

Dor, luto e estigma: os desafios etnográficos de uma pesquisa com camelôs¹

Autora: Ana Paula Potengy Grabois – doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ/Rio de Janeiro

Palavras-chave: metodologia etnográfica; dor; luto

Este trabalho se baseia na pesquisa e na escrita da tese de doutorado de minha autoria defendida em 2025 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), uma etnografia com uma família de camelôs que vende bebidas na noite do centro do Rio de Janeiro. Acompanhei o trabalho nas ruas deste grupo entre novembro de 2023 e janeiro de 2024 quase que diariamente. Maria, a líder deste grupo, que era formado não só por familiares, mas por vizinhos da Baixada Fluminense, pessoas em situação de rua e usuários de crack, foi a principal pessoa que contribuiu para a pesquisa.

A encontrava na frente do galpão onde organizava seus carrinhos ou em algum ponto fixo de venda onde ela costumava ficar em alguns dias da semana. Também a seguia em uma rede social na internet. Maria publicava vídeos curtos sobre onde iria naquela noite, novos ajudantes e sua extensa família, todos moradores de um município da Baixada Fluminense. O grupo de Maria tinha vários carrinhos puxados por triciclo ou apenas caixas de isopor para colocação de bebidas e iam para locais fixos ou rumavam para eventos na rua onde poderiam vender cervejas, caipirinhas, água mineral e refrigerantes.

Sua realidade é marcada por violências diversas. Uma delas é a violência representada pelas forças repressivas municipais que atuam contra o trabalho não regulamentado de ambulantes na cidade, como a Secretaria da Ordem Pública (SEOP) e a Guarda Municipal. Neste caso, a violência, ainda que em forma de ameaça constante, pode se dar por meio de apreensão de mercadorias,

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

prisão, agressão física e invasão de locais irregulares de moradia ou de guardar mercadorias.

Outra forma de violência, embora não diretamente atrelada ao Estado, diz respeito à morte precoce de uma filha, usuária de crack, que foi espancada na rua até ficar inconsciente e que morreu após uma internação hospitalar de duas semanas. A busca por justiça para punir o autor foi bloqueada. Um dos motivos é o fato de que algumas áreas onde o trabalho de venda da família é realizado são comandados pelo tráfico de drogas e, por consequência, pela circulação de mercadorias políticas (MISSE, 2006), o que envolveria agentes estatais. E a filha foi morta provavelmente porque estava devendo ao tráfico, a mesma organização que regula o comércio de ambulantes noturnos nessas áreas com a possibilidade de punição, desde a perda do ponto de venda até a morte. Além de explorar a venda de drogas, o tráfico controla pontos dos ambulantes em espaços públicos, cobrando um “pedágio” e disciplinando o trabalho de vendedores ambulantes. São autoridades respeitadas e temidas.

Outra violência estatal indireta tem relação com o enquadramento social da filha de Maria, uma mulher usuária de crack, moradora de rua, ex-camelô, negra e mãe solteira, e da própria Maria, uma camelô irregular negra e pobre, que transita nas ruas, vive em uma ocupação irregular e guarda seu material de trabalho em um galpão igualmente não regulamentado. Todo esse quadro constitui um obstáculo à investigação da morte.

Um dos primeiros desafios durante a pesquisa foi lidar com a questão do tráfico de drogas. Como eu poderia falar desse importante componente do cotidiano dos camelôs estudados sem que isso gerasse um problema a eles? A decisão foi falar, não havia como evitar o assunto, embora sem dar nome às pessoas envolvidas. Uma outra estratégia foi não localizar os exatos pontos de venda no centro. Também troquei os nomes próprios dos integrantes da família etnografada e, por algumas vezes, optei por omitir detalhes e algumas histórias que os deixariam mais vulneráveis.

A presença do tráfico se dava ainda em uma das ocupações onde Maria e família tinham um quarto para descansar. Durante a escrita etnográfica, me deparei com dúvidas sobre mencionar essa ligação, que poderia colocar Maria em uma situação de criminalização. A estratégia foi de mostrar a sua fala sobre o assunto, em como se deu essa enunciação (porque foi no fim da pesquisa de

campo, quando havia uma maior confiança dela comigo) e a sua opinião sobre a presença do tráfico armado em seu trabalho e nessa moradia. Era preciso separar quem era ela e sua família e os traficantes, assim como ela me mostrava.

Nas ruas, legalidade e ilegalidade se articulam, conforme mostrou Daniel Hirata (2015) ao identificar um grupo diverso de atores que disputam o mercado das ruas, como associações, sindicatos (de pequenos comerciantes, camelôs e de grandes comerciantes); partidos políticos de diferentes matizes; agentes de controle envolvendo policiais civis e militares, guardas municipais, fiscais da prefeitura e grupos criminosos, seja do tráfico de drogas ou da milícia.

Segundo o autor,

...a composição desses grupos de poder que negociam e disputam a riqueza que circula nas cidades varia ao longo do tempo de formas imprevisíveis, segundo as conjunturas políticas e a trama das alianças entre esses conjuntos de grupos tão heterogêneos (2015, p. 114).

