



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Thiago Santos da Silva**

**Refazer-se: dignidades em meio às ruas.**  
**Um estudo em antropologia das moralidades e emoções.**

**Recife**

**2017**

THIAGO SANTOS DA SILVA

**REFAZER-SE: DIGNIDADES EM MEIO ÀS RUAS.  
UM ESTUDO EM ANTROPOLOGIA DAS MORALIDADES E  
EMOÇÕES.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Roberta Bivar  
Carneiro Campos

Recife

2017



Catálogo na fonte  
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

S586r Silva, Thiago Santos da.  
Refazer-se: dignidades em meio às ruas. Um estudo em antropologia das  
moralidades e emoções / Thiago Santos da Silva. – 2017.  
140f. : il. ; 30 cm.

Orientadora :Profª. Drª. Roberta Bivar Carneiro Campos.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2017.  
Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Antropologia urbana. 3. Pessoas desabrigadas. 4.  
Dignidade. 5. Antropologia das moralidades. 6. Antropologia das emoções.  
7. Cidadania. 8. Etnografia. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro  
(Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-121)

THIAGO SANTOS DA SILVA

REFAZER-SE: DIGNIDADES EM MEIO ÀS RUAS.

UM ESTUDO EM ANTROPOLOGIA DAS MORALIDADES E EMOÇÕES.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 23/02/2017

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Roberta Bivar Carneiro de Campos (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Cláudia Rodrigues (Examinadora Titular Interna)

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Simone Magalhães Brito (Examinadora Titular Externa)

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Àqueles dignos de si

## AGRADECIMENTOS

Poderia repetir em muito o que escrevi dois anos atrás, nesta mesma sessão, por este mesmo período do ano. A tarefa se mantém como sendo uma das menos simples, mas também me é muito prazerosa: demonstrar gratidão aos atores que fizeram parte de mais um projeto de vida. Pessoas divididas entre a academia e “o mundo lá fora”, que se encontram misturadas na síntese que resulta este trabalho e, de maneira mais clara, em mim mesmo. Certamente cometerei erros por não mencionar um ou outro, por isso economizarei nos nomes.

À Roberta Campos, pelo acompanhamento que tem me dado ao longo desses anos. Incentivando a todo o tempo o cultivo de minha *imaginação antropológica*. Bem como pelas conversas, comentários, sugestões e revisões que fez em meus escritos. Sou muito grato pela dedicação, parceria e confiança!

Bem como também agradeço à Ana Cláudia Rodrigues e Simone Brito pela disponibilidade e aceite em compor a banca de exame desta dissertação. Sou muito grato por poder contar com a parceria de vocês e, neste momento, suas contribuições mais detidas.

Ao Mauro Koury e Parry Scott pelas contribuições dadas por evento da qualificação do projeto de dissertação. Mesmo que de lá para cá algumas dimensões fundamentais da proposta tenham sido mudadas, agradeço as leituras feitas ao tempo.

À minha mãe, Suely, meu irmão Zinho e Juliana, por tudo de um tudo nessa jornada. Fundamental o apoio de vocês todos nessa trajetória, sem dúvida como a condição necessária para continuar a formação. Ao meu sobrinho Levi por tudo e mais um pouco. Amo vocês.

Aos meus irmãos da vida Artur, Rud e Saulo: TCM Festiva Brinca Demais Ano IV.

Dentre os muitos amigos que certamente sabem-se parte disso, agradeço em especial a Berlano, Breno e Nayline: Resistência CBOc. À Nara e meus demais companheiros de mestrado. Abraço seguido de saldação a Aloízio. Agradecimento mais que especial à Ademilda e Carla. À Bêa, Carol e Marcela (Maga). Ao Ganso, minha mulher, Magorose e o Hardcore. Bem como à Bárbara Lino, arroz de festa nos agradecimento da minha vida (“”).

À Mariana pelo companheirismo, amor e exemplo. Por essa presença marcadamente sua em quem sou, em quem me torno nesse devir.

