



Recebido em: 13/07/2021

Aceito em: 15/09/2021

Salve a malandragem: Cultura, política e classe trabalhadora negra

Save the Trickster: Culture, Politics and the Black Working Class

Doutora Lucimar Felisberto dos Santos

Secretaria Municipal de Educação de Duque de Caxias e Guapimirim

<http://lattes.cnpq.br/4563214300743730>

Resumo: O artigo propõe uma análise das infrapolíticas dos trabalhadores negros e das trabalhadoras negras recuperadas desde a representação de uma linha de trabalho de entidades de Umbanda: Linha dos Malandros. Entendendo que as linhas de trabalho são constituídas de espíritos desencarnados que alcançaram um grau de espiritualidade muito elevado, pretende-se evidenciar os trabalhadores urbanos e periféricos como o arquétipo que a essa representa. Nesta perspectiva, utiliza-se o conceito de infrapolítica para descrever os confrontos diários, ações evasivas, e pensamentos que muitas vezes, apesar de sufocados, podem informar movimentos políticos organizados de camadas sociais subalternizadas. No limite desta análise, *Malandragem* será pensada como um estilo de vida, como um modo de viver pautado em uma ética de trabalho própria das populações periféricas que segue uma lógica específica. Entretanto, a análise seguirá o sentido de compreender como certos comportamentos criaram a noção de malandragem, ou seja, daquela cultura que informa uma outridade que classifica sujeitos sociais como malandros típicos.

Palavras-chave: Cultura; Ética; Infrapolíticas; Linha de Malandros, Trabalhadores negros

Abstract: The article proposes an analysis of the infra-policies of black workers and black women workers recovered from the representation of a line of work of Umbanda entities: Linha dos Malandros. Understanding that the lines of work are made up of

disembodied spirits that have reached a very high degree of spirituality, it is intended to highlight urban and peripheral workers as the archetype that represents them. In this case, the concept of infrapolitics is used to describe daily confrontations, evasive actions, and thoughts that often, despite being suffocated, can inform organized political movements of subordinate social strata. At the limit of this analysis, Malandragem will be thought of as a way of life, as a way of life based on a work ethic characteristic of peripheral populations that follows a specific logic. However, the analysis will follow the sense of understanding how certain behaviors created the notion of trickery, that is, that culture that informs an otherity that classifies social subjects as typical tricksters

Keywords: Culture; Ethic; Infrapolitics; Line of Tricksters, Black Workers

Voz de quem resistiu, a Era Vargas ouviu
Consolidar nossas conquistas,
Em direitos trabalhistas,
Comemora quem tanto lutou
Tempo de industrialização,
Candangos, então, erguem Brasília
Sindicato consciente,
Terra para nossa gente cultivar democracia
Avante trabalhadores de Vila Isabel
Quem faz a hora não espera acontecer
Suor dessa gente, construiu esta nação
Verdadeiros filhos deste chão.¹

Introdução

Conquistar o espaço no mercado de trabalho assalariado e regulamentado por lei é uma luta secular da classe trabalhadora negra brasileira. E aqui não se remete à classe operária, recuperada em diversas análises excluindo o trabalhador e a trabalhadoras escravizados/as ou o informal, mas a todas as camadas sociais que vivem da venda da sua força de trabalho. Nessas, a população negra, constituída pelos “verdadeiros filhos deste chão”, representa 54,9% no Brasil, segundo pesquisas recentes.² O tipo de cultura de trabalho daqueles/as trabalhadores/as, bem como seu estilo de vida, na interpretação daqueles analistas, vinha de encontro a um conjunto de valores que constituíam a ética de trabalho, e familiar, de trabalhadores e trabalhadoras brancos/as europeus. Sendo o modo de viver daquelas camadas sociais percebidos como pautado na astúcia, como estratégias de que tinha a intenção de fugir do batente e das obrigações rotineiras. Narrativa responsável pela noção de malandragem, ou seja, de uma cultura que corrobora uma forma de viver dos sujeitos classificados como malandros típicos.

Naquelas narrativas, muitas estratégias negras de resistência diária foram obscurecidas. Não foram considerados as táticas daqueles/as que apesar do sofrimento e das dificuldades tiveram a sabedoria para tirar humor da dor e driblar as dificuldades da vida. Mesmo aquelas que claramente incluíam tais trabalhadores/as na formação da força de trabalho responsável pelo progresso material e pelo acúmulo de capital no País. Para o historiador Cláudio Batalha, “a formação de uma classe é (...) um processo mais ou menos demorado cujos resultados podem ser verificados na medida em que concepções, ações e instituições coletivas, de classe, tornam-se realidade” (Batalha, 2003:163). No caso da classe trabalhadora negra, quais concepções, ações e instituições coletivas, podemos restaurar como percebidas historicamente como reais?

¹ Samba Enredo 2008 - Trabalhadores do Brasil – G. R. E. S. Unidos da Vila Isabel (RJ).

² Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/13/o-perfil-da-classe-trabalhadora-hoje-e-os-desafios-da-esquerda>. Acesso em 19/12/2021.

É a partir da questão acima que se reflete no limite deste capítulo. Será feito uso de categorias tais como “malandro”, “vagabundo”, “vadios” e “sedutores”, enquanto instrumentos analíticos, no sentido de apreender e significar discursos que tiveram, e ainda tem, o propósito de criar uma narrativa que apresentasse os homens negros e as mulheres negras como ignorantes e pouco afeitos ao trabalho. Segundo arquétipos construídos a partir destes discursos, os que constituíam essas camadas sociais não valorizavam uma idealizada ética familiar e de trabalho. Aliás, somente teriam iniciado o aprendizado desta, especialmente, através do contato íntimo com os imigrantes, sobretudo os italianos. Ou seja, no compartilhamento de experiências de trabalho, alguns teriam aprendido a valorização do trabalho duro e constante e a prática da poupança (BATALHA, 2003:163).

