronteira previu” (CLEARY, 1993, p. 345). Assim, é necessário compreender que na Amazônia, a penetração do capital não resultou necessariamente em relações sociais puramente capitalistas. Nosso trabalho de campo confirmou a afirmação deste autor, de que a economia política apicada à região precisa encarar que mesmo a expansão da monetização na Amazônia não significou que isso corresponda a uma expansão do capitalismo aos moldes ortodoxos.

No entanto, não se pode tratar as práticas regionais apenas como resquícios pré-modernos. Nesse sentido, é preciso compreender o capitalismo que se desenvolveu na região a luz de uma teoria não-evolucionista, ou seja, que não tome a experiência europeia como parâmetro ou ponto de chegada. Só se pode fazer um estudo claro, se levarmos em consideração as práticas cotidianas, que conformam uma experiência que leve em consideração uma outra história, que nem sempre recebeu o *status* de econômica. Nesse sentido, etnografias recentes têm demonstrado que após a fase de apogeu da migração urbano-rural, a Amazônia tem registrado a partir do final dos anos de 1980 um movimento de migração entre centros urbanos, muitas vezes internos à própria região. Esse movimento mais recente tem registrado uma presença marcante da informalidade, seja na cidade como no campo, em atividades como garimpo, comércio, construção e serviços domésticos.

As práticas da informalidade são fortes entre os camelôs porque foram transmitidas em uma dimensão pré-reflexiva e incorporada, como definido por Bourdieu (2009). Desde que identifiquei isso, tratei de dar mais ênfase aos aspectos culturais do mundo do trabalho, que ajudassem a explicar essa permanência das práticas ligadas ao setor informal na economia paraense. Sempre interessou a esta pesquisa, portanto, entender como pessoas com origem diversa pudessem ter práticas convergentes (sem serem consensuais) em um mesmo espaço (Centro Comercial de Belém). A preocupação aqui

sempre foi não deixar que essa hipótese da longa duração histórica de experiências no mundo do trabalho direcionassem a tese, obscurecendo respostas de campo, sobre a prática dos camelôs. Assim como Bourdieu (2009), que havia dito sobre o cuidado que é necessário ter para não se descrever as práticas de um determinado grupo sob a ótica de um sistema perfeito, buscamos compreender o universo camelô à luz de uma lógica da prática. Assim, foi necessário ter em mente que estas são marcadas pela imprecisão. Elas portanto, não têm por princípio regras conscientes e constantes, mas esquemas práticos sujeitos a variar segundo a lógica da situação, ou de um ponto de vista quase sempre parcial que ela impõe a cada agente. Não busquei, portanto, identificar uma estrutura que guiam as ações, mas a aplicação de esquemas de percepção e de ação que não são constituídos em princípios explícitos, mas a partir de necessidades às vezes até incoerentes.

Diante de todas essas sutilezas, o trabalho de campo sempre tendo em mente que não seria possível captar uma verdadeira ou definitiva compreensão da prática camelô sem que nos déssemos conta da natureza ambígua dos ritos do grupo estudado. Nesse sentido, fui a campo inspirado pela prática etnográfica. Digo inspirado porque sempre estive ciente de que a etnografia é muito mais do que um instrumento de coleta de dados, mas “a” estratégia teórico-metodológica, por excelência, da antropologia, que exige uma imersão bem maior (do que eu pude dar devido limitações de tempo) no universo estudado. Sabe-se bem que só esse tempo prolongado garante os melhores *insights* sobre as práticas do grupo. Para fins desse estudo, no entanto, mais importante do que a busca do *insigth* proporcionado pela compreensão aprofundada do universo estudado, seria compreender as aproximações e rupturas da mentalidade camelô com a do tipo camponês-caboclo. Se é bem verdade que a hipótese da duração do sentimento de autonomia norteou o trabalho, tentou-se ainda ficar atento ao que a materialidade do campo trouxe de elementos ambivalentes em relação à qualquer construção teórica.

Para explicar como se formou o *habitus* camelô foi necessário buscar as especificidades da formação do mercado de trabalho na amazônia paraense. Como já se demonstrou nesta tese, o trabalho do índio, e posteriormente dos mestiços em geral, especialmente nos quilombos, foi largamente utilizado na região devido o conhecimento que estes detinham da floresta. Os colonizadores só recorreram a este grupo considerado subalterno por conta da impossibilidade de executarem a agricultura de larga escala no

