ANPEGE

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia

SEÇÃO TEMÁTICA

Estudos Críticos de TURISMO, TERRITÓRIO E AUTODETERMINAÇÃO

REVISTA DA ANPEGE

ISSN 1679-768X

VOLUME 19

N. 40 (2023)

30 ANOS ANPEGE

DOI: 10.5418/RA2023.V19I40.17883

REVISTA DA ANPEGE | v. 19 nº. 40 (2023) | e-issn: 1679-768x

LAZER E A CRIMINALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA: DO CORPO AOS ESPAÇOS PÚBLICOS E PRIVADOS

Leisure and the criminalization of existence: from the body to public and private spaces

El ocio y la criminalización de la existencia: del cuerpo a los espacios públicos y privados

ALAN FABER DO NASCIMENTO
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

THIAGO SEBASTIANO DE MELO
Universidade de Brasília (UnB)

Se gostam da minha cultura, por que me odeiam?
Bacu Exu dos Blues

Resumo: O objetivo do texto é trazer elementos da história do país que contribuam para sinalizar que a barbárie e a frugalidade com que são tratadas as vidas negras atualmente encontram sua gênese no apagamento histórico do tratamento dispensado às dimensões lúdico-religiosas, que sempre encerraram as possibilidades existenciais desta população, do seu corpo aos espaços públicos e privados. Para tanto, realizamos uma revisão bibliográfica de caráter exploratório, visando alinhavar o entendimento do turismo como fenômeno social multiescalar e multidimensional, que comporta a dimensão do lazer e sua relação dialógica em diferentes escalas, com aspectos históricos da violência no universo lúdico-religioso que constitui a arqueologia do racismo estrutural revelado nas experiências de lazer.

Palavras-chave: Lazer. Território. Existência. Racismo Estrutural.

Abstract: The objective of the text is to bring elements from the country's history that contribute to signaling that the barbarism and frugality with which black lives are currently treated find their genesis in the historical erasure of the treatment given to the ludic-religious dimensions, which have always closed the existential possibilities of this population, from their bodies to public and private spaces. To this end, we carried out an exploratory bibliographic review, aiming to align the understanding of tourism as a multiscalar and multidimensional social phenomenon, which includes the dimension of leisure and its dialogic relationship at different scales, with historical aspects of violence in the ludic-religious universe that constitutes the archeology of structural racism revealed in leisure experiences.

Keywords: Leisure. Territory. Existence. Structural Racism.

Resumen: El objetivo del texto es traer elementos de la historia del país que contribuyan a señalar que la barbarie y la frugalidad con que actualmente se trata la vida de los negros encuentra su génesis en el borrado histórico del tratamiento dado a las dimensiones lúdico-religiosas, que siempre han cerró las posibilidades existenciales de esta población, desde sus cuerpos hasta los espacios públicos y privados. Para ello, realizamos una revisión bibliográfica exploratoria, con el objetivo de alinear la comprensión del turismo como un fenómeno social multiescalar y multidimensional, que incluye la dimensión del ocio y su relación dialógica a diferentes escalas, con aspectos históricos de la violencia en el ámbito lúdico. universo religioso que constituye la arqueología del racismo estructural revelado en las experiencias de ocio.

Palabras-clave: Ocio. Territorio. Existencia. Racismo Estructural.

INTRODUÇÃO

O que prometia o futuro do trabalho séculos atrás? O que promete atualmente? Sem adentrar a seara das definições de lazer e tempo livre, parece impossível, entretanto, conceber o lazer completamente desvinculado do mundo do trabalho. Isso porque a própria estrutura social que lhe suporta abriga as possibilidades de lazer. É, portanto, quase óbvio (e talvez aqui o óbvio precise ser dito) que as morfologias do trabalho impõem e imporão as condições de acesso e modalidades de lazer à classe trabalhadora.

O que há de moderno no debate sobre a redução da jornada de trabalho? Já no final do século XVIII, como observou Paul Lafargue, em *O direito à preguiça*, esse debate estava posto (Lafargue, 2022). Naquele momento do processo produtivo, os sintomas da precarização do trabalho e do desemprego estrutural estavam presentes. Agora, diante de profunda crise, a reorganização produtiva do capitalismo contemporâneo joga luzes uma vez mais nessa problemática. Certamente, há ganho para quem trabalha, ainda que a própria estrutura das ocupações aventadas para esta redução seja propícia a novas formas de controle do trabalho, que naquele momento não estavam dadas. Não sendo, portanto, uma novidade, além de se perguntar o porquê de florescer novamente este debate, é premente compreender em que medida ele incorpora condições para plena satisfação pessoal de quem trabalha, e nesse particular o lazer se apresenta como atividade singular (fora das suas mediações de valor mercadoria). Mais: é preciso traçar o perfil de quem trabalha nestas ocupações. Isso porque para grande parte da classe trabalhadora as medidas contratendenciais, bem expostas por Karl Marx no livro 3 *d'O Capital*, são a tônica para que se garantam as taxas de mais-valor (Marx, 2008).