Assim, o tipo de cultura de trabalho reivindicada pelos “verdadeiros filhos deste chão” não conformaram a ética familiar e de trabalho valorizada e disseminada naqueles discursos. Longe disso, as estratégias negras de resistência diária foram interpretadas como ardilosas; marcadas pela esperteza, astúcia e malícia. Dialogando com o que podemos chamar de disputa de narrativas, nas próximas páginas, pretendo estabelecer uma associação entre comportamento, atitudes e pensamentos de trabalhadoras negras e trabalhadores negros, das periferias urbanas cariocas, com as representações da *Malandragem* enquanto uma linha de trabalho de entidades de Umbanda. Para o censo comum, *malandragem* é o ato de praticar certas mazelas, de dar jeitinhos para se dar bem em algumas situações. A análise, entretanto, seguirá o sentido de compreender como aqueles comportamentos criaram a noção de malandragem, ou seja, formataram uma lógica de desqualificação da cultura urbana que informa uma forma de viver dos sujeitos classificados como malandros típicos.

Entendendo que nas religiões de matriz africana as linhas de trabalho são espíritos desencarnados que alcançaram um grau de espiritualidade muito elevado, pretende-se evidenciar os trabalhadores periféricos como o arquétipo que as representa. Notadamente, a *Linha de malandros* constitui, fundamentalmente, um agrupamento de espíritos que tiveram a experiência de pobreza e, quando encarnados, compreenderem melhor a forma de enxergar a vida e, a partir de então, no plano espiritual se dispuseram a auxiliar aqueles que se encontram perdidos no nosso plano.

Dos Catimbós do Nordeste aos terreiros de Umbanda de todo Brasil

Zé Pilintra é a entidade que trabalha nas religiões na Linha dos Malandros. É uma das entidades mais populares das tradições de matriz africana. De acordo com o Pai Rodney de Oxóssi, antropólogo, escritor, babalorixá e doutor em Ciências

Sociais pela PUC-SP, é possível que Zé pelintra tenha atravessado de território brasileiro desde o Catimbó do Nordeste ao Rio de Janeiro.³

Entre as muitas histórias que contam a vida de seu Zé pilintra, uma fala sobre um tal José Gomes da Silva, que teria nascido no interior de Pernambuco. Um negro forte e ágil, bom amante, que gostava de jogatina e das bebedeiras e nunca fugia de uma pendência. Cheio de habilidades com a navalha e a peixeira, ninguém usava desafiá-lo. Até a polícia respeitava sua fama. Tinha, porém, um bom coração e era extremamente galanteador. Tratando as mulheres como verdadeiras rainhas.⁴

De acordo com essa narrativa, a origem de Zé pilintra é nordestina. Porém, a entidade é uma das representações mais populares nas macumbas cariocas. No imaginário religioso desta região do Sudeste, prevalece um seu Zé boêmio, malandro, descendo as ladeiras de morros de linho branco Panamá, sapatos de bico fino, sambando e gingando no asfalto. Considerando um processo de sincretismo em tudo se confunde, o babalorixá antropólogo aventa ainda a possibilidade de o Zé Carioca ter mesmo nascido no Morro de Santa Teresa.

Para o umbandista Rodrigo Queirós, Zé pilintra é o retrato da miscigenação racial e cultural que impera em todos os cantos deste Brasil. Por serem exemplos daqueles trabalhadores que apesar do sofrimento e das dificuldades tiveram sabedoria para tirar humor da dor e driblar o baixo astral – além de serem defensores naturais das mulheres que sofrem com o aprisionamento machista –, são aceitos, percebidos e procurados pelos religiosos que se identificam com a sua história (Queiroz, 2008).

Dentro do meu chapéu levo meu mistério, na fumaça de meu charuto transporto minha magia, na gargalha encanto meu povo, no meu terno branco reflito o que sou e na minha gravata vermelha quebro o mal olhado na força de Ogum! (...) O certo é que somos o retrato e a realidade da classe menos favorecida, somos a periferia, os menos favorecidos, os esquecidos, aqueles que se não é o jogo de cintura da criatividade humana, jamais persistiria vivendo. Entende agora o que é nossa malandragem?⁵

Em outro contexto, desde outras historicidades, para interpretar o enfrentamento das vicissitudes e da precariedade da vida de trabalhadores afro-

³ O Catimbó está inserido no quadro das religiões populares do Norte e Nordeste e traz consigo a relação com a pajelança indígena e os candomblés de caboclo muito difundidos na Bahia.

⁴ Em outra versão, a entidade representaria José dos Anjos, uma criança que saiu de Recife com a família para fugir da seca. “O menino teria perdido a mãe aos três anos de idade, sendo criado no meio da malandragem. Passou a dormir no Cais do Porto e virou moleque de recado 10 meretrizes tornou-se um homem alto forte respeitado nome Tietê, mas misteriosamente, aos 41 anos de idade foi encontrado morto sem nenhum vestígio de ferimento”. Rodney de Oxóssi. *Saravá Seu Zé*. Matéria publicada no Site Carta Capital em 05 de outubro de 2018. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sarava-seu-ze/>. Acesso em 24 de dezembro de 2021.