solo local; do diminuto número de colonos; e da ausência de capital, no início da colonização portuguesa, para explorar a mão de obra africana em escala. Assim, apesar de diversas tentativas de implantação da *plantation*, o padrão extrativista sempre dominou a economia. Como território colonizado, a força de trabalho local sempre foi escravizada ou servil, jamais tendo no horizonte qualquer tipo de direito mais efetivo. Como nos explicou Quijano (2005), no processo de colonização, o poder tratou o corpo útil do indígena, do africano e do mestiço, em geral, como algo descartável. Porém, a favor dos subalternos havia a especificidade do território amazônico, com seu clima quente e úmido; o labirinto dos pequenos rios e seus perigos, como os bancos de areia, os sistemas de canais, além de suas grandes distâncias; a necessidade do conhecimento do melhor momento para colheita dos frutos, sementes, temperos, etc; as condições adversas da vida na mata, como os mosquitos, as doenças, os animais perigosos, a chuva constante, etc. Tudo isso fez com que fosse concedida certa autonomia a esses trabalhadores. Como a economia ficou dependente do extrativismo de coleta até o início do século XX, esse sentimento de autonomia, teve longa duração. Ou seja, foi possível atravessar quatro séculos sem que se formasse na região um mercado de trabalho assentado no assalariamento e a conseqüente disposição temporal para lidar o dinheiro centrada na divisão do trabalho ou no sentimento de poupança. É desse contexto que podemos explicar a força da atividade informal como um todo, de onde o camelô é apenas uma fração.

Além disso, a duração do racismo nas mentalidades sociais nos indicou a importância desse processo ao qual chamamos intersubjetividade e por meio do qual buscamos compreender como as formas de subjetivação do trabalho reproduzem formas sociais de longa duração histórica. Suspeita-se que o tipo de camelô que surgiu em Belém é uma estratégia de resistência tanto à disciplinarização dos corpos – predominante entre os séculos XVII e XVIII – como à biopolítica centrada nas normas para a população – no século XIX e XX. Diria-se que o trabalho na rua é uma expressão da cultura popular em geral, especialmente dos trabalhadores de origem camponês-cabocla. Aos moldes do que teorizou De Certeau (1998), esse tipo de trabalho também pode ser encarado como uma conduta tática dos historicamente excluídos dos meios de produção e da educação formal, instrumentos fundamentais de inclusão no Setor Formal da economia capitalista.

O trabalho camelô até pode ser entendido como uma resposta política às formas de dominação historicamente impostas pelas classes dominantes no mundo do trabalho, desde que política aqui seja entendida em sentido mais amplo, e nunca de forma consciente ou orquestrada. Assim, se a prática camelô desafia o poder público e parece revolucionária e contestadora por um lado, por outro, as entrevistas mostram um *habitus* predominantemente conservador do ponto de vista político e sensível, como na preferência pelos programas policiais ou religiosos na TV, bem como na predileção pela música gospel, ou mesmo na descrença generalizada na política partidária, e ainda a predominância de um tipo solidariedade de tipo particularista e não aos moldes da “consciência de classe” de um proletariado organizado.

O trabalho do camelô, portanto, é de difícil definição. De cara, pode-se dizer que esses trabalhadores não são exército industrial de reserva, na concepção marxista, ou seja, proletários temporariamente não absorvidos pelo sistema, que servem a este como excedente e que pressionam para baixo os salários dos que estão empregados. Ao menos no grupo de entrevistados, a maioria não possui qualificação para ingressar com qualidade no mercado formal e sequer tem interesse em ser empregado, porque calcula não ser vantajoso economicamente.

Além disso, se por um lado conseguem rendas bem acima do salário mínimo, isso não os iguala, em termos de *habitus*, a trabalhadores com formação técnica ou superior. Os camelôs parecem ser o que Souza (2012) classificou, provocativamente, de elite da ralé. Com muita dificuldade, eles estão conseguindo se inserir - no Setor Informal, é bem verdade - da economia capitalista, não sucumbindo à criminalidade mesmo diante de desafios frequentes (mas não exclusivos) entre as classes menos favorecidas como a família monoparental, problemas de alcoolismo e alguns casos (não encontrados nesta pesquisa) de abuso sexual. Quanto à religiosidade, vimos que este é um fator que ajuda muitos camelôs a terem a disposição adequada para não sucumbir ao vício, permitindo a articulação entre disciplina, autocontrole e pensamento prospectivo.