O que aparece nesse cenário são cenas de um filme de terror que se repetem incessantemente. Algumas existências estão historicamente suscetíveis à desumanização, inclusive com apoio da religião. Se a Igreja Católica foi decisiva para normalizar e "perdoar" a escravização da população negra no passado (Silva, 2009), a bancada evangélica é atualmente, no país, agente central da negação de direitos humanos e (tentativas mais ou menos bem sucedidas de) retiradas de direitos constitucionais para a diversidade existencial que se afasta do sujeito referencial do processo modernizador ocidental (homem-cis-hétero-branco-cristão-economicamente realizado) (Melo, 2018).

O verso do artista negro e baiano Bacu Exu do Blues que serve de epígrafe tem o mérito de sintetizar o estado da arte da condição da população negra num país maculado por longa jornada escravocrata e que nunca passou a limpo tal história. Ela se entranha no imaginário coletivo, no senso comum, como valor, como princípio ético e moral. Criou um *ethos*, como aponta Moura (2020). Não à toa, ao mesmo tempo que vemos alvorecer novamente empresas modernas, notadamente as chamadas *startups*, falando sobre redução da jornada de trabalho em horas e dias da semana, assistimos estarrecidos, depois de um período de aparelhamento e sucateamento das instâncias fiscalizadoras, ao aumento dos resgates de trabalhadores e trabalhadoras em condições análogas ao trabalho escravizado. Tais sujeitos têm geografias, classe e raça/etnia bem definidas nessa sociedade. Seus corpos e existências amalgamam o racismo estrutural presente no país que cresce sob o mito da democracia racial. O país ama, hoje, a cultura negra mercantilizada, mas segue odiando a população negra, ainda refém da barbárie escravocrata.

O caso de trabalhadores baianos resgatados na cadeia produtiva do vinho em Bento Gonçalves, no Rio Grande do Sul, é emblemático, uma vez que, diferentemente de grande parte das cadeias produtivas flagradas utilizando desse expediente ilegal e antiético, está diretamente relacionado com atividades turísticas; e, portanto, também de lazer. Os desdobramentos do resgate são tão perversos e reveladores do *ethos* que paira nessa sociabilidade capitalista tupiniquim quanto o próprio resgate. Da ofensa ao

povo baiano (que de uma só monta põe a nu a geopolítica nacional do lazer e do trabalho e o racismo quase sempre velado) por parte de um ex-vereador de Caxias do Sul, que teve o mandato cassado por seu discurso preconceituoso na tribuna, às notas das entidades representativas e das próprias empresas envolvidas, passando pela distinção entre trabalhadores baianos e do próprio estado em termos de castigos físicos, o exposto não deixa margem para dúvidas quanto à conexão entre a detração do direito à vida digna para uma parcela da população e a oferta de serviços e experiências de lazer para outra (pequena) parcela, dado que a importância da cadeia do vinho e o próprio enoturismo foram diversas vezes referidos como vetores de desenvolvimento local, regional e nacional, sinalizando assim que, por sua importância, não cabem severas punições e retaliações ao uso dessa prática abominável em todos os sentidos.

Situações como essa, infelizmente recorrentes, e que, tudo indica, não são mais conhecidas por falta de equipes de fiscalização e suporte do Estado – além das conhecidas ameaças e da falta de cooperação das empresas – inscrevem o Brasil num lugar peculiar na divisão internacional do trabalho e sua geopolítica de reprodução ampliada do capital, para a qual o turismo, fenômeno cuja constituição comporta o lazer como uma de suas dimensões, concorre cada dia mais centralmente.

Se em outros países, notadamente os de capitalismo central do hemisfério norte, a prática é exportar processos produtivos que demandam intensa precarização do trabalho e degradação ambiental, protegendo ao mesmo tempo seus bens comuns (água, ar, solo, subsolo, fauna e flora) e sua população, no Brasil temos um fenômeno muito característico: ao mesmo tempo que se importam empresas que degradam o ambiente e precarizam o trabalho, também exportamos o modelo de agronegócio que é o ápice do capitalismo à brasileira e profundamente antagônico com as pretensões de um turismo comprometido com o ambiente, os seres humanos, sua dignidade e, portanto, seus territórios de vida (Melo, Oliveira, Barbosa, 2018).

Voltado para obtenção de grandes lucros imediatos, cada vez mais concentrados nas mãos de uma ínfima parte da sociedade, em que medida esse projeto de sociedade pode comportar experiências de lazer que se distanciem desse racismo estrutural que sustenta a história do país? De que modo a existência da população negra pode deixar de ser, de um lado, convertida em artigo turístico (sua culinária, suas músicas, suas danças, seus artesanatos, seus corpos hipersexualizados), e, de outro, relegada ao mais baixo nível da precarização do trabalho e da desumanização?

O objetivo do texto é trazer elementos da história do país que contribuam para sinalizar que a barbárie e a frugalidade com que são tratadas as vidas negras atualmente encontram sua gênese no apagamento histórico do tratamento dispensado às dimensões lúdico-religiosas, que sempre encerraram as possibilidades existenciais desta população, do seu corpo aos espaços públicos e privados.

Para tanto, realizamos uma revisão bibliográfica de caráter exploratório, visando alinhavar o entendimento do turismo como fenômeno social multiescalar e multidimensional, que comporta a dimensão do lazer e sua relação dialógica em diferentes escalas,

com aspectos históricos da violência no universo lúdico-religioso que constitui a arqueologia do racismo estrutural revelado nas experiências de lazer.

ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS DA VIOLÊNCIA NO UNIVERSO LÚDICO RELIGIOSO

São várias as indicações históricas de que a violência contra a população negra longe de se limitar ao transporte transatlântico nos tumbeiros, ou ao eito na fazenda, ou às atividades urbanas e domésticas, englobava todas as esferas da vida do cativo, sobretudo nos momentos em que se divertia. Afinal, como demonstra Challoub (2012), o divertimento do cativo se convertia num espaço-tempo social singular que fazia dele "pessoa" ante sua condição de coisa, de semovente. O negro só era uma "pessoa" quando atentava contra seu senhor e, sobretudo, contra a ordem e a moral pública – leia-se, quando se divertia. O que o levava a ser julgado pela justiça dos homens.

Acima de qualquer coisa, os divertimentos dos negros aviltavam a moralidade estabelecida. Um exemplo paradigmático é a chamada brincadeira do entrudo. Embora fosse praticado tanto pela elite branca quanto pelas classes populares, o entrudo era objeto de ação policial quando praticado ao ar livre, nas ruas, praças e chafarizes. Essa brincadeira carnavalesca, marcada pelo exagero, em que os brincantes atiravam uns contra outros até comida, e isso numa sociedade marcada pela carestia, era uma espécie de preâmbulo para o comedimento que viria com a quaresma (Del Priore, 2000).

Como se disse, o entrudo era jogado pelos diversos segmentos sociais do Brasil Colônia, inclusive pela família real portuguesa, sediada na cidade do Rio de Janeiro, já nos tempos do Brasil-Império (Soihet, 1998). Há indicações históricas de que o entrudo fosse praticado na quase totalidade do território colonial, das regiões sulinas ao nordeste, da província de Santa Catarina a da Bahia (Pereira, 2004). E não deixa de ser interessante que uma brincadeira com tal globalidade no passado tenha praticamente sumido da memória social. Decerto, isso tem a ver com a quantidade de legislações provinciais e municipais que, perdurando até a virada do XIX para o XX, criminalizaram essa brincadeira.

A título de ilustração, na província de Minas Gerais, ao largo do século XIX, Araujo (2008) identificou um conjunto de 88 posturas municipais que proibiam o entrudo. E, desse total, 18 posturas previam a prisão para quem entrudasse, a exemplo das posturas das cidades de Barbacena e de Itajubá, nas quais o encarceramento podia chegar a oito dias. Ademais, do quantitativo das posturas investigadas, apenas uma, a de Conceição, previa licença para a brincadeira, contanto que com limões artificiais ou água limpa e somente nos três dias apropriado, o que, decerto, não era uma opção para os cativos e libertos, mas sim para o entrudo jogado nos salões e palacetes, o chamado entrudo privado, doméstico.

Assim, o entrudo nada mais repercutia que a essência da sociedade escravocrata brasileira, profundamente hierarquizada, que, apesar da proximidade física da casa-grande e da senzala, ritualizava sistematicamente os lugares e os limites que o negro

deveria ocupar, o que não significa, no entanto, completa submissão ao sistema, já que, pelo e no entrudo, os negros cativos encontravam um momento propício para rir e satirizar os brancos, isto é, para inverter os sinais da ordem escravocrata (Cunha, 2001).

A bem da verdade, não só no entrudo, mas nas diversas manifestações do divertimento do cativo observa-se resistência. É que os cativos souberam muito bem aproveitar as oportunidades de relaxamento do controle senhorial para atos de subversão – e até mesmo para a insurgência. Note-se que a astúcia escrava alcançava festividades paradigmáticas do cristianismo, como a Semana Santa e as festas natalinas (Dias, 2011). Afinal, o ajuntamento de pessoas, a possibilidade de anonimato numa sociedade hierarquizada, o represamento da violência e da miséria da sociedade colonial, tudo isso era uma oportunidade para ameaçar o *status quo* vigente (Del Priore, 2000).

A abolição da escravatura não alterou esse passado histórico de repressão contra o universo lúdico-religioso do negro. Pelo contrário. Até mesmo pelas condições como o escravismo ocorreu no Brasil, de forma generalizada, praticamente abrangendo os diversos setores e ciclos econômicos, e presente tanto nos meios rurais quanto nas cidades, de que o cativo por ganho, aquele circulava pelas cidades a mando do senhor para desempenhar funções e atividades de seu interesse, ou mesmo um trabalho cujos rendimentos o cativo com ele tinha que partilhar Isso implicou em um maior controle sobre os tempos e espaços sociais do negro liberto.

Tanto é que o 14 de maio de 1888, no discurso patronal, longe de ter sido celebrado, ficou marcado mais por uma advertência sobre o que estava por vir. Não foram poucos os jornais da época, das diversas províncias, mesmo as mais afastadas da até então hegemônica economia cafeeira escravista, que logo se adiantaram para advertir contra os perigos da ociosidade, da vagabundagem. Note-se, por exemplo, o *Diário do Maranhão*, que cobrava um programa governamental repressivo contra os recém-libertados do cativeiro:

> Centenas de indivíduos sem ofício, e que terão horror ao trabalho, entregando-se por isso a toda sorte de vícios, precisam ficar sob um rigoroso regime policial para assim poderem ser mais tarde aproveitados, criando-se colônias, para os quais vigore uma lei, como a que foi adotada na França, recolhendo a estabelecimentos especiais os vagabundos, sujeitando-os à aprendizagem de um ofício, ou da agronomia, para que mais tarde o país utilize bons e úteis cidadãos. Assim se praticou nos Estados Unidos depois da emancipação (*Diário do Maranhão apud* Da Silva, 2017, p. 21).