⁵ De acordo com Rodney de Oxóssi, o trecho foi ditado por José Pelintra.

americanos, o historiador Robin Kelley (1996), inspirado em trabalhos como o do antropólogo James C. Scott, utiliza o conceito de *infrapolítica* para descrever os confrontos diários, as ações evasivas, e pensamentos que muitas vezes, apesar de sufocados, podem informar movimentos políticos organizados. No horizonte da análise deste artigo, a categoria é apropriada como mais um instrumento analítico e, ainda seguindo sugestões do autor do livro *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, no sentido de apreender e significar as atitudes históricas de camadas de trabalhadores e trabalhadoras urbanas. Avalia-se que, também no caso brasileiro, se pode observar os efeitos cumulativos das estratégias desses sujeitos na construção do arquétipo do malandro. Fundamentalmente pelo fato de que, embora viessem de baixo, fossem menos favorecidos e esquecidos, com muito jogo de cintura e criatividade, representam homens e mulheres que persistiam. E sua forma de driblar a subordinação a que estavam condicionados -- a forma que escolhiam celebrar as relações sociais de trabalho, por exemplo -- por não estar em acordo com a tal ética bueguesa, era lida como malandragem.

Quanto ao exposto já há um consenso nas análises sociohistóricas. Thiago de Mello Gomes, por exemplo, argumenta que a história da construção do conceito de *Malandragem* começaria na década de 1880,

Quando um imenso contingente de ex-escravos obteve sua liberdade. Traumatizados por anos de trabalho compulsório, tais indivíduos teriam, ao se verem livres, abdicado do trabalho regular, identificado à escravidão. Passando a viver entre os contingentes marginalizados de cidades como o Rio de Janeiro, esses indivíduos encontrariam seu meio de expressão no samba, ritmo de origem popular, nascendo nesse momento o samba malandro (Gomes, 2004:171).

Portanto, também no mundo do samba a lógica que sustenta o ideia da malandragem é o pressuposto de um contraponto ao mundo burguês capitalista. No momento do nascimento do samba malandro, por exemplo, denotando o sentido religioso ou não, a imagem do sambista desponta representando movimentos políticos organizados de trabalhadores boêmios que não compartilhavam regras sociais identificadas com a escravidão. Para além disso, a imagem associada à elegância que já se construía do malandro típico ofereceu elementos para coreografias recuperadas no gingado e na alegria galanteadora dos mestres-sala e passistas. Logo, o significado que hoje se atribui ao termo foi sendo *construídos e reconstruídos* no entrecruzamento de uma gama de discursos.

No histórico da sociedade brasileira, também no caso dos rebeldes raciais africanos e afrodescendentes -- que a política de dominação senhorial queria ver integrados à sociedade de classe, estratégias de resistência, movimentos e subculturas inteiras foram criados. Registros do sentido desta criação pode ser verificado, em última instância, em fontes jornalísticas que registraram casos de

fugas escravas no período final do escravismo na cidade do Rio de Janeiro. Os casos podem ser recuperados, por exemplo, em anúncios de periódicos que faziam referências tanto às características físicas do evadido quanto a outras peculiaridades que destacada pudessem contribuir na sua identificação.

De fato, aqueles registros constituem eventos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Oitocentos. Destacadamente, no âmbito do processo de desenvolvimento urbano-industrial, que no período experimentava a então capital do Brasil. Trata-se de apontamentos que só são possíveis de resgatar quando há uma aproximação das experiências concretas dos escravizados. Fundamentalmente, evidenciam idiosincrasias que fornecem uma visão mais humana, mais palpável, concreta mesmo, das vivências de homens e mulheres que já foram percebidos como entes que viviam em um mundo sem se relacionar com ele, uma vez que foram considerados inábeis para interferir nos interesses e na política de dominação senhorial.⁶ Assim, mesmo a partir de um arquétipo criados para estabelecer para eles e para elas um lugar de subalternidade, faz aqui uso do passado para evidenciar o impacto dos efeitos cumulativos das estratégias desses sujeitos na construção da ideia de malandro; para demonstrar, ainda, como os confrontos diários e as ações evasivas protagonizados por aqueles agentes sociais colaboraram para, primeiro, transformar e, depois, acabar definitivamente com a escravidão.⁷

Do sedutor ao malandro

É fascinante percorrer as páginas dos jornais oitocentistas e encontrar nelas histórias e personagens tão ricos. Exemplo delas é a de Pedro, escravo do Senhor Durão, que teria fugido na madrugada de 23 de fevereiro de 1885. “De 18 anos de idade, muito retinto, inteligente, bem falante, baixo, cheio de corpo, bons dentes e bem tratado, pernas ligeiramente arqueadas”, de acordo com o relatado no anúncio, teria se encantado com as promessas de um preto de nome Ivo. Isso podia ser testemunhado por pessoas que “ouviram o aludido Ivo empregar os meios de sedução, entre esses, que levaria o dito Pedro à Corte e ali o colocaria até que, com seu trabalho, arranjaría um pecúlio para depositar”. Observa-se que, como não entendesse da capacidade de seu escravo de traçar uma meta social, o proprietário

⁶ Dentre os expoentes desta corrente cuja síntese se traduz na teoria do *escravo-coisa*, destacam-se Fernando Henrique Cardoso (1977) e Floresta Fernandes (1976).