No caso estudado, em algumas áreas de venda de bebidas nas ruas, os ambulantes são cobrados por um representante do tráfico, chamado de “segurança” pelos ambulantes. O segurança resolve conflitos de ponto de venda, disciplina quem vai trabalhar ou ainda é chamado como autoridade máxima em casos de roubo, com a possibilidade de uma penalidade, incluindo até morte de quem o faz.

Nestas áreas, além dos carros da SEOP, é comum observar carros e camburões da Polícia Militar, embora eu não tenha presenciado nenhum tipo de episódio de conflito aberto. Os PMs apenas ficam no local, talvez apenas para reduzir o que se convencionou nomear de “sentimento de insegurança”. Ou, provavelmente, podem fazer a conhecida “mineira”, o achaque de dinheiro do tráfico para que a atividade ilícita continue a funcionar, uma prática comum que ocorre em diversas áreas controladas pelo narcotráfico e com pontos de venda de drogas espalhadas pela região metropolitana do Rio de Janeiro.

Há também a possibilidade de algum tipo de extorsão policial sobre os bares, casas noturnas e restaurantes. Até porque caso ocorra algum tipo de conflito armado entre polícia e tráfico, isso pode afugentar os frequentadores da área e acabar com a vida noturna local, o turismo já existente e os projetos de revitalização e valorização imobiliária e turística.

A repressão ao trabalho do camelô foi apreendida ao longo da pesquisa de campo ao observar as situações que ocorriam com a SEOP e a Guarda Municipal. Toda a violência subjacente aos dois órgãos aparecia sob a forma de ameaça constante, através das falas dos camelôs e de registros da imprensa, registros estes que corroboravam com a repressão aos camelôs e uma visão de desordem e sujeira ligada à categoria. A repressão também estava clara nas leis e decretos municipais que mencionavam os camelôs, seja os relacionados à criação da SEOP, seja os que tratavam dos projetos urbanos para a região central carioca. A apreensão dessa tensão constante não me foi dita com todas as palavras por Maria, sua família e seus amigos. Era algo que fui construindo ao longo do pesquisa de campo, na observação das situações que estava presente e das falas de diversos camelôs.

Em uma noite de dezembro de 2023, havia muitos funcionários da SEOP quando cheguei no início da noite na área de uma das praças localizadas no centro. Eram “aqueles que pegam as nossas mercadorias”, como me descreveu um jovem. Perguntei no dia seguinte à Maria se não houve nada até o fim dos trabalhos naquela noite e ela respondeu: “eles ficam aí, mas não acontece nada”, dando a entender que algum tipo de extorsão ou propina ocorria. Um outro ambulante já havia me informado que os bares desta região pagavam propina para a SEOP liberar a instalação de cadeiras e mesas na praça ou na calçada, o que é irregular, segundo as regras da prefeitura em relação à ocupação de espaços públicos.

Em outro momento, enquanto eu acompanhava Maria e uma neta até uma área onde havia um evento na rua, no meio do trajeto, avistamos alguns fiscais da SEOP nas proximidades, o que gerou apreensão em Maria. Ela logo fez uma comunicação discreta com outros ambulantes que circulavam por ali para entender do que se tratava.

Os fiscais da prefeitura estavam retirando moradores de rua do local, mas, de qualquer forma, o medo de haver algum tipo de apreensão era claro e Maria acelerou o passo para fugir da vista dos fiscais. Em seu cotidiano, tudo pode acontecer e como ela me disse certa vez, “tem que ficar de olho em tudo”. Maria chegou a parar para conversar com um colega que estava em um canto de um prédio para se certificar que era apenas uma ação para retirar moradores de rua,

me contou logo depois, enquanto seguíamos em direção ao evento de rua mais à frente.

Nesse contexto, a atividade destes ambulantes está sujeita às permissões e proibições do Estado (SEOP e Guarda Municipal), mas de forma menos transparente pela prefeitura como um todo, como a Riotur, braço municipal promotor do turismo, e pelo empresariado, que faz parcerias com o setor público e que, indiretamente, cadastra ambulantes quando é conveniente.

Durante o trabalho de campo, participava, na medida do possível, da lida diária do grupo. Ajudava Maria, filhos e netos a receber o pagamento das vendas das caipirinhas e cervejas nas maquininhas de cartão. Algumas vezes, tomava conta de um carrinho ou outro para substituir alguém por espaços curtos de tempo, de 30 minutos a duas horas. Era o que eu podia fazer para retribuir toda a confiança que ela depositou em mim. Muitas vezes, nossas conversas se davam nos intervalos entre as vendas, ficava sentada ao lado dela e de seu pessoal. Algumas conversas longas, por vezes, alguns silêncios, ocorreram em momentos de pouco movimento, geralmente no início dos trabalhos. A frequência maior dos consumidores ocorria mais tarde.

Fui aos lugares onde ela dormia no centro com sua família boa parte da semana quando trabalhava, embora tivessem uma residência fixa em uma cidade da Baixada Fluminense. Também conheci o local de guardar as mercadorias na região central. Ambos os locais eram considerados irregulares e só consegui acessá-los pela enorme confiança depositada em mim por Maria. O local de dormir era controlado por “meninos da boca de fumo” que funcionava na chamada ocupação. Já o depósito dos carrinhos era administrado por uma pessoa que tomava conta destes galpões. Depósitos de carrinhos e mercadorias eram alvo frequente da SEOP e da Guarda Municipal, pois eram considerados ilegais.