Às pessoas em situação de rua. Especialmente aos interlocutores ouvidos para esta pesquisa, pessoas que nos ensinam sobre as falhas de nossa humanidade e moral. Grato pelas histórias partilhadas, pelo tempo dividido e pelo horizonte alargado.

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo uma análise compreensiva sobre a maneira pela qual os indivíduos em situação de rua na cidade de Recife, Pernambuco, mobilizam sentidos diversos para a noção de dignidade. Parte-se da premissa de que a transição às ruas e a consequente acomodação do *estigma* de morador de rua inevitavelmente sobre si, leva os indivíduos a experimentarem situações nas quais os sentimentos de vergonha e humilhação fazem parte da relação entre ele e os *outros*. Isto se dá porque temos um referencial de vida digna, do qual estas pessoas estão localizadas no polo oposto. Contudo, este referencial também é o que eles detêm ao ingressarem nesta situação, gerando um processo no qual estes valores são postos à prova da experiência prática de cada um deles. Para essa empreitada, a pesquisa centra-se nos *discursos emocionais* e em uma *micropolítica das emoções*, tomando as falas dos interlocutores sobre estes sentimentos como dispositivos que indicam uma reavaliação de sua condição de pessoa, de si como digno, reavaliação de sua percepção sobre o mundo em que está inserido a partir dessa nova posição, criando uma outra gramática moral que, fatalmente, acaba por colocar em questão o padrão de *vida digna* normativo. A análise das entrevistas revelou que as dimensões das emoções informam a percepção sobre a moralidade, uma à outra, produzindo um processo contínuo de *refazer-se* no cotidiano dos interlocutores ouvidos nesta pesquisa.

**Palavras-chave:** Antropologia das Moralidades. Antropologia das Emoções. Indivíduos em Situação de Rua. Dignidades.

## **ABSTRACT**

The aim of this master's thesis is to provide a comprehensive analysis on how homeless people in Recife, Pernambuco, mobilize different meanings regarding the notion of dignity. Starting from the premise that the transition to the streets and the following inevitable stigmatization as "homeless" results in that the individuals experience situations in which feelings of shame and humiliation are part of the relations among themselves and others. This happens once there is a notion of dignified life, in which these individuals do not fit in. However, the notion of dignified life is also shared by them when coming into a homeless state, forming a process in which these values are put to the test of their own practical experience. In order to exam such process, the study focus in the emotional discourses and in a micropolitic of emotions. It is taken into account what is said by the interlocutors concerning those feelings as mechanisms that suggest a reevaluation of their condition as people, as self-dignified, reevaluation of their perception about the world they are in, starting from the reallocated position, creating another moral grammar that, fatally, ends up putting to the proof the standard notion of dignified life. The analysis of the interviews revealed that the dimensions of the emotions show a perception about morality producing a continuous process of re-elaboration of themselves in their daily routine.