⁷ A que se dialoga com o movimento historiográfico que se preocupou em rever algumas generalizações formuladas por certas correntes historiográficas. Aquelas que, por basearem suas análises numa leitura concisa das fontes oitocentistas, tornaram o escravo ausente do processo histórico de sua própria libertação. Chama-se, portanto, a atenção para uma nova perspectiva sociológica, cujos estudiosos a ela filiados, atentos a um conjunto de significados sociais gerais que pautavam as relações entre senhores e escravos, atuam de maneira a investigar as experiências dos próprios escravos, e também se dedicam a abordar novas pautas de problemas de pesquisas e a explorar novos tipos de fonte. A respeito desta nova historiografia da escravidão, destacamos os balanços feitos por Flávio dos Santos Gomes (2006), Sidney Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva (2009).

preferiu acreditar que ele fora “seduzido”.⁸ O jovem, no entanto, pode ter visto, “nos meios de sedução” empregados por Ivo, a possibilidade de arrancar a liberdade de seu senhor.

Com a leitura do publicado no anúncio que narra o episódio, ficamos sabendo que o jovem juntou consigo boas roupas e botina de seu uso e seguiu, com o companheiro na escravidão, rumo à Corte. Também que “o escravo Ivo apresentou Pedro em um trapiche da Gamboa, para ser aceito como trabalhador dizendo-se livre e seu afilhado.”⁹ É bem provável que Ivo, por se colocar em risco, ao invés de um fugido que passasse por livre, fosse um escravo que ganhava a vida na Corte autorizado pelo seu senhor. Um ganhador, conforme termo da época. Não obstante, como se pode depreender, o preto estava inteirado de como funcionava, por dentro, a lei de 28 de setembro de 1871, no que diz respeito às garantias à autoindenização pelo pecúlio escravo. Talvez a percepção senhorial tenha falhado neste caso. A sedução levada a cabo pode ter sido a do próprio escravo Pedro: convenceu o acusado a ajudá-lo a conquistar a liberdade através da fuga.

Como a historiografia sobre o tema tem insistido em demonstrar, as estratégias dos escravos fugidos foram as mais variadas e complexas. Algumas delas apenas possíveis naquele Rio de Janeiro do final do Oitocentos. Por exemplo, como imaginar, em outra época e lugar que não fosse um centro financeiro dinâmico de uma sociedade escravista, um cativo portando uma ordem de pagamento no valor 600\$000, surrupiada de seu senhor, para financiar seu sonho de liberdade? Pois foi esse, concretamente, o feito do “escravo de nome Antonio, crioulo, de cor preta, bastante alto, bem apessoado, inteligente, trabalha de empanador e pedreiro”. Aparentando um livre, fugiu o dito da fazenda do Cortiço, situada nas redondezas da Estação do Porto Novo do Cunha – uma estação da Estrada de Ferro Leopoldina, no município do Além Paraíba, no interior de Minas Gerais. Segundo o anúncio, teria sido comprado, a menos de um ano, pelo senhor Francisco Marcondes Machado. Não restava dúvida sobre a sua escolha pela cidade do Rio de Janeiro como destino de fuga. De acordo com informações recebidas pelo dito proprietário, o fugido tentara receber a quantia acima em uma casa comercial na Rua do Hospício, “apresentando-se de calça azul e paletó xadrez, com o nome de Justino Antonio”.¹⁰

Talvez menos inusitados, não obstante guardarem alguma singularidade, tenha sido os estratagemas utilizados pelo africano Norberto e a também africana Benedicta. Esta última, em companhia do crioulo Camilo. Sobre estes dois, lê-se:

⁸ Nas fontes jornalísticas é comum a menção a este tipo: o sedutor. Era aquele que ou acobertava ou incitava o escravo a fugir, ou as duas coisas. Sobre o assunto ver: Heloisa Souza Ferreira (2011:1-17).

⁹ Conforme anunciado no *Jornal do Commercio* nos dias 06 e 07 de abril de 1885.

¹⁰ Conforme anunciado no *Jornal do Commercio* no dia 08 de abril de 1879.

Ambos pertencentes ao tenente Pedro Maria de Castro, residente na freguesia de Nossa Senhora da Piedade, da Vila do Rio Claro, província do Rio de Janeiro, com os sinais seguintes: Camilo, preto, crioulo, idade 40 anos, pouco mais ou menos, de estatura alta, bem falante, tem falta de um dente na frente da parte superior e uma fistula¹¹ no rosto, pouca barba e quase toda branca, e levou uma espingarda e um cão peludo com coleira branca, por nome Congo. Benedicta, de 38 anos, pouco mais ou menos, preta, de nação, porém fala bem e já foi mucama de uma casa francesa na Corte. Supõe-se que os mesmos levaram duas cartas de liberdade de outros, e, por conseguinte, são falsas, e consta que estão no Formoso, província de São Paulo, em uma fazenda na roça como agregados; já se protesta com todo o rigor da lei contra quem os tiver acoitados.¹²

Por algum motivo o anúncio foi publicado na Corte. Mas quiçá para garantir o sucesso de seus planos de liberdade escolheram esses cativos empregarem-se numa “fazenda na roça”. Na determinação da atitude e opção de Camilo e Benedicta, pode ter pesado essa escolha a percepção que tinham a respeito das vicissitudes e da precariedade da vida de um ex-escravo na cidade do Rio de Janeiro. Ou ainda: suas expectativas de liberdade podiam relacionar-se com a possibilidade de darem continuidade à tessitura de redes de solidariedade iniciadas na região interiorana fronteiriça entre Rio de Janeiro e São Paulo.