No dia em que conheci Maria, ela logo me contou da morte recente de sua filha mais velha. Ela precisava falar e eu a ouvia com muita atenção. A morte da filha era, para ela, algo inexplicável. Embora ela soubesse do estigma de ser usuária de crack, entendia que nada justificava a barbaridade que foi feita à filha. O uso do crack, na visão de Maria, era um efeito colateral de trabalhar nas ruas do centro. Na Baixada Fluminense, não havia a facilidade de obter a droga nem de usá-la na rua.

A morte brutal abalava Maria, que me dizia que não conseguia dormir e tinha crises de pânico quando chegava em casa para descansar, na Baixada Fluminense. Tive que aprender a lidar com esse componente da dor que foi tão marcante em suas falas enquanto realizava o trabalho de campo. Inicialmente, pensei que era apenas uma maneira de ficar próxima, acreditava que era algo muito íntimo, mas como evitar o tema se ele permeou todo o trabalho de campo? Não havia como evitar na escrita, o desafio era como narrar a dor e o luto de uma mãe, tão individuais e, ao mesmo tempo, devastadores? Como dar sentido ao que ela falava ou pouco falava?

Em artigo sobre a ideia de narrar a dor do outro proposta por Veena Das, Vianna (2022) afirma que o problema não corresponderia à enormidade da dor, mas à ausência de uma linguagem para escrever essa dor. Citando Cavell, a autora sugere que, para romper o silêncio e tornar a dor inteligível entre os pares, é preciso “mendigar, tomar emprestado, roubar e inventar palavras” (VIANNA, 2022, p. 71).

Mendigar palavras, para usar a formulação de Cavell, parece apontar, assim, tanto para a insuficiência das palavras que temos em mão para tratar da dor quanto para seu potencial traiçoeiro e enganador. Não se trata de encontrar o termo preciso para alguma situação, mas de abrir caminhos para acessar aquilo que dá vida às palavras. Se as mendigamos, é porque não são nossas a priori, mas delas vamos nos apropriando através de e em meio às relações que estabelecemos. É na partilha de histórias, tempos, gestos, sobressaltos, decepções e cansaços que, enfim, podemos nos apossar muito frouxamente da vida que circula nelas (VIANNA, 2022, p. 72).

Por isso, sugere Vianna (2022), a etnografia se faz no trabalho de estar-com e necessita da criação de intimidade com o interlocutor, o que me gerava muitas hesitações. Será que não estava interferindo muito na sua vida? Se aquilo que era tão pessoal, tão subjetivo, deveria ser exposto? Ao mesmo tempo, havia uma necessidade dela em falar comigo sobre a sua dor como mãe de uma filha morta precocemente e de forma violenta. Era e é algo muito presente em seus pensamentos, uma dor que não passava. E, ao longo da pesquisa, deixei a interlocução sobre essa dor. Inicialmente, acreditava que deveria evitar o assunto, era algo muito íntimo dela. Era um relato por vezes sufocante pela situação extrema. Não havia o que fazer. Nem mesmo recorrer à Justiça, pois

devido às circunstâncias de seu trabalho, procurar o culpado poderia configurar mais um risco à vida de Maria.

Neste trajeto de muitas hesitações e inseguranças, seu cotidiano duro me deixava frequentemente triste. A cada dia de pesquisa que se passava, quando chegava em casa para redigir o caderno de campo, mais eu concluía que não havia saída para aquele contexto de tanta precariedade, pressões e violência. Jornalista de profissão, eu estava acostumada com o jornalismo político institucional e econômico, que procura o problema no extraordinário e a sua solução sem muita proximidade subjetiva com o interlocutor. A pesquisa etnográfica com Maria me desafiava. O foco era em seu cotidiano, o ordinário, embora permeado de questões tão fortes e, ao mesmo tempo, difusas e sem muita clareza para uma solução institucional, uma solução esta que me parecia longe do alcance.

Ela, ao contrário de mim, não vislumbrava nem pensava em solução, não havia essa possibilidade. Ela vivia cada dia de cada vez, cada dia era uma batalha diária para conseguir vender seus produtos, dar trabalho aos filhos, se alimentar e sobreviver. A perspectiva de uma solução institucional, no sentido de ter direitos, não fazia parte de seu horizonte. Diante de uma vida cheia de exceções diárias, ter direito de algo, seja para lutar por um julgamento para o assassino da filha, seja para garantir algum tipo de formalização ou legalização do seu trabalho, não fazia parte de suas possibilidades.

Isso não quer dizer que ela ou integrantes de sua família não recorressem ao Estado em outras situações ao utilizar os serviços públicos de saúde, de educação ou de assistência social, por meio do programa Bolsa Família. A violência e a informalidade laboral eram aspectos já existentes em seu mundo, e, de certa forma, enraizados também nas suas relações sociais em geral. Seria preciso lutar contra isso, não era algo que o Estado contribuísse para a sua mudança.

As situações de exceção e violência na vida ordinária, nos termos de Veena Das, estavam presentes o tempo todo. O ordinário era um conjunto de exceções, pontuado por muitas situações, na minha concepção, extraordinárias, mas que eram parte do cotidiano de Maria.