Pelos relatos obtidos, confirma-se que por conta do baixo acesso ao capital cultural, eles estão sempre na luta pela própria sobrevivência, não tendo garantias de que poderão manter num futuro próximo a situação de conforto material do presente. Nesse sentido, nem todos podem se dar ao luxo de viver o presente em função do futuro, como os membros das classes médias. Além disso, como o trabalho funciona sob a ótica de

reprodução familiar, muitas vezes não conseguem reinvestir na reprodução do capital aquilo que conseguem obter com as vendas. Dessa forma, apesar de serem donos do próprio negócio, alguns permanecem atrelados à lógica camponesa de reprodução da família como fundamento do negócio, estranha, portanto, ao empreendimento burguês. Vimos que muitas vezes os camelôs trabalham sozinhos, não explorando o sobretrabalho de um terceiro e não pensam na expansão do negócio. Sobre este aspecto, vale aqui estabelecer um paralelo com a dinâmica da agricultura camponesa. Como pondera Costa (1994), desde que o modo de produção capitalista se tornou hegemônico, questiona-se a possibilidade deste tipo de empreendimento poder sobreviver, na medida em que pode facilmente sucumbir diante da constante necessidade de inovação imposta pelo mercado. O mesmo ocorre com os camelôs no ambiente urbano. Os que não conseguem se adaptar às disposições requeridas pelo capital, tendem a sucumbir.

Mas apesar das similaridades encontradas entre os camelôs, pode-se dizer que eles estão longe de ser homogêneos. Há, assim, entre eles, diferentes níveis de complexidade quanto ao planejamento do futuro. Os que estão mais próximos das práticas arcaicas não vivem o presente calculando o futuro. Porém registramos aqueles que apresentam vontade de largar suas barracas para abrir uma loja e expandir o negócio e mesmo os que já usam estratégias complexas de controle de entrada e saída de recursos e separam parte do lucro para reinvestir no próprio negócio, o que mostra que os camelôs não são somente inscritos na lógica da tradição, mas sempre abertos a mudança, como a tradição cabocla já apontou com Harris (2006). Os camelôs, portanto, não são completamente arcaicos porque encarnam, paradoxalmente, valores de flexibilidade no mundo do trabalho defendidos pelo neo-liberalismo capitalista, na medida em que são trabalhadores polivalentes, donos de um negócio com baixo custo, e com grande capacidade de adaptação ao mercado.

Após realizar essas 10 entrevistas, percebeu-se que o fato do camelô ser o vendedor de seus próprios produtos e estar diariamente atuando na montagem e desmontagem da barraca, parece exemplificar bem a situação que o atrela à condição de trabalhador e não a da figura romântica do empreendedor de si apregoada pela Nova Informalidade. Útil à reprodução do sistema capitalista, o camelô não se parece em quase nada com o empresário dos grandes centros modernos. Se assim o fosse, ele teria que atuar através de uma lógica burguesa de exploração da mais-valia de um terceiro e da

incessante procura por novos mercados consumidores, o que não parece ser o horizonte da maioria dos entrevistados, ainda que nem todos estejam conformados com a situação de trabalhar para sobreviver ou mesmo apenas para reproduzir a família, como alguns disseram.

O camelô da Amazônia, portanto, tem características próprias, que como já nos alertara Bourdieu (2009) são marcadas por práticas contraditórias. Eles combinam disposições da tradição, centradas na lógica da reprodução da família e na troca de dons com os colegas mais próximos, ao mesmo tempo em que apresentam disposições para abertura e flexibilidade, ou seja, de não conservação da identidade. Dessa maneira, é vital perceber que ao contrário do mundo camponês europeu, ou mesmo daquele do norte da África, descrito por Bourdieu (1979), o camponês-caboclo da Amazônia, sempre esteve aberto à mudança. Importa fixar aqui que a urbanização e a expansão do espaço da economia informal proporcionou muito mais oportunidades para as famílias obterem rendimentos fora do regime de propriedade na Amazônia. O caso dos camelôs é sintomático. Mesmo sem serem donos, no sentido jurídico do termo, do espaço em que trabalham, obtêm rendimentos acima da média dos trabalhadores formais. Trata-se, paradoxalmente, de uma informalidade que dá muito mais lucro que a formalidade, negando o receituário capitalista de que o ensino formal é a única chave para o sucesso econômico, ou de que as atividades do Setor Formal desejam formalizar-se assim que se tornarem rentáveis.

Diante do que foi exposto, constatou-se que mesmo em posição de subalternidade, os trabalhadores de origem rural, como os camelôs, conseguiram se impor no mundo do trabalho. Mas isto só pode ser percebido ao encará-lo fora de uma régua europeia ou norte-americana. Por fim, desejo que esta pesquisa possa ser útil para o autoentendimento do próprio grupo como para os gestores públicos da área do Centro Comercial de Belém. Suspeito que a política de retirada desses trabalhadores das vias seja algo inócuo, tendo em vista que esses mercados informais vieram para ficar na dinâmica de expansão urbana latino-americana e em Belém não é diferente. Particularmente, percebi que ao procurar entender o universo camelô, imagino ter achado algumas pistas para compreender a própria centralidade do Setor Informal para a região. Muito mais do que uma resposta às crises do Setor Formal, este expressa traços da cultura popular amazônica.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, R. e Castro, E. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.**

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. As águas e a cidade de Belém no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética.** Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.