Por outro lado, destacamos elementos que tornaram viáveis a estratégia política desses escravos: a experiência como copeira, da ladina africana Benedicta, em “casa francesa na Corte”, pode responder tanto pelo seu traquejo no falar como pela obtenção dos meios que foram disponibilizados à composição das falsas cartas de liberdade.¹³ Não que o bem falante crioulo Camilo – nascido do lado de cá do Atlântico – fosse incapaz de semelhante artifício hábil e astucioso. Afinal, foi exatamente o que fez o já enunciado Norberto.

O dito preto, enfardador de fazenda, fugiu em janeiro de 1876, mas podia ser facilmente localizado: andando livremente pelo “Largo de Santa Rita, e pela Rua do Hospício, perto do Campo” (ou seja, na região central da cidade, bem no final da atual Rua Buenos Aires, perto do Campo de Santana). Naquele tempo, ele era muito conhecido no comércio da Corte. Seu proprietário recebeu informações de que Norberto andava “munido de uma carta de liberdade com o nome de Antonio”. Já o escravo Adolfo, protagonizando outro episódio de fuga para vivenciar a liberdade,

¹¹ Fístula é um sinal clínico de que na região de seu aparecimento existe infecção em atividade, tem sua causa em problemas odontológicos. As fístulas podem aparecer na face, suas presenças causam como regra geral sequelas cicatríciais indesejáveis.

¹² Conforme anunciado no *Jornal do Commercio* no dia 01 de março de 1872.

¹³ O caso desta escrava, como o de muitos das africanas e dos africanos, pode ser citado como mais um exemplo daquilo que João José Reis defendeu ser um processo de *ladinização* - em vez daquele de *crioulização* definido por muitos autores. Fazia referência às circunstâncias experimentadas por “todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época de vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e práticas culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob as novas circunstâncias e sob a pressão da escravidão deste lado do Atlântico” (Reis, 2008: 316-317).

muito conversador, mesmo podendo exercer as atividades de copeiro, cozinheiro e padeiro, levou consigo dinheiro roubado ao seu senhor.¹⁴

Notadamente, mesmo antes do surgimento das favelas cariocas, havia um conjunto de fatores tornava a cidade-capital atrativa aos ainda escravizados: a invisibilidade do meio urbano, a dinâmica econômica e produtiva – marcada tanto pela diversificação quanto pela crescente necessidade de braços negociáveis –, as melhores condições de obterem pecúlio para indenizar o seu preço aos senhores, bem como a possibilidade de passar-se por livres ou libertos. Além disso, havia uma predominância de pretos e pardos dessas últimas condições no conjunto da população fluminense e, fundamentalmente, uma atmosfera favorável ao fim da escravidão. Como percebessem o panorama geral em que estavam inseridos (a conjuntura), esses trabalhadores e essas trabalhadoras visualizavam alguns dos expedientes a serem utilizados na liberdade: vestimentas condizentes, específicas ferramentas de trabalho, documentação comprobatória da condição e, também, algum recurso pecuniário. Para obtê-los, iam até mesmo além de limites considerados legais ou éticos. Entretanto, as táticas políticas utilizadas na defesa do que consideravam direitos, foram conceituadas, mais tarde, como *Malandragem*.

Contudo, naquela época e lugar, as novas formas sociais (de pensar, interpretar e viver o mundo) inventadas pelos escravizados estavam conectadas às transformações históricas ocorridas há seu tempo. No limite, os escravizados percebiam a possibilidade de alargar o que até então era o cativeiro possível. E, por interesses próprios, interferiam concretamente na estruturação duma nova conjuntura – a urbano-industrial – que era ainda escravista. Entre outras possibilidades de resistirem na defesa do que consideravam ser um direito – viver em liberdade, confrontavam as políticas de domínio pelo ato da fuga.

Tais condições e usos de recursos eram possíveis mesmo em uma época e lugar que, de formas diversas, eram, também, alargadas e revistas as estruturas escravistas para lidar com um tipo especial de cativo – o escravo urbano. O acirramento do controle era a contrapartida. Com este sentido, inventavam-se políticas e ideologia especialmente voltada para disciplinar e controlar não só aquele último, mas, sobremaneira, todos os que eram produtos de uma política emancipacionista que, lenta e gradualmente, lançaria no mundo dos livres os que conquistavam sua liberdade.¹⁵

¹⁴ Conforme anunciado no *Jornal do Commercio* nos dias 08 de janeiro de 1876 e 08 de julho de 1877, respectivamente.

¹⁵ O aumento no controle sob os populares na sociedade escravista brasileira teve como solução, pelo governo imperial, a constituição de uma força policial e, também, a elaboração pelo legislativo de diversas posturas que restringiam a ocupação dos espaços sociais urbanos, sobretudo pelos cativos. Uma ordem seria então construída com este sentido. Sobre o fenômeno refletiram, entre outros, Thomas Holloway, 1997, e Leila Mezan Algranti, 1988.

Falsificar documentos. Inculcar-se livre. Intitular-se forro. Declarar-se liberto. Mudar o nome. Andar calçado e bem trajado. Apropriar-se de recursos que tornassem possível a experiência da liberdade. Podem bem ser esse o conjunto de artimanhas que definiria um malandro escravizado nos Oitocentos. Neste artigo são todas ações que se entendem como *infrapolíticas* – nos termos que já foram apresentados como propostos por Robin D. G. Kelley (1994:8).¹⁶ Eram movimentos politizados. Conscientes. Sobretudo porque dialogavam com aquelas condições de possibilidade da dinâmica cultural, financeira e econômica da cidade do Rio de Janeiro. Sobre essa dinâmica é possível citar o decréscimo no número de escravizados; o aumento da necessidade de mão de obra, em decorrência da expansão das atividades produtivas; as mudanças nas relações de trabalho; o avivamento das ideias abolicionistas e, mormente, a falência da escravidão como instituição. Tais circunstâncias, em conjunto, determinavam até mesmo o sentido das estratégias de fugas. No limite, alteravam a forma de o escravizado ver e viver no mundo, e não somente aqueles que desapareciam das vistas de seus senhores, certamente, mas de muitos outros que viviam naquela cidade que foi o principal centro de reprodução do capitalismo no Brasil nas décadas finais do século XIX.