No início da pesquisa, todo o quadro de exceções ordinárias me espantava. Como ela conseguia seguir? Por muitas vezes, o choque que a sua

realidade causava me criava bloqueios. Como interpretar e descrever o que via e ouvia? Aos poucos, aprendi a entender mais o seu modo de vida, recheado de exceções ordinárias, e como ela seguia em frente. Como destaca Veena Das, testemunhar é uma forma de atestar a criatividade da vida, do que é criado por quem sofre com a violência para seguir em seu cotidiano e reabilitá-lo.

Ao comentar o trabalho de Das, Ortega (2008) afirma que o testemunho se relaciona com funções importantes: o processo de resposta a situações de violência social ao nomear as violências sofridas, fazer e acompanhar o duelo entre e estabelecer uma relação com outros. Receber testemunho, por sua vez, permite ao antropólogo ter a fonte de informação para sua pesquisa etnográfica ao mesmo tempo que se faz presente entre as vítimas em um momento de crise. Oferecer o testemunho, narrar e apontar as contradições é uma forma de ocupar um espaço de resistência e reformular de forma anônima um cotidiano que permite reabitar o espaço da devastação.

Em alguns casos, diz o autor sobre a obra de Das, o sofrimento é abertamente negado e as vítimas são culpabilizadas por seu sofrimento. O testemunho pode desmontar a ideia de que são culpáveis (ORTEGA, 2008, p. 40-41). No caso da filha de Maria, como era usuária de crack e moradora de rua, o estigma associado ao seu perfil poderia ser uma justificativa para a sua morte. Maria, ao contrário, narrava sua dor de forma a ir contra o estigma ao mesmo tempo que tentava ajudar outros usuários da droga.

Para Das, o movimento de reabitar o espaço devastado pela violência corresponde a um retorno ao cotidiano não como algo transcendente, mas como uma “descida ao cotidiano”, no sentido de ser recuperado.

O que é dar testemunho da criminalidade da regra social que entrega a natureza única do ser ao eterno esquecimento pela descida à vida cotidiana – não simplesmente para articular a perda através de um gesto dramático de desafio, mas para habitar o mundo, ou habitá-lo outra vez, num gesto de luto? É nesse contexto que podemos identificar o olho não como o órgão que vê, mas como o órgão que chora. A formação do sujeito como sujeito com gênero é então moldada através de transações complexas entre a violência como momento originário e a violência que se infiltra nas relações correntes e se torna uma espécie de atmosfera que não pode ser expelida para “fora”. Neste ponto, quero evocar a ideia de Wittgenstein (1953), segundo a qual, não existe o fora, e a imagem de volta que ele oferece, como pensar de um modo humilde de usar as palavras: “O ideal, como o pensamos, é inabalável. Você nunca pode sair para fora dele; deve sempre voltar. Não há fora; fora você não pode respirar”. Essa imagem de voltar evoca não tanto a ideia de um retorno,

mas uma volta para habitar o mesmo espaço, agora marcado como um espaço de destruição, no qual você deve viver outra vez. Daí o sentido do cotidiano em Wittgenstein como o sentido de algo recuperado. Como tornar tal espaço de destruição em seu próprio espaço, não por uma ascensão à transcendência, mas por um descenso ao cotidiano, (DAS, 2011, p. 15-16)

Como reforça Pierobon (2018), os atos de rememorar, testemunhar, ouvir e escrever permite ao antropólogo “mostrar o acúmulo de histórias sobre histórias, as tramas que perfazem o trabalho do tempo” e “partilhar com outras pessoas os eventos que acontecem todos os dias, os sofrimentos que são corriqueiros e estão sendo vividos e transmitidos na vida ordinária de pessoas e populações específicas” (PIEROBOM, 2018, p. 48)

Muitas vezes, questionei se a minha escrita não poderia expor aspectos ou muito privados de sua vida ou que poderiam lhe prejudicar. Também questionava se a minha interpretação sobre o que eu observava, ouvia e vivia ao acompanhar este grupo de ambulantes era a correta, se não estava colidindo com o real sentido dado por ela, sua família ou seus colegas. Uma das maiores angústias era saber se de fato eu estava sendo fiel ao que ela pensava ou ao sentido que ela dava ao que me contava. Afinal, Maria tinha sido tão aberta e, desde o início, demonstrou uma grande confiança em mim. Não poderia trai-la na escrita.

Em outros momentos, indaguei se a etnografia em curso não era apenas um uso de uma condição precária de uma pessoa e de um grupo. Eu terminaria o trabalho acadêmico e eles continuariam a viver nas condições que vivenciei estando junto durante alguns meses. Ao fim, entendi um outro lado da cidade do Rio de Janeiro, um avesso do que conhecia. O "nativo", na verdade, era eu. Aquele cotidiano, invisível para a sociedade em geral, era o de milhares de ambulantes espalhados pela cidade. E sim, havia o que pensar e escrever sobre aquelas repetidas exceções ordinárias.