Sob a genérica categoria de “vagabundagem”, foi inscrita a capoeira, por exemplo. Pior ainda, a capoeira foi tipificada criminalmente. E, assim, o Código Penal de 1890, em seu artigo 402 do Livro III das Contravenções em Espécie, capítulo XIII, *Dos Vadios e Capoeira*, estabelecia que a capoeiragem deveria ser reprimida pela polícia, deixando claro a quem o novo regime, A República, mirava quando falava em superar o atraso colonial pela modernização da sociedade. Daí o erro de interpretar a instalação do moderno no Brasil como um processo de mera repetição do que ocorrera em outros quadros históricos e geográficos. Aqui, a modernidade sobreveio sobretudo com base e estruturada

pela violência e pela discriminação racial. E, decerto, a bandeira do progresso foi hasteada estocando o chão social de homens e mulheres negras.

No caso da capoeira, pode-se até contra-argumentar que não eram apenas negros os presos pela polícia. Há indicações na historiografia de que brancos pobres também o eram. Soares (1999), por exemplo, observou a participação do imigrante português nas maltas de capoeira a partir dos anos 1860, no que pode ser visto como a passagem de uma capoeira marcadamente escrava e negra para uma mais mesclada. A vulnerabilidade social dos recém-chegados ao país, o recrutamento de negros e mestiços durante a Guerra do Paraguai e tradições culturais ligadas à boemia fadista em Portugal certamente ajudam a entender essa transmutação da capoeira.

Mas não se pode iludir com o discurso da mestiçagem e do hibridismo cultural, tão arraigado no imaginário social brasileiro, a ponto de ter se convertido numa espécie de mito de origem do país (Skidmore, 2001). Hão que se considerar os dados estatísticos, porque, nesse tocante, os números, ainda que escassos e pouco sistematizados, não autorizam relativizar a dimensão racial da repressão contra a prática da capoeira[1]. Veja-se, por exemplo, que, em 1881, segundo registros da Casa de Detenção do Rio de Janeiro, não obstante a tendência ao trabalho livre, 40% dos “capoeiras” presos ainda eram escravos. E, em 1890, de um total de 300 presos por capoeiragem na cidade do Rio de Janeiro, 34,1% eram brancos, ao passo que 27, 9% eram pardos, 26,5% pretos, 6,6% morenos e 4% fulos (Pires, 1996). Ademais, hão que se levar em conta a população negra que compunha a população da capital do Brasil, que segundo o censo de 1872 perfazia 44% do total (Challoub, 1990), e o fato de a capoeira ser considerada uma contravenção penal, categoria ambígua que permitia que a autoridade policial se sentisse livre para considerar qualquer prática sob o registro de capoeiragem, o que ajuda a explicar por que 60% das prisões realizadas nesse ano de 1890 eram motivadas, sublinhe-se, por contravenções (Carvalho, 201 0).

Em essência, a repressão republicana se ocupava, sistematicamente, da capoeira porque a prática desafia a ideologia congratulatória do progresso. As propaladas reformas modernizantes se revelavam para as classes populares como um projeto deliberado de exclusão social e marginalização racial. A Revolta da Vacina, por exemplo, não foi provocada apenas pelas péssimas condições de vida da população de baixa renda. Expressa, antes, todo um somatório de desilusões e sofrimentos que veio a lume após um longo período de maturação. E, nesse contexto, a capoeira canalizou a indignação de parte de jovens e homens explorados. Os capoeiristas eram um vetor social de enfrentamento à ordem social vigente (Dias, 2011. Mais precisamente,

> as maltas espalhavam-se pelo espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, apropriando-se simbolicamente do mesmo e impondo-lhe uma

1 Trata-se de uma referência à pouca produção de dados produzidos pelo Estado Brasileiro acerca das relações raciais no país. Sob o discurso de que o problema racial era um assunto alheio à realidade nacional, levou-se tempo para que os levantamentos censitários incorporassem a variável raça, o que somente começou a ser feito de maneira mais sistematizada a partir da PNAD de 1972. Na ausência de dados sobre a real situação do negro no país, tornou-se mais fácil sustentar ideologicamente o argumento da democracia racial brasileira (Skidmore, 2001).

> outra lógica de ocupação, o que conferia às capoeiras um poder e uma autonomia que iam contra os pressupostos básicos da hierarquia escravista (Reis, 1994, p. 224).

A isso se somam, também, as ideologias do embranquecimento da população brasileira. O chamado racismo científico, já em começo de declínio na Europa, aportou no debate científico no Brasil, coincidindo justamente com o fim do escravismo (Ortiz, 1994). A título de ilustração, em 1911 o médico João Batista Lacerda, financiado pelo governo brasileiro, apresentou no I Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, a ideia de que em um século, e após três gerações, a população brasileira, em razão da miscigenação potencializada pela política de imigração europeia, seria toda branca (Schwarcz, 2011).