**Key-words:** Anthropology of Moralities. Anthropology of Emotions; Homeless; Dignity.

## SUMÁRIO

|            |                                                                                |            |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1</b>   | <b>INTRODUÇÃO: OUVINDO FANTASMAS EM CARNE, OSSOS E SONHOS.....</b>             | <b>9</b>   |
| <b>1.1</b> | <b>A forma de relatar essa história .....</b>                                  | <b>12</b>  |
| <b>1.2</b> | <b>Do Campo, do fazer pesquisa. ....</b>                                       | <b>16</b>  |
| 1.2.1      | Inícios .....                                                                  | 17         |
| 1.2.2      | O olhar etnográfico .....                                                      | 19         |
| 1.2.3      | Da metodologia .....                                                           | 22         |
| 1.2.4      | Trilhando o campo pelo caminho da fome .....                                   | 24         |
| 1.2.5      | Espaços e grupos .....                                                         | 28         |
| 1.2.6      | Dos interlocutores .....                                                       | 31         |
| <b>1.3</b> | <b>Delimitando o objeto de pesquisa.....</b>                                   | <b>38</b>  |
| 1.3.1      | De quem estamos falando? .....                                                 | 39         |
| 1.3.2      | Primeiros olhares sobre a população em situação de rua .....                   | 43         |
| 1.3.3      | Outras dimensões das vidas nas ruas .....                                      | 49         |
| <b>2</b>   | <b>PESSOAS, VALORAÇÕES E VIDAS VIVIDAS .....</b>                               | <b>55</b>  |
| <b>2.1</b> | <b>O indivíduo como pessoa-cidadão .....</b>                                   | <b>56</b>  |
| <b>2.2</b> | <b>Pessoa como um agente moral: uma conversa com Charles Taylor .....</b>      | <b>63</b>  |
| <b>2.3</b> | <b>Cidadania e trabalho: a tomada moral da pessoa por suas ocupações .....</b> | <b>66</b>  |
| <b>3</b>   | <b>DA EXPERIÊNCIA EMOCIONAL .....</b>                                          | <b>77</b>  |
| <b>3.1</b> | <b>Tomando emoções .....</b>                                                   | <b>78</b>  |
| <b>3.2</b> | <b>Estigma: vergonha e humilhação .....</b>                                    | <b>86</b>  |
| <b>4</b>   | <b>A MORAL REVISITADA.....</b>                                                 | <b>96</b>  |
| <b>4.1</b> | <b>Moral, moralidades e antropologias .....</b>                                | <b>97</b>  |
| <b>4.2</b> | <b>As negociações morais em ação: visitando a crítica .....</b>                | <b>104</b> |
| 4.2.1      | A pessoa vira bicho, é? A humanidade (de quem?) em questão .....               | 105        |
| 4.2.2      | “O trabalho dignifica o homem”... !? .....                                     | 109        |
| <b>4.3</b> | <b>Refazer-se: três respostas à Esfinge .....</b>                              | <b>115</b> |
| <b>5</b>   | <b>À GUISA DE CONCLUSÃO .....</b>                                              | <b>121</b> |
|            | <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                       | <b>126</b> |
|            | <b>ANEXO A – ROTEIROS DE ENTREVISTAS.....</b>                                  | <b>130</b> |
|            | <b>ANEXO B – FOTOS .....</b>                                                   | <b>132</b> |

## 1 INTRODUÇÃO: OUVINDO FANTASMAS EM CARNE, OSSOS E SONHOS



Figura 1 – Descompasso.

Fonte: Thiago Santos, 2015.

Tomando *Hamlet*, de Shakespeare, como pano de fundo para discutir a condição de alguém subsumido à existência comum, alguém que torna-se um fantasma, mas de algum modo está presente, James Joyce nos apresenta, em *Ulisses*, através de uma conversa entre seus personagens sobre a peça em questão, uma definição intrigante como resposta à pergunta O que é um fantasma? R.: *Um homem que se desvaneceu até se tornar impalpável, por morte, por ausência, por mudança de hábitos* (James Joyce, 1921). O que essa definição nos faz pensar é que fantasmas não são apenas aquelas almas que vagam longe de seus corpos então desprovidos de vida, mas que ainda se fazem presente neste mundo. Não somente estes são fantasmas, como também são um tipo de fantasma. Ainda apresenta-nos a proposta de que existem outras origens de seres *impalpáveis* entre nós, em nossa experiência comum, cotidiana, que se tornaram fantasmas por não mais se fazerem presentes simbólica e/ou materialmente.

A resposta dada por Joyce é materializada na experiência presente nas narrativas sobre como as pessoas em situação de rua se sentem no espaço público, como destacou Joaquim, em entrevista realizada – acredite você! – em plena luz do dia sob os olhares de deus e do mundo: “tratam quem tá na rua como a pior coisa do mundo. Na verdade, só tratam se a gente acabar atrapalhando a passagem ou for pedir alguma coisa, né? Na maioria das vezes nem veem a gente”.