ALVES FILHO, Armando. O Trabalho Forçado na Amazônia colonial. In: ALVES FILHO, Armando et al. **Pontos de história da Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2001.

AMARAL FILHO, Nemézio. **Belém oculta – marginais no pós-guerra (1947-1955).** Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA. Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido – PDTU. Belém: Ufpa, 2002.

\_\_\_\_\_. Caminhos negros, desígnios brancos – negramarginalidade em Belém. In: CASTRO, Edna (org). **Belém de águas e ilhas.** Belém: CEJUP, 2006.

ARAGÓN, Luis E. **Amazônia, conhecer para desenvolver e conservar: cinco temas para um debate.** São Paulo: Hucitec, 2013.

ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

ARRUDA, Euler Santos. **Porto de Belém do Pará: origens, concessão e contemporaneidade.** 2003. 237p Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

AZEVEDO, E.A de. O mundo da vida e a ação em Alfred Schütz. **Problemata - Rev. Int. de Filosofia.** Vol. 02. No. 01. (2011), pp. 54-74. ISSN 1516-9219.

BAENA, A. L. M. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BELÉM. Código de Polícia Municipal (Lei n. 276, de 03 de julho de 1900). In: **BELÉM, Conselho Municipal. Leis e Resoluções Municipais (1900) - Codificadas na Administração Municipal do Senador Antonio José de Lemos.** Belém: Typ. de Tavares Cardoso & Ca., 1901.

BELÉM, **Código de Posturas Municipais (Lei n. 1.136, de 14 de agosto de 1950).** Imprensa Oficial. Belém, 1951.

BELÉM, **Código de Posturas do Município de Belém (Lei Ordinária n 7.055, de 30.12.1977).** Diário Oficial do Município nº 3732, de 30.12.1977.

BELÉM. **Relatório apresentado ao Conselho Municipal de Belém na sessão de 15 de novembro de 1902, referente aos anos de 1897-1902, pelo Intendente Municipal Senador Antonio José de Lemos.** Belém: Typographia de Alfredo Augusto Silva, 1902.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas III, 3ª Ed.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

BEZERRA NETO, José Maia. A Cabanagem: A Revolução no Pará. In: ALVES FILHO, Armando et al. **Pontos de História da Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2001a.pgs. 73-104.

\_\_\_\_\_. A conquista portuguesa da Amazônia. In: ALVES FILHO, Armando et al. **Pontos de história da Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2001b. Pgs. 11-25.

\_\_\_\_\_, Mercado, conflitos e controle social. Aspectos da escravidão urbana em Belém (1860-1888). **Revista História & Perspectivas**, Uberlândia (41): 267-298, jul.dez.2009. Disponível em <http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/19243/10371>. Acesso em: 23 set 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento.** São Paulo: Edusp: Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. A Opinião Pública não existe. In: THIOLENT, Michel Jean-Marle. **Crítica metodológica, Investigação social e enquete operária.** São Paulo: Polis, 1987. p. 137-151.

\_\_\_\_\_. **O senso prático.** Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

BONTEMPI JUNIOR, Bruno. Brasileiros e Não Yankees: americanismo e patriotismo em “A Educação Nacional” (1890), de José Veríssimo. **FACED-Revista Educação em Foco**, volume 7 nº 02 set/fev 2002/2003, p.1-8. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaedufoco/files/2010/02/09.pdf>. Acesso em: 20 mar 2018.

BRAGA, Theodoro. **Guia do Estado do Pará**. Belém: Typographia do Instituto Lauro Sodré, 1916.

CACCIAMALI, Maria Cristina. A economia informal 20 anos depois. **Indicadores Econômicos FEE (Online)**. v. 21, n. 4, p. 217-232., 1994. issn: 1806-8987. Disponível em <https://revistas.fee.tche.br/index.php/indicadores/article/viewFile/626/871>. Acesso em: 07 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. **A expansão do setor informal e do mercado de trabalho não regulamentado no Brasil. Estudos Econômicos**. São Paulo: USP/FEA, v.19. 1989.

\_\_\_\_\_. **Setor informal urbano e formas de participação na produção**. 1a. ed. São Paulo: IPE, 1983. 146p .

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégia para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2006.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura**; vl. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Edna. Trabalho e Informalidade: revisitando as Teorias de Desenvolvimento. Prefácio. In: SENA, Ana Laura. **O trabalho informal nas ruas e praças de Belém: estudo sobre o comércio ambulante de produtos alimentícios**. Belém: NAEA, 2002. p.XVIII-XXIV.

\_\_\_\_\_. Tradição e modernidade: a propósito de formas de trabalho na Amazônia. In: **Papers do NAEA (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos)**, nº 97. Universidade Federal do Pará: julho, 1998.