Aqueles atos engenhosos, astuciosos, sutis e, por vezes, maliciosos, portanto, podem ser interpretados como parte da política e resistência de escravos urbanos. Procedimentos com vistas à apropriação do momento cultural, no sentido social e econômico. Podemos ir um pouco mais além na interpretação dos fatos históricos que ora examinamos: em tempos de plena vigência da escravidão como instituição, tendo em vista o sentido das transformações nas relações de trabalho, bem como a falência de uma cultura de submissão à vontade senhorial, o comportamento dos cativos podia ter amplos significados, traduzindo metas alternativas quanto à ética de trabalho, inclusive.

Em verdade, o conjunto da população urbana daquela sociedade procurava espaços na nova conjuntura que se estruturava a partir de novas relações econômicas. Outra forma de dizer o que foi dito no parágrafo acima é a seguinte: ao que parece, a julgar pelos atos dos/as escravizados/as em fuga, aos cativos era possível perceber que podiam utilizar meios próprios para mudar seu destino pessoal, uma vez que, do ponto de vista das relações escravistas, as sólidas bases que garantiam a estrutura da política de domínio e o controle vinham se desmanchando

¹⁶ Kelley, como já comentado, utiliza a categoria para medir as relações de poder e avaliar as queixas do povo trabalhador, destacadamente as dos “africanos americanos”, membros da classe trabalhadora dos Estados Unidos entre os anos 1940-1990. Nos limites deste artigo, avalia-se os efeitos cumulativos dos atos desses sujeitos. A hipótese é que eles afetavam as relações de poder, principalmente num contexto em que expectativas relativas às novas formas de celebrar as relações sociais de trabalhos ora se entrecruzavam, ora se embricavam, e ora se contrastavam radicalmente.

no ar. Por não resistirem aos riscos que foram expostas com a mudança de comportamento econômico de setores da elite, sobretudo. Ou seja, no limite da mudança no comportamento econômico de um segmento da classe proprietária, estavam as alterações no histórico social da escravidão.

Contudo, é utilizando exemplos do que foi possível registrar em fonte sobre mudanças no comportamento de trabalhadores e trabalhadoras escravizados/as, que estamos produzindo uma explicação histórica para um fenômeno social específico. Mas não é difícil imaginar que, num espaço social geograficamente limitado, que vinculava mundos e domínios, e de intensa e permanente interação – como se caracteriza a cidade do Rio de Janeiro do tempo deste estudo –, mesmo os escravizados assimilavam um tipo de cultura mais apropriada aos centros urbanos. Identificavam-se tanto com as formas de sociabilidade e integração social como com os novos padrões de consumo, próprios de um estilo de vida dito urbano. E era a partir de suas próprias percepções que organizavam as suas políticas de resistência. Isso talvez explique interações como recuperadas no caso de fuga do escravo Paulino, um pardo escuro “conhecido como tocador de trombone e socador de café” que tocava em cursos de dança na Corte,¹⁷ e no do preto Tertuliano. Ambos eram membros da sociedade Carnavalesca Feliz Aurora Minerva dos Zuavos e aparecem nas fontes como indivíduos que andavam “bem trajados e calçados”.

Quicá ocorressem mudanças também nos hábitos de consumo de produtos e serviços dos escravizados. Limitando ainda a análise aos anúncios de fugas que constituem a amostragem que se vem utilizando, temos, por exemplo, o caso de Alexandrina – escravizada que aparece na narrativa de sua fuga descrita como “magra e feia”, de “olhos fundos e pequenos”, tendo a “falta de alguns dentes, muito cabelo grande, estatura mais que regular” – que, para se passar por livre, tratava de cortar os cabelos. Com os mesmos problemas relativos à dentição, a crioula parda escura Maria – uma “baiana” que rapidamente se acostumou a “vender arroz e canjica” nas ruas da Corte – adquiriu dentes postiços. Usava-os, quando, como Carolina ou Leopoldina, inculcava-se livre. Feliz, um tamanqueiro, além de andar calçado, trazia consigo corrente e relógio. A crioula Gomeniosa é descrita na fonte como tendo por hábito pentear-se (se o hábito foi descrito como um “sinal”, certamente, era por que de alguma forma deveria distingui-la das demais). Os cabelos anelares eram preocupação de Bruno, um escravizado pardo, e de “corpo delgado, pés e mãos bem feitos, muito inteligente e bem falante”, que sabia “ler e escrever” e andava “sempre calçado e bem vestido”.¹⁸ Bruno, portanto, fazia parte

¹⁷ Conforme anunciado no *Jornal do Commercio* no dia 25 abril de 1888.

¹⁸ Conforme anunciado *Diário de Notícias*, em 14 de novembro de 1870; e no *Jornal do Commercio* nos dias 06 de fevereiro de 1877 e 04 de janeiro de 1877, respectivamente.

daquela pequena e privilegiada população escravizada alfabetizada - menos de 1% da escravaria da Corte. De acordo com o Censo de 1872 somavam 329 em 48.939 cativos (Felisberto dos Santos, 2009).