Com efeito, engana-se, por análise apressada ou mesmo ingenuidade, quem toma a experiência de habitar as ruas como sendo ela própria, em si mesma, a maior dor experimentada por aqueles que nelas se encontram fazendo-as de local de moradia e sociabilidade. Acrescente a esse quadro, que em si já é repleto de matizes de sofrimentos diversos, as dores que dizem respeito ao descompasso sentido por não reconhecer mais em si aquela pessoa que “ficou” num passado próximo na memória, mas aparentemente inexistente para os *outros* no espaço público. Lugar no qual seus vestígios são deliberadamente apagados pelos carros e ônibus que os encobrem de poeira, seguidos por olhares enviesados que não fazem distinção entre parede, chão e gente.

Deste lugar, de onde estão situados os indivíduos convocados à interlocução nesta dissertação, são trazidos à tona os discursos sobre o viver em uma condição dantes nunca imaginada, cogitada como possível ou mesmo a qual era crente de que “isso nunca vai acontecer comigo, né?”. As pessoas aqui entrevistadas não nasceram em situação de rua, nem foram crianças e adolescentes que cresceram nesta condição. São pessoas que foram

socializadas à ideia de vida digna que tem como base a boa estruturação da família, do emprego e da autonomia individual, dentro da *configuração moral* norteadora de princípios da vida boa de ser vivida na sociedade brasileira. Dessa maneira, como pessoas que foram educadas para *serem* alguém adulto, detentor de características específicas, passam a se perceber como pessoas ainda dignas mesmo que na situação de rua?

Deste lugar, onde configura o lado diametralmente oposto à vida digna de ser vivida socialmente validada, no lugar que compõe a margem moral e simbólica do *cidadão de bem* e do *trabalhador*, ali não têm como conseguir empregos mesmo que sua educação formal ou conhecimento autodidata sejam de fato suficientes para tais funções, pois são sobrepostos por sua condição *de perigoso, sujo, marginal*. Estes, outrora bem cientes de si como *eu sou fulano, sou um cidadão de bem, uma pessoa*, se confrontam com diversas formas da sociedade dizer-lhes: não, você não é.

O que está entre os indivíduos em situação de rua e *os outros* é uma distinção qualitativa, uma distinção moral socialmente legitimada. Entre as diversas características atribuídas às pessoas em situação de rua, a crucial, para toda a análise aqui desenvolvida, é a do estigma que acomete a todos nessa condição. Esse é o grande responsável pela mediação com a experiência de habitar as ruas e interagir com o espaço público em uma condição extremamente diferente. O estigma de inferioridade, associado às pessoas em situação de rua, as reificam como aquele sujeito que fracassou na vida, sendo ele, por um lado, o incapaz e necessitado, e, por outro, o perigoso e desprezível. Em ambos os casos, não são associados às categorias que gozem do mínimo de prestígio social. Pelo contrário, figuram como o polo oposto do que se tem como um ideal de sujeito contemporâneo: aquele que venceu na vida, autônomo e provedor.

A experiência de transição às ruas faz com que os valores, outrora introjetados em muitos alicerces e referenciais de suas aspirações imaginadas e perseguidas pelos sujeitos, sejam ressignificados – das mais triviais e corriqueiras até os projetos a longo prazo, quando existem. Mas, nesse movimento de reavaliação de projetos e do próprio sentido da vida, não só as intenções e possibilidades de vida são reconfiguradas, mas também a própria concepção de si no mundo, a sua percepção de si mesmo como pessoa, como humano, como digno. Dignidade aqui é entendida de maneira alargada. Tanto como o respeito e o reconhecimento do valor da pessoa que é dedicado aos interlocutores, como pelo fato de que o que causa esse imbróglio emocional moral, que será analisado, é a sua negação ; bem como a avaliação

desses próprios interlocutores sobre si mesmos como pessoas dignas, quais as bases que informam essa percepção – nos interessando especialmente o segundo sentido.