CASTRO, Edna; SANTOS, Maria Antonieta. Belém de água e de portos: ação do Estado e modernização na superfície. In: CASTRO, Edna (org.). **Belém de águas e ilhas**. Belém: Cejup, 2006.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **A Cidade Sebastiana. Era da borracha, Memória e Melancolia numa Capital da Periferia da Modernidade.** Belém, Edições do autor, 2010a.

\_\_\_\_\_. Algumas notas sobre o bairro da Campina. In: **Folha da Campina: histórias e imagens do bairro da Campina.** Belém, Pará. Projeto No Porão, Bolsa Ipiranga de Artes Visuais, 2007, p. 3.

\_\_\_\_\_. **A transição moderna: a cena cultural belemense entre 1950 e 1970.** Paper do Laboratório de Sociomorfologia, série identificações amazônicas, nº 3, Belém, 2005.

\_\_\_\_\_. A sociologia fenomenológica de Alfred Schutz. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 48, N. 1, p. 52-60, jan/abr, 2012.

\_\_\_\_\_. Heranças à esquerda 29. O marxismo ocidental 12: Pierre Bourdieu 2. 31 de março de 2010b. In: **Blog Hupomnemata: Fábio Fonseca de Castro - Comunicação, Cultura, Política.** Disponível em <http://hupomnemata.blogspot.com/2010/03/herancas-esquerda-29.html>. Acesso: em 14 set. 2018.

\_\_\_\_\_ et al. Intersubjetividade, Comunicação e sensibilidades. In Mendonça, Carlos Magno Camargos. **Comunicação e sensibilidade [recurso eletrônico]: pistas metodológicas** / Carlos Magno Camargos Mendonça, Eduardo Duarte, Jorge Cardoso Filho. – Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2016. 99-119

CASTRO, Marina Ramos Neves de. **Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira o Guamá: uma etnografia das formas sociais do gosto.** Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará: Belém, 2018.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: arte de fazer.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CLEARY, David. After the Frontier: Problems with Political Economy in the Modern Brazilian Amazon. **Journal of Latin American Studies**, 25, pp 331-349. Disponível: [http://journals.cambridge.org/abstract\\_S0022216X00004685](http://journals.cambridge.org/abstract_S0022216X00004685). Acesso: 12 out. 2018.

CORDEIRO, Luiz. **O Estado do Pará: seu commercio e industrias. De 1719 a 1920.** Belém: Tavares Cardoso & Cia, 1920.

COSTA, Francisco de Assis. Desenvolvimento agrário sustentável na Amazônia trajetórias tecnológicas, estrutura fundiária e institucionalidade. In BECKER, B.; COSTA, F. A.; COSTA, W. M. **Desafios ao Projeto Amazônia**. Brasília – DF: CGEE, 2009a, p.215-299.

\_\_\_\_\_. **Elementos para uma economia política da Amazônia: historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade**. Belém: NAEA, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Formação rural extrativista na Amazônia: os desafios do desenvolvimento capitalista (1720-1970)**. Belém: NAEA, 2012b.

\_\_\_\_\_. Novos fundamentos institucionais para o desenvolvimento do setor rural da Região Norte. In BECKER, B.; COSTA, F. A.; COSTA, W. M. **Desafios ao Projeto Amazônia**. Brasília CGEE, 2009b., p. 301-363.

\_\_\_\_\_. Racionalidade Camponesa e sustentabilidade. **Papers do NAEA nº 029**. Belém, novembro de 1994.

\_\_\_\_\_. Trajetórias Tecnológicas como Objeto de Política de Conhecimento para a Amazônia: uma metodologia de delineamento. **Revista Brasileira de Inovação**. Rio de Janeiro (RJ), 8 (1), p.35-86, janeiro/junho 2009c.

CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

DAOU, Ana Maria. **A belle époque amazônica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DREYFUS, Hubert ; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EDWARDS, William H. **A voyage up the river Amazon including a residence at Para**. Londres: John Murray, 1847.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault. In: OLIVEIRA, Luciano Amaral. **Estudos do discurso: perspectivas teóricas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2013, p.123-151.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GOUROU, Pierre. A região de Belém. In: **Boletim da Inspetoria Regional de Fomento Agrícola no Estado do Pará**, ano X, nº único. Belém, 1960.

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva; SOUSA, Marlucy do Socorro Aragão. A educação da Criança na república paraense: as propostas de José Veríssimo. **Revista Latino-Americana de História**. Vol. 5, nº. 15 – Julho de 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6238605.pdf> Acesso em: 19 jun. 2018

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2 vols, 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

HARRIS. M. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS. C. et al. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental – uma introdução à filosofia fenomenologia**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012.

KON, Anita. **A economia do trabalho: qualificação e segmentação no Brasil**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2016.