Ato contínuo, a capoeira será considerada como uma "doença moral" que atentava contra a civilização almejada pelas elites. Na condição de antípoda da civilidade, o imaginário social em torno da capoeira será marcado pelo medo dos "outros". E, dessa dualidade, serão representados na imprensa, nos meios acadêmicos, pelas chefias de polícia, no senso comum, como o "terror da população pacífica"; ou a "perturbação contínua à tranquilidade e sossegos públicos", ou, ainda, como "nuvens de capoeiras que alarmam a população" ou que a "lançam em pânico", ou até mesmo de "veneradores de Siva", numa alusão aos povos hindus e judeus, tidos como infiéis, o que recuperava o argumento católico que tinha justificado a escravização do negro no Brasil colonial (Reis, 1994, p. 230).

O que chama a atenção é que, mesmo quando a capoeira se tornou um dos fundamentos da identidade nacional brasileira, e isso quando as teorias raciais perderam o vigor perante as teses antropológicas da aculturação e da miscigenação cultural, de que o sociólogo Gilberto Freyre é um expoente, ao que tudo indica, a prática, que passou a ser vista como uma "ginástica nacional", continuou a ser, no vivido da população negra, reprimida pelo Estado. Tomando como referência a cidade de São Paulo, por exemplo, em 1934, foram efetuadas pela Delegacia de Repressão à Vadiagem 916 detenções por vadiagem; em 1935, 1.363; em 1936, 1242; e, em 1939, 1520. Entre 1934 e 1939, enquanto a população da cidade apresentava um crescimento de 50%, o número de detenções por vadiagem aumentou em 60% (Teixeira; Salla; Marinho, 2016).

Figura 1 – Informe do jornal maranhense *Pacotilha* sobre pessoas presas na capital São Luís por "capoeiragem"



Na policia e nas ruas

O «PERÚ» NAS GRADES

O agente Lopes «unhou» hontem o conhecido larapio Marcello Mello, vulgo «Perú», que roubou umas madeiras do sitio Primavera, de propriedade do dr. Waldemar Britto.

A FREQUENCIA DO S. JOÃO

Foram presos: Cyro Soeiro e Waldemar Saraiva, por gatunagem; Manoel Pereira Nunes e Custodio Rocha, por capoeiragem; Joaquim da Silva Maya, Waldemar Vieira Cabral, por «canniographia».

Fonte: Jornal *Pacotilha* (*apud* Nunes, 2019, p. 111).

Ainda que em declínio, a ideologia do branqueamento ainda se fez presente contra mais um elemento lúdico da população negra. Foi durante o primeiro governo de Getúlio Vargas que, em 1932, o Estado brasileiro proibiu definitivamente o fabrico e o uso da maconha, incluindo-a na lista de substâncias proscritas, por meio do decreto 20.932. Mais do que fundamentado numa comprovação científica, já que ainda se permitia a utilização da erva para fins terapêuticos, o argumento, paradoxalmente endossado pela classe médica do período, era de que a maconha estava associada à criminalidade, a degenerescência e a todo tipo de comportamento e condutas desviantes (Saad, 2019).

É interessante observar que, embora cultivada milenarmente, o discurso persecutório à *Cannabis Sativa L.* se situa num tempo mais recente. No Brasil, o início disso coincide com o abolicionismo. O que se explica pelo fato de que a maconha, popularmente conhecida por *pito de Pango*, estar vinculada a prática culturais, terapêuticas, ritualísticas e lúdica dos negros. O primeiro diploma proibindo a maconha, uma postura municipal da cidade do Rio de Janeiro, datado de 1830, não deixa margem a dúvidas a quem ele se dirigia, já que o documento faz uma clara alusão a figura do escravo, decerto traduzindo em lei o que se ouvia no senso comum, que "maconha em pito faz negro sem vergonha" (Saad, 2019, p. 17).

A favor da natureza racial da repressão à maconha, vale lembrar que, ainda na época do Nordeste açucareiro, enquanto o tabaco era fumado pela aristocracia latifundiária,

a maconha era usada pelos cativos (Freire, 2006). Por seu turno, os aquilombados de Palmeiras faziam da erva um meio material de sustento, ao passo que, nos momentos de tristeza, de recordar da terra natal, "os negros tinham ali à mão a liamba, de cuja inflorescência retiravam a maconha, que pitavam por um cachimbo de barro montado sobre um longo canudo de taquari atravessando uma cabaça de água onde o fumo esfriava" (Barros, 2019, n. p.).

Figura 2 – Reportagem de *O Globo* se referindo à maconha como o "veneno Africano"



O VENENO AFRICANO

ESTÁ SENDO VENDIDA NO RIO, UMA PLANTA DIABOLICA, QUE LEVA AO SONHO, — Á LOUCURA E Á MORTE —

Como foi descoberto na Casa de Correcção um fumador de "diamba" — O uso da "maconha" entre os presos militares — As allucinações — de um recluso —

Uma descoberta que acaba de ser feita na Casa de Correcção vem de pôr em fóco, de maneira sensacional, entorpecente terribilissimo, de effeitos tão nocivos como os do opio e da cocaina. Trata-se de uma planta que, trazida para o Brasil pelos africanos é cultivada no norte do nosso paiz, apparece, agora, em pleno mercado, no Rio, ao alcance dos toxicomanos.