É sobre este lugar que a presente dissertação lança o olhar: estar em situação de rua, para além de ser um real problema em si por sua própria condição de precariedade, é também um contexto que força os sujeitos a passarem por questionamentos sobre quem eles são e a serem confrontados pelo julgamento moral cotidiano que é feito sobre si; possibilitando uma série de ressignificações das práticas, espaços e relações, mobilizando outros sentidos para uma noção perseguida por todas as pessoas em sociedade: uma vida digna de ser vivida.

### **1.1 A forma de relatar essa história**

Muitas seriam as formas possíveis de relatar essas histórias e analisá-las. Entre tantas, optei por uma construção do texto que apresenta, em seu início, uma dimensão estrutural das dimensões que conformam o objeto de análise: o surgimento da população em situação de rua enquanto tipo social em suas especificidades, a construção social de sua imagem e suas características. Para, ao longo do texto, sair dessa dimensão normativa estrutural e se deter nas dimensões das emoções e das moralidades dos indivíduos que vivenciam a situação de rua e seus contextos próprios.

Na presente introdução, discuto dois aspectos centrais para construção da dissertação. A dimensão metodológica que foi adotada, da prática da pesquisa, quais percursos foram percorridos até chegar na construção do *corpus* da pesquisa analisado aqui. Desde quando comecei a pensar a população de rua como objeto possível de análise, em 2013, passando pela inserção no campo, até o presente momento, no qual o processo de ressignificar os valores morais, rearticular uma gramática moral, a partir das situações mediadas pelo estigma que fazem com que estes experimentem os sentimentos de vergonha e humilhação. Apresento os motivos pelos quais as entrevistas se tornaram principal ferramenta de coleta de dados, em adequação com o referencial teórico. Trago ainda, ao final da sessão sobre metodologia, a apresentação dos indivíduos que emprestaram suas falas a este propósito, através de uma rápida caracterização. Também apresento qual a relação destes com os que chamo de *agentes promotores de dignidade*, que são as instituições que ofertam serviços diversos de atenção a esse público, como a oferta de alimentos e banho, retirada de documentação, exames de saúde, cortes de cabelo, etc., podendo ser instituições do Estado, ONGs ou sociedade civil. Essa escolha metodológica se dá pela hipótese de que a maneira pela qual essas pessoas mobilizam

discursos sobre dignidade pode variar de acordo com o acesso/usos/relações estabelecidas por eles com estes *agentes promotores de dignidade*,

Ainda nesta introdução, faço também uma revisão teórica sobre população em situação de rua, apontando as especificidades da maneira pela qual apresento as pessoas em situação de rua neste trabalho. Desde já adianto que não uso como referência *pessoas em situação de rua* quando menciono os interlocutores, pela necessidade de especificar a singularidade de sua biografia, valores e situação, por isso, encaro que faço minha pesquisa com *indivíduos em situação de rua*. Longe de fazer uma revisão de toda literatura corrente sobre o tema da população em situação de rua, apresento um panorama do momento no qual esse grupo passa a existir como tipo social específico, em decorrência das conformações estruturais, para a efetivação do sistema econômico e político capitalista. Divido o escopo de análise dos estudos em duas orientações. A primeira, muito vinculada a discussões sobre pobreza e mudanças na economia, analisava a situação a partir de uma relação *necessária* com o mundo do trabalho. E, em um segundo momento, possibilitado pela inflexão de pesquisas em antropologia e sociologia, que desloca o escopo da análise da relação com o trabalho, a rua como produto da estrutura social, para pensar a rua em sua especificidade: antes de pensar a rua como resultado, pensar o que a rua possibilita. Nessa segunda perspectiva que este trabalho se enquadra, ao deter meu olhar sobre os relatos dessas pessoas, não estou procurando a confirmação de que essa vida é produto de um sistema social desigual, etc. – isso, aqui, argumentaremos e assumiremos como fato –. mas a contribuição do trabalho está em detectar o que a experiência de rua pode nos dizer de diferente sobre a percepção das moralidades e, conseqüentemente, da percepção sobre dignidade.