Tal quadro indica preocupações estéticas que informam hábitos de consumo – que, por sua vez, tinham altos custos (dentes postiços, corrente e relógio, por exemplo). Anotamos, ainda, muitos relatos em que, para identificar cativos em fuga, era ressaltado o fato de andarem eles bem vestidos e calçados, alguns já foram narrados. Noutros, há detalhadas descrições do estilo de vestimenta: o crioulo Severino fugiu vestido de “calça de brim escuro, camisa de riscado, chapéu de lebre com fita larga”. Ainda com uma trouxinha que continha algumas outras roupas de uso. Já Serafim, um cativo carpinteiro, além de ferramentas de trabalho, “levou duas calças, sendo uma de riscado miúdo e outra de morim, levou chapéu de pano preto pequeno, assim mais, ponche forrado de baeta vermelha e camisa também de baeta nova”.¹⁹

O ato de forjar uma identidade de livre ou de liberto, a frequência em espaços de sociabilidade e a adaptação a novos estilos de vida – que certamente ia de encontro às expectativas de uma sociedade que ainda conservava intactos os códigos sociais forjados na escravidão – podem, também, ter sido formas pelas quais africanos e seus descendentes escravizados escolheram para sobreviver a um mundo de relações mutáveis. Ainda que submersos no caldo de cultura da dita sociedade. Dito de outro modo: assumir um novo tipo social pode ter sido o meio de integração social que pareceu possível às camadas de trabalhadores e trabalhadores africanos e afrodescendentes ainda escravizados. Podemos, portanto, está tratando de uma específica motivação para a assunção de uma conduta audaciosa. No caso, o que estava em jogo era o usufruto da liberdade, a conquista de direitos ou de meios para a sobrevivência. Inclusive o direito de acesso a uma faculdade que logo se tornaria capital no mundo que se erigia: o poder aquisitivo. Como percebiam os limites da aquisição deste e de outros poderes e direitos, as infrapolíticas entravam no jogo.

A integração do negro em uma sociedade de classe

O copeiro Adolfo, a também copeira Benedicta, o empanador Antônio, o enfardador de fazenda Norberto e mesmo o tocador de trombone Paulino e todos os demais trabalhadores escravizados descritos nos anúncios de suas fugas, certamente, por andarem bem vestidos, calçados, exibindo hábitos de consumo de mercadoria e serviços, desvirtuavam do tipo social de trabalhador que se queria para os ex-escravizados no processo de sua integração à sociedade de classe. Entretanto, o “jogo de cintura” que demonstraram ter para acessarem direitos e assegurarem

¹⁹Conforme anunciado *Diário de Notícias* no dia 06 outubro de 1870.

suas sobrevivências podem ser exatamente a particularidade da “existência profana” que determinou a escolha de algumas categorias espirituais. De acordo Pedro Guimarães Pimentel,

É importante destacar ainda que esta noção está baseada (e por isso mesmo é reforçada) nas considerações feitas pelos próprios agentes espirituais quando afirmam, por exemplo, que escolhem uma linha para atuarem: a dos pretos (as)-velhos (as), boiadeiros, exus, pombo-giras, caboclos, etc. Ou seja, estes agentes definem por si próprio como querem atuar no culto espiritualista da Umbanda sem precisarem terem sido realmente índios brasileiros (para o caso dos caboclos) ou escravos idosos (para o caso dos pretos e pretas-velhas), podendo terem desencarnados em momentos mais contemporâneos (Pimentel, 2011: 444)

No culto espiritualista da Umbanda, o retorno de agentes espirituais como Zé pilintra se dá pela prática religiosa. Importa destacar que a identidade encabeça uma linha de malandros sagrados, masculinos e femininos, que trabalha na proteção dos oprimidos, dos injustiçados, das camadas de trabalhadores mais populares. Trabalha na valorização da mulher e lidam, ainda, com questões que comprometem o cotidiano de trabalho desses tipos sociais – vícios de jogos, bebidas etc. Ressalta-se, também, que a manutenção da indumentária profana e do tipo “malandro” mantém vínculos estreitos com o que foi, à época dos escravizados, personagens deste artigo, associado à vadiagem e à vagabundagem. Ou seja, os espíritos de luz escolheram representar as camadas mais baixas de trabalhadores que, ao subverterem a ordem imposta, tiveram de lidar com sofisticados dispositivos elaborados pela classe proprietária para sua subordinação. Inclusive no âmbito legal.

Destacadamente no final do Oitocentos, como incremento de políticas voltadas ao domínio e controle sobre a crescente população de ex-cativos, como resultado dos debates legislativos do imediato pós Abolição, foi promulgado aquele que seria o primeiro código penal da República do Brasil. Este, em seu artigo 399, determinava que deveria ser punido com prisão de pelo menos 15 dias o vadio e o capoeira que: “Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes”. Contudo, a política de controle do estado brasileiro sobre os movimentos dos africanos e seus descendentes não era uma novidade em si mesma. A repressão à vadiagem constava no Código Criminal de 1830. Naquele, o artigo 295 rezava o seguinte: “Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta, e útil de que possa subsistir, depois de advertido pelo Juiz de Paz, não tendo renda suficiente. Pena de prisão com trabalho por oito a vinte e quatro dias”.