Em uma noite em dezembro de 2023, ainda cedo, antes do maior movimento nas ruas começar, Maria disse que precisava ir em um psicólogo porque não estava com a “cabeça boa” e que tinha vontade de “sumir um pouco de casa”. Além de não estar bem por conta da morte da filha, um de seus filhos não se dá bem com o marido, que ainda tem a saúde fragilizada. “Queria fazer igual uma mulher que vive na Praça Tiradentes. Ela acorda, toma banho em

algum local e volta para a praça, coloca os seus oclinhos e passa o dia lendo”, disse. “Queria pegar uma mochila, R\$ 3 mil e ir para rua, sumir um pouco”, disse.

Neste momento de muito sofrimento, Maria permitiu a minha aproximação porque eu a ouvia. De alguma maneira, havia um reconhecimento mútuo da dignidade e da importância subjetiva de cada uma de nós, inclusive da filha. Sua fala de sofrimento com a injustiça da morte bárbara da filha era algo que ela não tinha tempo para fazer para fora da família e até dentro. Não havia tempo nem espaço de escuta, Maria era aquela que todos recorriam e não havia muita brecha para que ela fosse ouvida, ela era a autoridade do seu entorno, não demonstrava fraqueza.

Eu era a pessoa com quem, em períodos de pouco movimento de venda, ela desabafava sobre a filha. Em outros momentos, Maria não tinha tempo para falar sobre o fato. Tinha que cuidar do trabalho, resolver os problemas diários da família, arrumar o que comer, precisava seguir em frente, o que significava resolver um problema atrás do outro.

Seus desabafos eram pequenos fragmentos de memórias, dores e histórias contados durante o seu cotidiano. Eu tinha muito cuidado em não incomodar, ouvia mais do que falava. Era uma dor que não tinha como ser explicada, colocada em um discurso com início, meio e fim. Eu não tinha o que dizer, a não ser, ser solidária. Maria ia, aos poucos, falando mais daquela dor. Não havia o que ser dito para além da dor e da tamanha violência.

Eu a escutava e tentava entender o que aquilo representava para ela em seu dia a dia, no sentido de escrever como é “recolher os pedaços” e “viver nesse universo de devastação” (DAS, 2020, p. 27).

A tarefa é complexa. Conforme explica Veena Das, trata-se de dar uma atribuição ao um mundo do outro, a partir do que aprendemos sobre a natureza do mundo no processo de convívio com este outro.

Foi o que busquei realizar nesta escrita por meio da relação com Maria.

A questão, portanto, não é das relações de parte/todo, mas de estabelecer o horizonte dentro do qual podemos colocar os objetos constituintes de uma descrição em sua relação entre si e na relação com o olhar que as vê. Pode-se também expressar isso em termos da relação entre o sujeito e o mundo. [...] Tomemos a afirmação de Wittgenstein segundo a qual o “sujeito não pertence ao mundo; ele é, antes, o limite do mundo”. Ao interpretar esse enunciado, diferentes acadêmicos sugerem que a relação do sujeito com o mundo é como a

do olho em relação ao campo visual - o olho não está, ele próprio, no campo visual que ele delimita. Sem enveredar por uma defesa prolongada de minha interpretação neste ponto, sugiro que, ao pensar o sujeito constituindo o limite do mundo, Wittgenstein propõe que a experiência de ser um sujeito é a experiência de um limite. O mundo não é inventado por mim (como diz o clichê), mas então como o torno meu? Como estou, enquanto sujeito, implicado na experiência, uma vez que suponho que não há sujeito pré-concebido ao qual a experiência ocorre ou ao qual a experiência pode ser atribuída? (DAS, 2020, p. 25)

A resposta da autora é que o sujeito é a condição da experiência, uma vez que o sujeito não é totalmente fechado nem completo.

Dado que ele [Wittgenstein] considera a forma humana da vida complexa a ponto de dispor de linguagem, a questão poderia também ser colocada como a assunção da responsabilidade pela linguagem. Se o sujeito também é o limite do mundo, não é possível determinar com clareza, no curso da minha vida, o ponto particular que eu possa delimitar como aquele no qual minha subjetividade emerge. Chega-se assim ao pensamento de Wittgenstein de que o sujeito nunca se fecha ou se completa (DAS, 2020, p. 25-26).

Então, indaga a autora, como devemos observar e narrar a violência em uma etnografia se a violência dos eventos vistos escapa dos limites do mundo como este era percebido?

São esses os intrincados quadros do que é fazer e refazer um mundo, trazendo à baila os panoramas de totalidades, partes, fragmentos e limites que nós podemos encontrar. Esses panoramas se associam à questão do que é escrever uma etnografia da violência - uma etnografia que não se vê como testemunho objetivo dos eventos, mas como tentativa de localizar os sujeitos por meio da experiência de tais limites (DAS, 2020, p. 26).

Para isso, a autora indiana sugere que "o modo antropológico de conhecer o sujeito se define em termos das condições sob as quais se torna possível falar da experiência" (2020, p. 286). O texto produzido a partir da escuta antropológica, defende Das, está "sempre alerta para a violência onde quer que ocorra na trama da vida" e "recusa a cumplicidade com a violência ao se abrir à dor do outro" (2020, p. 280).