LE COINTE, Paul. **L'Amazonie Brésilienne. Le pays – ses habitants Ses ressources, notes et statistiques jusq'en 1920**. Paris: Augustin Challamel Éditeur, 1922.

**Lei 7.862, de 30 de dezembro de 1997**, que dispõe sobre o comércio ambulante em Belém.

LEITE, Rogério Proença. Localizando o espaço público: Gentrification e Cultura Urbana. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 83, Dezembro 2008:35-54.

\_\_\_\_\_. **Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea.** Campinas, SP: Editora da Unicamp; Aracaju, SE: Editor UFS, 2004.

LINS, Alexandre S. A de A. **Camelôs do lado externo do Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A. de A.. **Cultura Cabocla como vontade d identidade amazônica: conexões entra a obra científica de João de Jesus Paes Loureiro e o filme curta-metragem “Chama Verequete”.** XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UNB – 6 a 9 de setembro de 2006. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1152-1.pdf> Acesso em 18.11.2018.

LINS, Alexandre S. A de A. **Cruzamento da Rua Consel. João Alfredo com Travessa Frutuoso Guimarães.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Cruzamento das avenidas Portugal e Rua Cons. João Alfredo.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Espaço Palmeira. Rua Manoel Barata, entre Rua Padre Prudêncio e 1º de Março.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Padre Eutíquio, entre Rua 13 de Maio e Rua João Alfredo. Belém, 2018.** 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Rua Santo Antônio, entre Rua Padre Prudêncio e Praça Barão do Guajará.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Rua Treze de Maio entre Avenida Portugal e Travessa Sete de setembro.** Belém, 2018. 1 fotografia (color). Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Travessa Padre Eutíquio, entre Rua Ó de Almeida e Rua Aristides Lobo.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LINS, Alexandre S. A de A. **Travessa 7 de Setembro, entre Rua 13 de maio e Rua João Alfredo.** Belém, 2018. 1 fotografia (color).

LIMA, Deborah de Magalhães. A Construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2** - dezembro 1999.

LIMA, Janice. Porões: cenários de memórias. In: **Folha da Campina: histórias e imagens do bairro da Campina**, Belém, Pará. Projeto No Porão, Bolsa Ipiranga de Artes Visuais, 2007, p. 8.

LOPES, Patricia Raiol Castro de Melo. **Os Corpos de Trabalhadores na província do Grão-Pará: Outros significados para uma política de arregimentação de mão de obra (1835-1840)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2012.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Amazônia: Estado, Homem, Natureza**. Belém: Cejup, 2004.

MACIEL, Fabrício. Todo trabalho é digno? Um ensaio sobre moralidade e reconhecimento na modernidade periférica. In: SOUZA, Jessé (org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b. p. 239-257. p. 285-322.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. A Universidade de Coimbra e o Brasil. In: PAIVA, José Pedro; BERNARDES, José Augusto Cardoso (orgs). **A Universidade de Coimbra e o Brasil: percurso iconobibliográfico**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p 17-27.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 349 pp. Resenha de: PEREIRA, Barbosa Alexandre. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2013, v. 56 nº 2.

MARANHÃO, Haroldo. **Pará, Capital: Belém: memórias & pessoas & coisas & loisas da cidade**. Belém: Supercores, 2000.

MARC, Alfred. Le Brésil: excursion a travers ses 20 provinces. Tome 1. En **Vente au Jurnal Le Brésil**. Boulevard Montmartre: Paris, 1889.

MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português<sup>1</sup> (ca. 1450-1650) **Tempo**, v. 15, **jan.-jun.**, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v16n30/a03v16n30.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2018.

MARTIN-BARBERO, Jésus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003, p. 185-314.

MEIRELES FILHO, João Carlos. **Livro de ouro da Amazônia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

MELO, José Marques de. **Jornalismo Opinitivo: gêneros opinativos no jornalismo brasileiro**. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2003.

MENEZES, Carolina; PAES, Renata. Belém: os desafios e potenciais dos informais. **Diário do Pará**, Belém, 18 jan. 2015. Disponível em: <http://www.diarionline.com.br/noticias/para/noticia-316277-.html>. Acesso em: 13 set. 2016

MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. Belém: Delta /Liberal, 2001.

NASCIMENTO, Valéria. Falta de emprego empurra paraense à informalidade. **Jornal Amazônia**. Belém, 05 jun. 2016. Disponível em: <http://www.ormnews.com.br/noticia/falta-de-emprego-empurra-paraense-a-informalidade> Acesso em: 21 out. 2017.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. In: SILVEIRA, E. (Org.). **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 101-140. (n. 11).

PANTOJA, Letícia Souto. Ilusão de Ótica: Fotografia e Cidade na Amazônia (1890 – 1910). **História e-história, v. único**, p-1-2. 2009.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832014000200015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015) Acesso em: 4 jan. 2018.