O GLOBO, ao colher dados scientificos para offerecer, em primeira mão, uma reportagem completissima sobre o palpitante assumpto, teve occasião de verificar o espanto com que os estudiosos da materia receberam a nossa revelação.

CASA DE CORRECÇÃO

Fonte: *O Globo*, 1956 (*apud* Elias; Oliveira; Barbosa, 2020, p. 72).

À diferença da maconha, e de certo modo em analogia ao que se fez com a capoeira, não se pode deixar de mencionar, ainda, o samba. Afinal, o samba foi plasmado na cultura do terreiro, no seio das casas de matronas negras, das "pequenas Áfricas", como a de Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata, em que se cantavam e compunham coletivamente os sambas, e esses eram benzidos segundo os ritos do candomblé (Soheit, 1998). Tratava-se de uma época em que, nas palavras de Cartola, o samba e a macumba cariocas eram a mesma coisa (Silva, 1998).

Nessa condição, no Rio de Janeiro da Primeira República, um sujeito, sobretudo se negro, que fosse achado na rua carregando um pandeiro podia ir parar na prisão. E ainda que a roda de samba não fosse criminalmente tipificada como a capoeira, o sambista que fosse flagrado em uma aglomeração, com um instrumento debaixo do braço, ou até apenas apresentando calos nos dedos, era detido sob a justificativa genérica da vadiagem (Paranhos, 2005). Na prática, bastava que fossem achados na rua tocando pandeiros para que se praticasse contra os sambistas toda sorte de arbitrariedade, de espancamentos a prisões (Vidilli, 2017).

A esse propósito, vale citar o caso que se passou com João da Baiana, narrado em *Uma História do Samba*, biografia do sambista escrita por Lira Neto. Nesse episódio, ocorrido no início do século XX, enquanto caminhava para uma roda de samba da

qual fazia parte, o sambista foi abordado pela polícia e teve o seu pandeiro apreendido. Ocorre que João da Baiana tinha um admirador importante do alto escalão da política republicana, o senador João Gomes Pinheiro Machado. Sabendo disso, o parlamentar escreveu uma dedicatória assinada no novo pandeiro do sambista, no qual se lia: "A minha admiração, João da Baiana, assinado Senador Pinheiro Machado". E a partir de então, quando parado por policiais, o João da Baiana mostrava o instrumento com essa assinatura, o que funcionava como um salvo-conduto (Neto, 2017).

Além de ilustrar a repressão contra o samba, esse episódio ecoa a tese segundo a qual a transformação do samba num produto musical nacional ocorreu pela circularidade entre a cultura popular e a cultura erudita. Apoiando-se em Viana (2008), *grosso modo*, o argumento é que a transformação do samba ocorreu como fruto de um intercâmbio entre representantes da cultura popular e setores interessados em construir a identidade nacional brasileira, num momento em que se debate estava entranhado na mentalidade da época, sobretudo de intelectuais, que exerciam o papel de mediadores simbólicos no sentido de aglutinar a heterogeneidade do popular, formado por intensa troca cultural, na univocidade do nacional:

> Pretendo mostrar como a transformação do samba em música nacional não foi um acontecimento repentino, indo da repressão à louvação em menos de uma década, mas sim o coroamento de uma tradição secular de contatos entre vários grupos sociais na tentativa de inventar a identidade e a cultura popular brasileiras (...). Portanto, a transformação do samba em música nacional nunca será entendida, aqui, uma descoberta de nossas verdadeiras raízes antes escondidas, ou tapadas, pela repressão, mas sim como o processo de invenção e valorização dessa autenticidade do sambista (Viana, 2008, p. 34-35).

Esse tipo de leitura que privilegia "as relações exteriores" que formaram e moldaram o desenvolvimento do samba, malgrado não pretender iludir a repressão contra o universo lúdico-religioso do negro, acaba desconsiderando, no entanto, a função estrutural da expropriação do tradicional pelo moderno, notadamente num momento histórico de formação das indústrias culturais do capitalismo brasileiro (Nascimento, 2020).

Decerto, a repressão contra o samba e os espaços comunitários onde a música era produzida, caso dos terreiros, se explicava pelo fato da necessidade de submeter os tempos e os espaços sociais à lógica produtivista da indústria. Exemplo disso era a censura às letras de samba contra o trabalho industrial, principalmente durante a era Vargas, quando da instalação do regime autoritário do Estado Novo em 1937[2]. Ou a necessidade de o samba radiodifundido abandonar o improviso, personificado na figura do versejador, aspecto que ligava o ritmo ao universo tradicional do candomblé, para que a música adotasse uma letra fixa e um tempo cronometrado (Soheit, 1998). Ou ainda, o controle paternalista do Estado sobre os desfiles das escolas de samba, com suas regras

2 Ilustrativo disso é o samba *O bonde de São Januário*, composto por Wilson Batista e Ataulfo Alves e gravado na voz de Ciro Monteiro em 1940. Em razão da censura exercida pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), órgão de censura estadonovista, a letra da música original foi supostamente trocada. Assim, conta-se que onde se lia "quem trabalha não tem razão" passou-se para "quem trabalha é que tem razão", e onde se lia "o bonde de São Januário leva mais um otário" trocou-se por "o bonde de São de Januário leva mais um operário" (Soheit, 1998).

e regulamentos, que, em última análise, serviam para conter as massas populares nas ruas da cidade e, consequentemente, transformá-los num produto turístico – o que não se operou sem tensões e reações, haja vista a redação da "Carta do Samba", em 1962, sob a coordenação do escritor Edison Carneiro. A redação dessa carta foi uma tentativa de impor limites ao que se percebia cada vez mais como uma descaracterização do samba, provocada pela pressão "dos empresários, da classe média "canibalizadora", das secretarias (municipal e estadual) e das empresas de turismo (Carvalho, 2010, p. 62).