Tal posicionamento na forma de encarar a violência recusa a cumplicidade com o que Das denomina de "amnésia oficial". **O próprio ato de sentir a dor no corpo do outro, assim, se torna uma maneira de elaborar um conhecimento através da escrita etnográfica.**

Somente semanas depois de iniciada a pesquisa com ela consegui fazer uma entrevista gravada, a única durante toda a pesquisa de campo, na qual fiz perguntas mais objetivas sobre a filha morta. A entrevista, em um bar do centro do Rio de Janeiro, foi um raro momento em que eu e Maria conseguimos parar para conversar sem nenhuma pessoa recorrendo a ela, em uma manhã no mês de fevereiro de 2024, quando ainda não estava vendendo bebidas.

Naquele dia, ela demonstrou pela primeira vez o sentimento de injustiça que tinha com relação à impunidade do assassino. Foi ali que entendi que seu sentimento de injustiça tinha a ver não só com a morte da filha, mas com o silenciamento que ela era obrigada a manter sobre o espancamento.

Logo que chegamos ao bar onde conversaríamos, próximo ao depósito onde a família guarda os carrinhos de trabalho, ela apontou para uma escadaria e me disse que tinha sido ali que a filha fora espancada. “Eu ainda vou descobrir quem fez isso com a minha filha”, me disse quando saímos do bar, já na rua. No bar, ela falava baixinho sobre a filha, me pedindo para ser discreta porque havia um grupo de homens em outra mesa que poderia nos ouvir. Depois que saímos do bar, andamos e ela indicou que um rapaz que estava em um telhado de uma casa poderia ser o assassino. A revolta silenciosa de Maria também tinha a ver com o não reconhecimento de um assassinato, que, por extensão, não reconhecia a vida de sua filha.

Conforme Butler afirma, “a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa”, uma vez que “é exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver” e somente em condições nas quais a perda tem uma importância, o valor da vida aparece efetivamente (BUTLER, 2015, p. 32).

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude de uma vida (o fato é que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). (BUTLER, 2015, p.31).

Neste sentido, Butler explica que a precariedade é um aspecto do que é apreendido “no que está vivo” e que deveria haver uma maneira mais inclusiva e igualitária de reconhecer a precariedade e, assim, “tomar forma como políticas

sociais concretas no que diz respeito a questões como habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico” (2015, p. 30). A questão é que, paradoxalmente, a precariedade não pode ser adequadamente reconhecida. Pode ser apreendida, pressuposta por normas de reconhecimento, da mesma forma que pode ser rejeitada por essas normas, diz Butler.

A distribuição diferencial da condição de precariedade é uma questão material e perceptual, pois “aqueles cujas vidas não são consideradas” potencialmente lamentáveis, e por consequência, valiosas, são obrigados a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação dos direitos legais (BUTLER, 2015, p. 45) e da exposição diferenciada à violência e à morte. “Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é uma característica de todas as vidas...” (BUTLER, 2015, p. 46).

Para Efrem (2017), essa precariedade das vidas não se limita à ideia de uma potência universal para a morte, de que toda vida é frágil e, ao fim, morrível.

Trata-se de bem mais que isso. Corte profundo. A vida somente se faz apreensível diante das circunstâncias em que a sua perda adquire relevância. O valor da vida se dá à importância da perda. A vida é precária porque perdível, mas apenas é perdível se digna de luto. Em outras palavras, a perda precisa ser sentida. (EFREM, 2017)

Ao comentar o texto de Butler, Efrem (2017) interpreta que “conhecer uma vida e, portanto, sua precariedade, requer a inteligibilidade da vida, ou seja, sua localização em esquemas históricos gerais que estabelecem âmbitos do que é cognoscível”. Desta forma, diz ele, conflitos e relações sociais que forjam ou não corpos e vidas também forjam suas inteligibilidades.

Neste artigo, que trata da morte violenta de uma jovem e do luto coletivo em torno dessa morte, Efrem afirma que “os corpos e vidas das “vítimas” não são óbvios porque, a priori, não são obviamente choráveis, dignos de luto”. Precisariam ter legitimidade para supor um pranto ou luto generalizado, suas precariedades teriam que ser apreendidas.

Embora a moça seja “vítima” em um processo judicial, isso não é suficiente para que agentes do Estado procurem a adolescente, “sua ausência não conta, carece de relevância e, desse modo, não engendra aquela apreensão do sentido da perda”, diz Efrem (2017).

No caso da filha de Maria, uma usuária de crack, socialmente excluída, provavelmente, não contribuiu para elucidar as circunstâncias de sua morte pelo Estado, para além da relação de poder que o espancador, possivelmente ligado a alguma organização de tráfico de drogas, teria com Maria.

O que lhe foi possível fazer era, a cada aniversário da filha, homenageá-la em uma rede social, com a postagem de fotos. E, ainda, ao vestir uma camiseta estampada com a foto da filha sorrindo. O uso de camisetas com a imagem de uma pessoa assassinada por familiares e amigos é comum em manifestações que pedem por justiça, como as de mães de jovens assassinados em chacinas, crianças mortas por bala perdida em confrontos policiais em favelas ou em bairros pobres da região metropolitana da cidade. São comuns ainda nos velórios e enterros dessas pessoas. Nesse caso, Maria usou a camiseta de forma mais privada, era uma maneira de lembrar da vida matada da filha, mas era uma manifestação individual. Era o seu luto, ainda que incompleto por conta da não punição de quem a espancou. O sentimento de que a filha, por ser usuária de crack, seria “matável”, era um golpe para Maria.