PENTEADO, Antonio Rocha. **Belém – Estudo de Geografia Urbana. 1º Volume**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968a.

\_\_\_\_\_. **Belém – Estudo de Geografia Urbana. 2º Volume.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1968b.

PIRES, Válber de Almeida. **Camelôs e a sociedade: um estudo dos camelôs do centro comercial de Belém pelo enfoque teórico da integração social.** 2008. 189f. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nova informalidade entre os vendedores autônomos do centro comercial de Belém do Pará e o caso do Espaço da Palmeira.** 2014. 383 f.: Tese (doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2014.

**Polanyi, Karl. A grande Transformação: as origens de nossa época.** Rio de Janeiro, Campus, 1980.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

RICCI, Magda; LIMA, Luciano Demetrius Barbosa. Letrados da Amazônia Imperial e saberes das populações analfabetas durante a Revolução Cabana (1835-1840). **Rev. Bras. Educ. [online].** 2015, vol. 20, n.63, pp.845-867. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782015206303>. Acesso em: 23 ago. 2018. ISSN 1413-2478.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações [e] Univ. Federal do Pará,. 1971

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História econômica da Amazônia: 1800-1920.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

\_\_\_\_\_. O Genius de uma Economia: Reflexões e propostas sobre o desenvolvimento da Amazônia. In: Aragon, L. E. elmbiriba, M. N. O. (orgs). **Populações humanas e desenvolvimento amazônico.** Belém: UFPA/ARNI/CELA, 1989,p. 13-92.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912).** Belém: Paka – Tatu, 2010.

SCHUTZ, Alfred. **Éléments de sociologie phénoménologique.** Paris: L'Harmattan, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B., Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia [en línea] 2003**. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003001>>. Acesso em: 16 de março de 2018.

SECON. **Desenho socioeconômico da população de ambulantes que praticam o comércio informal no Centro Histórico de Belém**. Belém, 2007.

SENA, Ana Laura. **O trabalho informal nas ruas e praças de Belém: estudo sobre o comércio ambulante de produtos alimentícios**. Belém: NAEA, 2002.

SILVA, Fábio Carlos da; LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima; MARCONDES, Renato Leite. Crédito Privado na economia da borracha: o mercado hipotecário em Belém (1870-1874). **Revista de Estudos Sociais**. Cuiabá (MT), v.17, n.34, p. 20-51, 2015.

SILVA, Fábio Carlos da. Instituições e desenvolvimento: O papel da universidade na construção de políticas públicas na Amazônia. **Anais do I Seminário de Desenvolvimento Regional, Estado e Sociedade**, 2012, Rio de Janeiro.

SILVA, Iraneide Souza; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Interações rural-urbano: a sociobiodiversidade e o trabalho em portos, feiras e mercados de Belém, Pará. In: **Novos Cadernos NAEA**, v. 16, n. 1, Suplemento, p. 109-126, nov. 2013

SILVA, I. A. C. **Corografia paraense ou descrição física, histórica, e política da província do Gram-Pará**. Salvador: Typografia do Diário, 1833.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: O.G. VELHO (org.) **O fenômeno urbano**. 4ª edição. Rio de Janeiro, Zahar. 1987.

\_\_\_\_\_. A natureza sociológica do conflito, in Moraes Filho, Evaristo (org.), **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade**. Brasília: Ed. UnB, 1998a, p. 23-40.

SOUSA, Luciana Cristina Romeu; MATHIS, Mariza Felipe. Formalidade e Informalidade no Brasil e Pará nas últimas duas décadas. **Observatório Paraense do Mercado de Trabalho (Opamet). Texto de Discussão. Nº 04. 2016**. Disponível em: [http://docs.wixstatic.com/ugd/987af7\\_a56cf28d6d204832b1a82c3b40589a7c.pdf](http://docs.wixstatic.com/ugd/987af7_a56cf28d6d204832b1a82c3b40589a7c.pdf) Acesso em: 14 abr. 2018.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. O Projeto Pombalino para a Amazônia e a “Doutrina do Índio-cidadão”. In: ALVES FILHO, Armando et al. **Pontos de história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2001. pg.s 25-52.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

\_\_\_\_\_. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

TRINDADE JUNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **Produção do espaço e diversidade do uso do solo em área de baixada saneada – Belém (PA)**. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – Plades. Belém: Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1993.

TRINDADE, José Raimundo Barreto et al. Relatório Estrutural Anual do Mercado de Trabalho Paraense. **Observatório Paraense do Mercado de Trabalho (Opamet): Belém, 2017.** Disponível em: [http://docs.wixstatic.com/ugd/987af7\\_d69c6f459db24c169abcb26e34b7730a.pdf](http://docs.wixstatic.com/ugd/987af7_d69c6f459db24c169abcb26e34b7730a.pdf) Acesso em: 12 mar. 2018.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana: um estudo de antropologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1989.