Assim, repressão ao universo lúdico-religioso do negro catalisará a emergência do lazer-mercadoria, num processo cujo ápice tomará lugar na ditadura militar – basta lembrar as tentativas de disciplinar a festa do carnaval na cidade de São Paulo, em 1967, durante a gestão municipal de José Vicente Faria Lima, com a repressão aos blocos de rua e o confinamento da festa na rua São João, na ausência do futuro sambódromo do Anhembi – e se estende até os dias de hoje, caso da censura aos blocos de carnaval de rua na cidade do Rio de Janeiro, em 2014, pela então gestão do prefeito Eduardo Paes, que motivou o bloco da carmelitas a protestar trocando o nome da marchinha "Black boc, vem samba" para "Black Bloc, alto lá", e da dificuldade de se conseguir alvarás para rodas de samba, durante a recém-acabada gestão do prefeito Marcelo Crivela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência contra o universo lúdico-religioso do negro no Brasil é fenômeno social de longa data. Pode-se dizer, inclusive, que essa violência estruturou a formação histórica e social brasileira, pois ela se acha desde os tempos do Brasil Colônia, quando o divertir-se do cativo ou do liberto estava inscrito em práticas rurais próprias do mundo da tradição, ao momento em que se concebem os chamados lazeres modernos, fruto das transformações geradas pelo desenvolvimento do capitalista urbano-industrial, e cujo objetivo, em parte, era o controle social sobre os corpos e os movimentos, sobre os hábitos e a cultura lúdica do operariado negro.

Num país em que a ideologia da democracia racial ainda está bem enraizada no imaginário social, é importante que a história do lazer e do turismo modernos seja contada e problematizada pelo racismo. Até porque tem-se vivido num tempo em que tanto no debate acadêmico quanto na vida social e política do país são cada vez mais presentes as vozes contra toda forma de embranquecimento, donde a insistência em demonstrar que essas práticas de "tempo livre" sejam fenômenos alheios às hierarquias raciais, conforme este trabalho tentou fazer na esteira e inspirado por outros. Então, frise-se: o lazer e o turismo, longe de serem fenômenos desinteressados ou harmônicos, como dadas literaturas eurocêntricas fazem crer, foram forjados pelo racismo inerente à reprodução do capital, das indústrias culturais.

Com efeito, a reboque da crítica racial do turismo e do lazer, de que faz parte inclusive uma geração de estudantes negros brasileiros, muitos dos quais trabalhadores-estudantes, que, há pelo menos 10 anos, ingressaram em cursos de turismo e lazer em universidades públicas e privadas, esperam-se novos paradigmas. Oxalá que novas

concepções teóricas e políticas, afrocentradas e diaspóricas, racialmente inclusivas e voltadas para o bem-estar social e econômico da população negra, passem agora a ser a história do futuro do lazer e do turismo do país.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, P. V. L. *Folganças populares*: festejos de entrudo e Carnaval em Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Annablume, 2008.

BARROS, A. *O racismo e o pito do pango*. Mídia Ninja, 27 nov. 2019. Disponível em: https://midianinja.org/andrebarros/o-racismo-e-o-pito-do-pango/. Acesso em: 4 dez. 2022.

CARVALHO, J. J. Espetacularização e canibalização das culturas populares na América Latina. *Revista Anthropológicas*, v. 1, n. 21, p. 39-76, 2010. Disponível em:

https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/viewFile/23675/19331. Acesso em: 14 nov. 2022.

CHALLOUB, S. *Visões da liberdade:* uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

CHALLOUB, S. *A força da escravidão*: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA, M. C. P. *Ecos da folia*: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DA SILVA, J. M. *Raízes do conservadorismo*: a abolição na imprensa e no imaginário social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DEL PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DIAS, R. S. Príncipes negros nas festas de brancos: poder, revolta e identidades escravas nas Minas Setecentistas. *Revista Almanack*, Guarulhos, n. 2, p. 114-125, 2011.

ELIAS, J. S. J.; OLIVEIRA, B. M. J. F.; BARBOSA, M. N. S. Anseios e devaneios: a memória social envolta ao progresso de legalização da maconha para fins medicinais no Brasil. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v. 25, n. 3, p. 63-81, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pci/a/FtdvTQtzrW3NGDfbcRC5rGc/abstract/?lang=pt. Acesso em: 11 dez. 2022.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Global Editorial, 2006.

LAFARGUE, P. *O direito à preguiça*. 1. ed. Veneta: São Paulo, 2022.

MARX, K. *O capital*: livro 3: o processo global de produção capitalista. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MELO, T. S. Entre direitos humanos e a sanha do lucro máximo: o turismo numa perspectiva classista. *Roca*, v. 14, p. 1-14, 2018.