Ao contrário do caso analisado por Efrem, em que houve a possibilidade de um pranteamento coletivo sobre a morte da adolescente, no caso da filha de Maria, o pranto era contido, muito particular e individual. Citando Veena Das (2007; 2011), Efrem (2017) diz que o gesto de narrar cotidianamente as violências e mortes possibilita reabitar um cotidiano devastado. Para Maria, essa narração era extremamente contida.

Talvez Maria, ao falar da filha para mim, mesmo que de forma fragmentada, e de sua tentativa de sempre ajudar os usuários de crack próximos, dentro de suas possibilidades, fosse a forma dela se refazer daquela violência. Como mantenho contato com ela, seja por telefone ou mensagens de texto, o assunto da perda da filha sempre retorna por iniciativa dela quando conversamos por telefone. Ela necessita falar e sabe que eu a ouço. Mesmo que não fale nada de diferente das vezes anteriores, é uma vivência do luto, um espaço que criamos para que ela fale sem nenhum tipo de julgamento externo.

A angústia de Maria tinha a ver com o não reconhecimento da vida da filha diante da impunidade do violentador e da falta de um processo judicial, conjugado a uma impossibilidade de reclamar da morte da filha na polícia devido ao poder do tráfico sobre sua atividade e, indo um pouco mais longe, sobre a

sua integridade física. Casos assim poderiam acabar em mais morte e não havia o que fazer senão silenciar.

Pouco se sabe das circunstâncias do espancamento. Maria tinha muita dor sobre o ocorrido e demonstrava uma revolta contida, mas muito forte, principalmente porque ninguém foi culpado nem punido.

Um episódio anterior à etnografia com Maria e família foi a morte por atropelamento de um camelô que era, até então, o principal interlocutor para realizar a pesquisa da tese. Este camelô, Francisco, estava voltando do trabalho, foi arrastado junto com o seu carrinho, internado no hospital e acabou por morrer. Além da violência em si do episódio, ocorreram novas violências, por parte do Estado, após o atropelamento: a polícia não fez o registro do caso e livrou, pelo menos momentos após o atropelamento, a mulher que atropelou Francisco. Depois, no hospital público, houve uma insistência para que ele não fosse classificado na ficha hospitalar como indigente.

A impressão que tive era que nem Maria nem Francisco tinham noção do que é correr riscos. Andavam com seus carrinhos na rua e muitas vezes tinham que atravessar vias mais movimentadas e de alta velocidade ou com muitos ônibus. Eles simplesmente iam, presumindo que o ônibus iria reduzir a velocidade ou parar. Era uma vida inteira no limite, de riscos o tempo todo. Risco com a polícia, com a Guarda Municipal, com a boca de fumo, com a falta de dinheiro, com as drogas sempre à espreita dos filhos e netos.

No meu primeiro contato com Maria, ela foi extremamente receptiva quando contei como cheguei a ela por conta do amigo Francisco. A lembrança de Francisco e o nosso luto compartilhado talvez tenham feito Maria confiar em mim e na pesquisa imediatamente. Nessa primeira conversa, contei a ela que naquela semana havia conversado com a coordenadora do Movimento Unidos dos Camelôs (MUCA), Maria de Lourdes do Carmo, conhecida como Maria dos Camelôs, que me relatou que não foi feito boletim de ocorrência sobre o atropelamento.

Segundo Maria dos Camelôs, a Polícia Militar liberou a mulher que atropelou Francisco depois que o seu marido chegou em um táxi e não registrou o atropelamento, sem fazer boletim de ocorrência. Maria dos Camelôs também me relatou que houve uma insistência por parte de representantes do MUCA

para que, na ficha de Francisco do hospital público onde ficou internado até morrer, ele fosse classificado como trabalhador autônomo e não como indigente.

A exigência tinha um aspecto prático: poderia garantir o seguro-acidente à família de Francisco, mas havia também um apelo por dignidade, de que “ele era um trabalhador”, um cidadão, como me disse a liderança do MUCA.

As duas mortes relatadas mostram a condição de quem é destituído de seus direitos e de sua cidadania, compelido a viver em “estado de exceção”. São as “vidas matáveis”, uma condição na qual a Justiça não existe, “na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Para o autor, as estruturas de poder criadas nos Estados geram a exclusão da proteção jurídica da vida daquelas pessoas que não se submetem à ordem do “poder soberano”, aquele que tem o poder de decidir sobre o estado de exceção. Nesses casos, a marginalidade associada aos personagens me parece ser o fator da exclusão.

Na reinterpretação da biopolítica de Foucault por Agamben, o soberano tem o poder de legislar sobre o caos e de decidir sobre a normalidade ou não da vida em sociedade, da vida política, e decide quem está dentro ou fora do próprio ordenamento jurídico. A vida, desse modo, passa a ser objeto de gerenciamento do Estado.

Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como objeto, mas como sujeito do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade (AGAMBEN, 2004, p. 17).

O caso da ficha hospitalar de Francisco remete a outro elemento recorrente na identidade do ambulante de forma geral. Eles se veem como trabalhadores em oposição à figura do bandido, reivindicam essa condição quando são confrontados pelas forças repressoras do Estado.