**APÊNDICE A - Roteiro de entrevista semiestruturada com camelôs do  
Centro Comercial de Belém.**

Nome: \_\_\_\_\_

Idade: \_\_\_\_\_ Sexo: \_\_\_\_\_

Bairro onde mora: \_\_\_\_\_ Rua em que trabalha \_\_\_\_\_

1. Como você se tornou camelô?
2. Alguém da sua família é camelô? Atua há quanto tempo? Quem trabalha na sua barraca?
3. Sua família é de Belém mesmo?
4. Você nasceu onde?
5. Como é sua rotina (Que horas chega? Vem todos os dias? Quantas horas em média costuma ficar no trabalho? Traz muita coisa de casa, já que passa várias horas aqui? Como e onde faz as refeições? O que faz com o lixo que é produzido? Como faz pra ir ao banheiro?) ?
6. Quais as dificuldades de ser camelô?
7. O que você acha do fato de só ter uma licença precária para trabalhar?
8. O que pensa do futuro, acha que pode se tornar alguém bem sucedido nessa atividade?
9. Como é sua relação com a prefeitura?
10. Você é filiado a alguma entidade de defesa dos direitos dos camelôs?
11. Como acha que deve ser a luta de vocês?
12. Você se sente valorizado como camelô?
13. O que te faz permanecer nessa atividade?

14. Consegue sustentar a si mesmo e sua família só com ela?
15. Tem vontade de ter um emprego formal, de carteira assinada?
16. Como é a sua relação com os outros camelôs? Como vocês definiram quem fica em cada lugar?
17. Como é sua relação com os clientes? Eles compram mais por impulso, ou têm muitos que sempre vem aqui? Qual o perfil de seus clientes (homem, mulher, jovem, etc)?
18. As vendas mudaram muito com o tempo (tipo de produto, frequência de clientes)?
- 19.. Como é sua relação com os lojistas? Como você encara essa convivência entre setor formal (lojas físicas) e informal (barracas)?
20. Você conhece ou já se filiou ao programa Microempreendedor individual? Vale a pena?
21. Como veio trabalhar aqui nessa rua? Foi escolha sua, ou foi remanejado pela prefeitura?
22. Você cuida da limpeza do seu ponto ou deixa a cargo da prefeitura? Os outros camelôs limpam?
23. É seguro trabalhar aqui?
24. Tem movimento bom pra clientes? Preferia estar em outra rua? O que acha de sair da rua e trabalhar em um espaço municipal?<sup>95</sup>
25. O que você acha do centro histórico de Belém? É bom trabalhar aqui? Conhece a história dessa área?
26. Você consegue imaginar essa região sem o camelôs? Como você descreveria a relação dos camelôs com o centro comercial?
27. Seus pais e avós trabalhavam com o que? A vida era difícil?
28. O que se lembra da infância?
29. Você estudou até que série? Onde? Como era a escola, boa ou ruim? o que aprendeu teve utilidade para você?
30. Por que sua família decidiu se mudar para Belém? (nos casos dos migrantes)
31. Qual sua religião? Na sua família, quem mais é da sua religião?

<sup>95</sup>Essa pergunta não foi feita aos camelôs do buraco da Palmeira.

32. Vai à missa/culto com regularidade?
33. Como você acha que a religião te ajuda a encarar os desafios da vida?
34. Que tipo de música você gosta?
35. Quais seus artistas favoritos?
36. Vai a festas? A que tipo de festa?
37. Gosta de dançar?
38. Onde você mora?
39. Como é sua casa?
40. Quem mora lá?
41. Como é sua rotina em casa?
42. O que faz quando está de folga?
43. Como é sua relação com os vizinhos?
44. O que você assiste na tv? vê jornal? novela? que canal assiste mais? por que?
45. Como você calcula seus gastos? Faz planejamento?
46. Qual a margem de lucro? Mudou muito ao longo dos últimos anos?
47. Pensa em ampliar seus negócios? Contratar mais pessoas e parar de trabalhar?
48. Como seleciona quem trabalha com você? Que qualidades tem que ter?
49. Por que você trabalha sozinho? Se tivesse que trabalhar com alguém, que qualidades essa pessoa deveria ter?
50. O que você aprendeu com outros camelôs?
51. O que você já aprendeu na observação dos clientes?
52. O que acha da política e dos políticos em geral?
53. Você se considera de esquerda, de direita, ou não liga pra isso?
54. Você quer que seus filhos estudem ou devem assumir a barraca?
55. O que você aprendeu com seus pais e pretende deixar de ensinamento para seus filhos?