MELO, T. S.; OLIVEIRA, A. R.; BARBOSA JUNIOR, R. Cooperação Sul-Sul entre Brasil e Moçambique: da (in)segurança territorial à alteridade construída pela soberania popular. *Revista da Anpege*, v. 14, p. 83-114, 2018.

Moura, C. *Quilombos:* resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

NASCIMENTO, A. F. As origens históricas do lazer no seio de uma sociedade de natureza escravocrata: do Brasil Colônia a Getúlio Vargas. *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*, v. 7, p. 114-133, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbel/article/view/20250.

NETO, L. *Uma história do samba*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NUNES, I. M. A. *A capoeira do Maranhão entre as décadas de 1870 e 1930*. IPHAN: São Luís, 2019. Disponível em: portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/capoeira_do_maranhao_entre_1870__e_1930.pdf. Acesso em: 10 out. 2022.

PEREIRA, L. A. M. *O Carnaval das Letras*: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX. Campinas: Unicamp, 2004.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PARANHOS, A. *Os desafinados*: sambas e bambas no "Estado Novo". São Paulo: Intermeios, 2015.

PIRES, A. L. C. *A capoeira no jogo das cores*: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890 – 1937). 1996. 258 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1996.

REIS, L. V. S. A capoeira: de "doença moral" à "gymnástica nacional". *Revista História*, São Paulo, n. 129-131, p. 221-235, ago./dez. 1993 a ago./dez. 1994. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18730. Acesso em: 6 nov. 2022.

SAAD, L. *"Fumo de negro"*: a criminalização da maconha no pós-abolição. Salvador: EDUFBA, 2019.

SKIDMORE, T. E. *O Brasil visto de fora*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

SILVA, M. T. B. *Cartola, os tempos idos*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1998.

SILVA, M. J. *Racismo a brasileira*: raízes históricas – um novo nível de reflexão sobre a história social do Brasil. 4. ed. ver., amp. e atualizada. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.

SOARES, C. E. *A negregada instituição*: os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890. Rio de Janeiro: Access, 1999.

SOIHET, R. *A subversão pelo riso*: estudos sobre o carnaval da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.

SCHWARCZ. L. M. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, jan./mar. 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/hcsm/a/wRVg8H99n65JLwhF9BMbHpF/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 17 out. 2022.

TEIXEIRA, A; SALLA, F; MARINHO, M. G. Vadiagem e prisões correcionais em São Paulo: mecanismos de controle no firmamento da república. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 58, p. 381-400, maio-ago. 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/eh/a/NDxbXBDZNkC5kDrZmfk5Pbm/?format=pdf&lang=pt. Acesso em 6 dez. 2022.

VIANNA, H. *O mistério do samba*. São Paulo: Zahar, 2008.

VIDILI, E. Trânsito e significados do pandeiro no Rio de Janeiro (1900-1939). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Universidade de São Paulo, v. 1, n. 79, p. 134-154, 2021. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/189949. Acesso em: 6 dez. 2022.

SOBRE OS AUTORES

ALAN FABER DO NASCIMENTO – Possui graduação em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003), mestrado em Ciências Sociais (ênfase em Sociologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007), doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" do campus de Rio Claro (2011), e pós-doutorado em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais (2018). Atualmente, é Professor Associado I do curso de Turismo da UFVJM e do mestrado em Estudos Rurais da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Tem produção científica nos seguintes temas: Sociologia e História do Turismo; Sociologia do Lazer; Comunidades Tradicionais.

E-mail: alanfaber@uol.com.br

THIAGO SEBASTIANO DE MELO – Docente no Centro de Excelência em Turismo da Universidade de Brasília. Doutor em Geografia pelo Programa de Pós Graduação do Instituto de Estudos Socioambientais – IESA na Universidade Federal de Goiás – UFG, com parte da pesquisa (sanduíche) realizada em Moçambique, na Escola Superior de Hotelaria e Turismo da Universidade Eduardo Mondlane, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Rio Claro. Graduado em Turismo também pela UNESP, campus de Rosana. Membro do grupo de pesquisa Dona Alzira – Espaço, Sujeito e Existência (UFG/IESA); do grupo de pesquisa Geografia, Literatura e Arte (USP); e do Grupo de Estudos e Pesquisas de Turismo no Espaço Rural – GEPTER (UNESP/Rosana), todos vinculados ao CNPq. Membro fundador da Rede Internacional de Estudos Críticos sobre Turismo, Território e Autodeterminação – Reescrita. As conexões entre a reestruturação capitalista contemporânea e o espaço/função do turismo nesse processo engendram as pesquisas atuais. Busca compreender a subjetividade contemporânea como condição para aprofundar o entendimento do turismo como fenômeno social. Pesquisa diretamente a inserção da atividade turística no meio rural; como essa tem se dado no cenário brasileiro por meio das Políticas Públicas, sobretudo, em relação às populações tradicionais e aos movimentos sociais do campo, com destaque para o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST. Vincula-se às reflexões acerca da agricultura e do turismo como componentes de territórios camponeses e das populações tradicionais, e como o agronegócio influi nesse particular.

E-mail: sebastianodemelo@gmail.com