Em *Pessoas, valorações e vidas vividas*, faço uma breve revisão da categoria de *pessoa* na antropologia. Partindo de um breve diagnóstico de seu desdobramento ao longo das escolas tradicionais da antropologia, no estudos de sociedades tradicionais, até as discussões sobre a noção de pessoa e a modernidade, o sociedade complexa. Faço uso de Gilberto Velho e Roberto DaMatta para pensar duas dimensões de análise para a categoria de pessoa-indivíduo. Em ambos os casos, sua mediação é com a categoria de *cidadão*. Aqui a discussão centra-se sobre a pessoa, o indivíduo, tomado como um agente moral, que está inscrito também dentro de uma configuração moral que prescreve normativamente uma forma digna de se viver a vida e discrimina, em maior ou menor grau, as outras formas de vida que vão se afastando deste. Ao ponto que também, em nossa sociedade, temos sérios problemas com a assumpção do princípio de isonomia e valor da vida humana. Esse prestígio ou desgraça toma

seus contornos nítidos no espaço da vida cotidiana. Cenário no qual vivem nossos atores. Essa sessão encerra a discussão sobre a tomada da situação de rua, cidadania, trabalho e pessoa numa dimensão estrutural e de conformação histórica. As que se seguem centram-se nas emoções e nas moralidades a partir da dimensão microssociológica. Para fazer essa transição, apresento um conto de Machado de Assis que nos serve como alegoria pertinente para a compreensão dos pontos sendo colocados em questão.

No segundo capítulo, *Da experiência emocional*, apresento uma revisão da antropologia das emoções como campo disciplinar autônomo. Suas principais vertentes de análise. Abalizando a discussão no sentido de demonstrar que as emoções são sim subjetivas, mas a todo tempo elas informam, de maneiras diversas dimensões sociais, para além dos indivíduos que as experimentam. Nesse capítulo, apresento com detalhes a estratégia analítica proposta por Catherine Lutz (1990) de tomar as emoções como discursos emocionais a partir de uma *micropolítica das emoções*. A premissa dela é a de que os discursos que os autores mobilizam sobre suas emoções, como eles falam dessas emoções em contexto de explicação de eventos ou situações, apontam para dimensões de estruturas sociais e relações de poder os quais estes estão inseridos. A partir dessa orientação, identifico *vergonha* e *humilhação* como duas categorias emocionais com essa função apontada por Lutz. Assim, trago os dados de campo na perspectiva de contextualizar a relação entre o estigma que é a experiência comum entre os indivíduos em situação e rua e as maneiras pelas quais essas emoções se manifestam em seu cotidiano.

Em *A moral revisitada*, o capítulo final, faço uma revisão teórica do campo disciplinar da antropologia das moralidades a fim de demonstrar como a moral e as moralidades podem ser tomadas em suas especificidade para análise antropológica. Com o intuito de solapar as análises que reificam a dimensão moral como sendo a reproduzida pelos atores inseridos nas culturas, nas sociedades. As etnografias produzidas sobre esta orientação têm demonstrado a vasta gama de reelaboração e uso da moral normativa por parte dos pesquisados em seus contextos de atividade prática do cotidiano. Entre as correntes influentes na antropologia, destaco duas que são as principais perspectivas adotadas aqui. A *antropologia moral*, de Didier Fassin, que tem como intento explorar as categorias morais de todas as dimensões morais da vida social, desde a produção de atores morais, indivíduos ou coletividades, até comunidades morais, o sentido moral da ação. Em suma, “o objeto de uma antropologia moral é a tomada de moral do mundo”. A outra, deveras importante, é a *antropologia das moralidades* nos termos de Jarrett Zigon, que estaria detida à sua proposta de abordar as