É possível interpretar que ambos os códigos tinham como finalidade combater a ociosidade. Para além disso, como determinavam uma moral e bons costumes,

tinham também por objetivo integrar os trabalhadores e as trabalhadoras que conheceram o cativeiro em uma propalada ética de trabalho. Notadamente, era por meio das relações de trabalho que seriam incorporados aos padrões de comportamento sociais julgados apropriados à classe trabalhadora e aceitáveis à classe proprietária. Não por outro motivo que a vadiagem se tornou um dos principais motivos de prisão no pós Abolição na cidade do Rio de Janeiro. Segundo Erika Bastos Arantes, nos meios urbanos a prisão por vadiagem poderia ser realizada a qualquer momento, bastando à autoridade suspeitar do sujeito (Arantes, 2009: 125). Assim, em uma trama cheia de significados culturais, percebemos nas representações trazidas pelo sentido do conceito de vadiagem enfeixadas várias formas de contravenções que hoje personificam o malandro sagrado: ébrios, desordeiros, capoeiras, jogadores e cafténs.

Recuperando o conceito de infrapolítica para concluir este artigo, não é difícil imaginar aqueles trabalhadores e aquelas trabalhadoras que já vinham sendo alvos preferenciais das autoridades imperiais e, depois, republicanas – e que sofriam com a intervenção do poder público em seu cotidiano tendo os seus movimentos sob constante vigilância e controle – organizando-se politicamente para reagirem a tais circunstâncias. É possível que, para isso, acessassem meios não convencionais ou mesmo delituosos ao colocarem em práticas idéias engenhosas para saírem de específicas dificuldades. Assim como não é difícil conceber que os efeitos cumulativos dessas táticas, nem sempre bem-vistas, estivessem presentes no imaginário social burguês, impactando a construção do arquétipo do malandro. Iqualmente, podemos interpretar que o conjunto de imagens negativas elaborado para desqualificar aqueles que estavam em desacordo com os padrões impostos foi usado, fundamentalmente, para o enquadramento dos africanos e crioulos pós Abolição. De modo que, na integração de egressos da escravidão e de seus descendentes em uma sociedade de classe, marginalizar o comportamento das camadas urbanas de trabalhadores negros e de trabalhadoras negras seria uma das formas de a Classe Proprietária unir-se em defesa de seus interesses comuns.

Ainda que conquistar o espaço no mercado de trabalho assalariado e regulamentado por lei fosse objetivo de luta das camadas mais baixas de trabalhadores urbanos que viviam da venda da sua força de trabalho, a manutenção da liberdade, a defesa do que consideravam direito e a garantia de meios de sobreviver com alguma dignidade era inalienável. Notadamente, também eles possuíam um conjunto de valores que constituíam uma ética de trabalho e familiar própria. Que pela flexibilidade era por vezes associada à malandragem. Não por outro motivo que podemos dizer que no caldo da cultura de uma sociedade urbana, assim como na ginga de Seu Zé Pilintra, toda velha e boa malandragem se reconhece. E

muitos agentes espirituais se reconheceram justamente no conjunto de imagens negativas elaborado para desqualificar aqueles que nem sempre conseguem lidar com a opressão vivenciada, os oprimidos e os injustiçados. Assim, quando desencarnado, tendo vivido experiências semelhantes ou não,

O malandro sagrado, num espaço-tempo também sagrado, toma posse de funcionalidades que antes não as de tinha. Aproxima-se então de toda aquela gama de personagens espirituais que tem uma missão em terra (e no terreiro) qual seja, essencialmente, a de praticar o Bem (Pimentel, 2011: 449).

Salve a Malandragem!!

Bibliografia

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro - 1808-1822*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1988.

ARANTES, Erika Bastos. "Negros do Porto: trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910". In: AZEVEDO, Elciene *et al* (orgs.). *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 107-156.

BATALHA, Cláudio H. M. Formação da classe operária e projetos de identidade coletiva. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). *O Brasil republicano I: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravismo no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. [1962] 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CHALHOUB, Sidney e SILVA, Fernando Teixeira da. "Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980". In: *Caderno AEL*, v. 14, nº 26, 2009.

DAMATTA, Roberto. 1936-. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. [1964] São Paulo: Ática, 1976.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidade de senzalas no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Tiago de Melo. *Gente do samba: malandragem e identidade nacional no final da Primeira República*. In: *Topoi*. Revista de História, Volume 5, Número 9, Julho – Dezembro 2004, p. 171.

HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Tradução Francisco de Castro Azevedo. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

KELLEY, Robin D. G. *Race Rebels: culture, politics, and the Black working class*. New York: The Free Press, 1996.

OXÓSSI, Rodney de. *Saravá Seu Zé*. Matéria publicada no Site Carta Capital em 05 de outubro de 2018. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sarava-seu-ze/>. Acesso em 24 de dezembro de 2021.

PIMENTEL, Pedro Guimarães. *O processo de sacralização do malandro e a ressignificação da personalidade histórica*. In: Mneme-Revista de Humanidades, n. 12 (29), 2011.

QUEIROZ, Rodrigo. *Linha e arquétipo dos Malandros*. Matéria publicada no Blog Rodrigo Queiroz em 14 de fevereiro de 2008. Disponível em: <https://rodrigoqueiroz.blog.br/2008/02/14/linha-e-arquetipo-dos-malandros/>.

Acesso em 24 de dezembro de 2021.

REIS, J José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. 1º Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, Lucimar Felisberto. "Doses de liberdade: mercado de trabalho, ocupações e escolarização no Rio de Janeiro (1870-1888)", *Revista Politéia*: UESB, v. 09, nº 1, 2009, pp. 239-269.