Quando ocorre algum tipo de conflito e “o segurança” da boca de fumo precisa intervir, os camelôs também reivindicam a condição de “trabalhador”, o

que é inclusive respeitado pelos próprios bandidos do tráfico de drogas. Invocam essa identidade também quando há algum tipo de repressão por parte das forças municipais, como afirmação de respeito em relação aos demais e aos seus direitos, em contraposição à vida nua que estão sujeitos a todo o momento.

Se nomear como trabalhador é uma forma de superar o estigma que ronda a figura do camelô e do preconceito social com quem leva a vida nas ruas. A condição de pobreza, a proximidade com a marginalidade dos usuários de drogas e moradores de rua se contrapõe ao projeto empresarial-estatal de "limpeza" da região do centro do Rio de Janeiro, que associa a desordem e a sujeira (DOUGLAS, 1976) aos camelôs e à população pobre que ali reside e trabalha, com ecos históricos da escravidão e das formas de eliminação do passado, como a demolição dos cortiços instalados na região. Esta nomeação de trabalhador frequentemente invocada é uma forma de desafiar a construção social de marginalidade sobre este grupo.

Embora sejam trabalhadores informais e pobres, não são criminosos. Essa é uma diferenciação bastante marcada nas falas dos ambulantes, mesmo que eles lidem com os bandidos por força de circunstâncias que não podem evitar ou convivam com ex-presidiários e saibam que alguns camelôs fazem um pequeno tráfico de drogas.

Dos anos 1980 para cá, nesses quarenta anos, o sentido da oposição entre trabalhadores e bandidos nos termos de Zaluar (1994) mudou. Se, por um lado, a invocação do termo trabalhador para se opor ao bandido é válida, há brechas. Essa oposição ao termo bandido não é total. Alguns ambulantes já se envolveram com o tráfico no passado, outros fazem pequenas vendas comprando da boca de fumo local para vender a pessoas que procuram ilícitos no local de venda das bebidas.

No entanto, os camelôs que fazem um pequeno tráfico, uma minoria, não se consideram bandidos. Este ambulante não se vê fazendo parte da bandidagem, não se utiliza da força armada, apenas ganha um dinheiro a mais sem ir contra as regras do tráfico, o poder local. Não concorre com o grupo armado, usa o conhecimento que tem do território para fazer chegar a droga a um cliente que evita ir até a boca de fumo. A ilegalidade do tráfico se misturou à informalidade dos camelôs. Ou mais, a força política territorial do tráfico se estendeu para a área de venda dos camelôs, no asfalto. E diante de tantas

barreiras e coações, entre a repressão estatal e a ameaça armada do tráfico de drogas que controla alguns pontos de venda dos ambulantes, fazer um pequeno tráfico dentro da cadeia de comercialização do grupo que também lhes dá proteção nos referidos locais de venda, é uma possibilidade de obter mais um pouco de recurso financeiro. Aqui, a crítica moral aos "bandidos" por parte dos camelôs se esmaece. No seu entender, estão seguindo as regras de quem manda ali, não há contradição moral em realizar um pequeno tráfico.

Apesar de tantas adversidades e violências, dor e luto, Maria seguia em frente e com uma dignidade rara de se ver. Maria se orgulhava do que construiu para si e sua família, de um trabalho que a retirou da miséria. De fato, ela transitava nas redes sociais que produziu entre apoios, ameaças e pressões, entre muitas demandas de sua família e do trabalho, entre problemas variados de saúde e arbitrariedades diversas. Sua prática diária de sobreviver e existir constituía, assim, um agir político (DAS, 2015; AGIER, 2015).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2015. Ed. UFRJ, p. 483-498, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 37, p. 9-41, 2011. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645006>.

DAS, Veena. **Vida e Palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Ed. Unifesp, 2020.

DAS, Veena; RANDERIA, Shalini. Politics of the Urban Poor: Aesthetics, Ethics, Volatility, Precarity: An Introduction to Supplement 11. **Current Anthropology**, Chicago, v. 56: supl. 11, oct. 2015, p. S3-S14. DOI: <https://doi.org/10.1086/682353>.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

EFREM FILHO, Roberto. Dossiê conservadorismo, direitos, moralidades e violência a reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 50, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500007>.

HIRATA, Daniel. Comércio ambulante no Rio de Janeiro e em São Paulo: grupos de poder e instrumentos contemporâneos de governo. In. BIRMAN, P.; LEITE, M.; MACHADO, C; CARNEIRO, S. (orgs). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes**: ordens e resistências. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.

MISSE, Michel. **Crime e violência no Brasil contemporâneo**: estudos de sociologia do crime e da violência urbana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. Paginação irregular.

ORTEGA, Francisco. Reabitar la cotidianidad. In: **Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad**. ORTEGA, F.A. (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008, p. 15-69.

PIEROBON, Camila. **Tempos que duram, lutas que não acabam**: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

RUI, Taniele. **Nas tramas do crack**: etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. Versão online Kindle.

VIANNA, Adriana. Desassossego: palavras, tempos e relações em um percurso etnográfico. **EXILIUM** Revista de Estudos da Contemporaneidade, v. 3, n. 5, p. 69-95, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/14655>.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta** – as organizações populares e o significado da pobreza. 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.