experiências de *rupturas morais*, que são aquelas situações em que as pessoas, ou grupos de pessoas, são obrigatoriamente forçados a se verem como fora da ordem, como alteridade moral, saindo de sua dinâmica do cotidiano *irrefletido*, e se verem obrigados a reavaliarem sua condição com a finalidade de serem reintegrados à normalidade do cotidiano. Aqui há um colapso no qual a pessoa identifica uma ruptura moral, mas se vê obrigada a “continuar”. Após essa conversa, apresento novamente os dados de campo, os sentidos mobilizados pelos interlocutores para dimensões como sua percepção de si como pessoa, humanidade e trabalho. Ao final desse capítulo, comparo as trajetórias e as respostas dadas por três interlocutores à situação de rua. De maneira bem distintas, esses sujeitos partilham uma experiência emocional comum devido à maneira como suas trajetórias se desdobraram, mas avaliam a sua condição, possibilidade de saída das ruas e percepção sobre o que vem a ser dignidade de maneiras bem distintas.

Esse percurso escolhido para apresentação do problema me pareceu ser o que poderia ser operacionalizado durante o tempo disponível. Os capítulos estão conectados buscando responder a pergunta mais geral desta dissertação: como a experiência de ir às ruas, nela ser marcado pelo estigma e sofrer cotidianamente experiências de vergonha e humilhação, possibilita os atores um processo de reconfiguração de seus valores morais, um processo de refazer-se, que culmina em múltiplas noções de dignidade, cada uma delas provenientes de respostas diferentes dadas ao mesmo contexto. Espero que gostem.

## 1.2 Do Campo, do fazer pesquisa.



Figura 2 – Quarto e Sala.

Fonte: Thiago Santos, 2015.

Esta sessão apresenta o percurso metodológico percorrido para o desenvolvimento da pesquisa, desde como a situação de rua tornou-se questão de pesquisa até o processo de como passou a ser possível pesquisá-la com vistas à percepção que esses interlocutores têm sobre dignidade. Indo além da apresentação da dimensão presumível de que se trata de uma pesquisa qualitativa, em uma perspectiva etnográfica, para a qual se faz necessário o uso de um certo aparato de coleta de dados e posteriores técnicas de análise. Demonstro também, e principalmente, a maneira pela qual passei a pensar a relação entre problemas/dilemas do campo e os arranjos para efetivar o prosseguimento da pesquisa. Ainda mostro como várias questões se apresentaram como centrais às análises vindas do próprio campo, sendo ele o

forneceador de possibilidades de análises antes impensáveis por parte do pesquisador. Ao fim, apresento como as entrevistas se tornam indispensáveis como a principal técnica de coleta de dados, visto que ela guarda uma afinidade eletiva com o quadro teórico que mobilizo – especialmente com a micropolítica das emoções e com a antropologia das moralidades.

### 1.2.1 Inícios

A inquietação do processo de finalizar uma graduação – pensar o tema sobre o qual vai escrever sua monografia, se pretende ou não continuar com ele e dando sequência aos estudos, se essa pesquisa lhe dará sentido para sua prática, se terá retorno social, etc. – foi vivenciada por mim como a possibilidade de mudança: mudar meu tema de pesquisa, iniciar um campo, novas leituras e questionamentos. Entre estas mudanças, se deu a efetivação de tomar as pessoas em situação de rua como um grupo com o qual desenvolveria minhas pesquisas.

A produção de conteúdo para esta pesquisa teve início em meados de 2013. Momento em que estava matriculado na disciplina de etnografia, que tinha como critério para obtenção de nota a feitura de um *relato etnográfico* a partir de uma experiência de um campo qualquer, à escolha do próprio aluno. Optei por tomar como experiência de campo uma incursão etnográfica com pessoas em situação de rua no Centro da Cidade do Recife, Pernambuco. Visto que esse era um tema de meu interesse há muito tempo, contudo, nunca antes materializado como questão de pesquisa. Possivelmente, por me faltar aquela indispensável *imaginação sociológica* tematizada por Wright Mills (1959), que, em meu caso, se fazia presente uma certa inabilidade em conseguir articular as experiências individuais compartilhadas por esses atores comigo em espaços públicos os quais frequento – nas curtas conversas que se seguem após o convite de colaborar com *alguma ajuda* em bares, pontos de ônibus, calçadas – com questões estruturais e problemas sociais como agenda de pesquisa.

Ao tentar desenvolver o relato de experiência de campo, tive muita dificuldade em conseguir “entender o campo” e, conseqüentemente, realizar entrevistas e desenvolver um bom olhar capaz de dar conta de minha pergunta, irrealizável para um relato de oito páginas: *como as pessoas em situação de rua se percebem mediante o estigma?*

Redimensionado em suas pretensões, o relato tornou-se uma descrição das dificuldades de entrar em um campo como este, no qual apresentei a forma pela qual as pessoas em situação de rua se “acomodam” pelo Centro, como é possível entender espaços

onde se agrupam, em que condições é possível tomá-los como um grupo específico, como eles próprios identificam os grupos entre si e demais aspectos e possibilidades estritamente metodológicas. De maneira que esse ensaio acabou por se tornar uma *pesquisa exploratória* da qual suscitaram as questões de pesquisas do campo que passei a perseguir dali em diante.

A questão inicial levantada para o relato etnográfico foi transformada em objetivo geral de minha monografia – *Rio, Pontes e Outros Corpos: notas sobre a população em situação de rua no Centro do Recife* (2015) –, na qual o objetivo foi discutir a percepção que as pessoas em situação de rua, habitantes do Centro do Recife, têm sobre si mesmas. Examinei essa proposta a partir do conceito de estigma em uma perspectiva goffmaniana. Fazendo-se notar, naquele estudo, que de fato há uma ação brutal do estigma sobre estas pessoas, mas que este não esgota as possibilidades de que estes desenvolvam táticas e estratégias para se desvincular desse estigma e que também estabelecem outros critérios valorativos sobre a vida e o viver.

Consequentemente, a incursão no campo e a escrita da monografia possibilitou a formulação das questões de pesquisa mobilizadas desde então. Nessa jornada, minha intenção em responder a pergunta ampla de *como a população em situação de rua se percebe* é uma tentativa de trazer uma compreensão antropológica sobre uma experiência que é notoriamente própria do cotidiano de centros urbanos, mas que não tem dialogado bem com essa forma de vida – seja na academia, no âmbito social ou político –, contribuindo para torná-la uma experiência menos estigmatizada e possível de construir uma relação dialógica – não paternalista ou demonizadora.

O tema da presente dissertação suscitou como central nas diversas entrevistas que eu havia feito ao tempo: as pessoas mobilizam sentidos distintos para valores morais; uma vez que passam a viver nas ruas, expressam-nos a partir de seus discursos sobre como *se sentem* nesse lugar sob o julgo do estigma.

Sendo assim, a presente dissertação é mais uma etapa dentro desse intento. Desdobrando-se sobre o mesmo campo e objeto, alargando as possibilidades analíticas. Buscando aqui discutir os limites e ressignificações da categoria dignidade a partir da experiência de ruptura de projetos experienciada pelos indivíduos em situação de rua aqui trazidos ao diálogo a partir de uma antropologia das moralidades e das emoções.

### 1.2.2 O olhar etnográfico

Ao pensar como gostaria de desenvolver uma etnografia, nunca foi uma opção realizá-la dentro dos modelos funcionalistas, não me pareceu sequer uma opção. Assim, meu interesse, e inspiração etnográfica inicial, esteve vinculado à antropologia simbólica, proposta por Clifford Geertz [1973 (1989)], buscando, a partir de uma *descrição densa*, compreender as “teias de significado” pelas quais as pessoas em situação de rua estavam amaranhadas no tecido social e quais os sentidos e significados que orientam suas ações no mundo e seu julgamento sobre ele, tentando desvendar o *drama* do “se perceber em relação” contido em nessa experiência.

Pelo fato de que, ao menos para as ciências sociais, nenhum modelo é preciso e aplicável a todo e qualquer objeto no tempo e espaço, o modelo de etnografia proposto e empreendido por Geertz mostrou seus limites para a minha proposta. Seja pela dificuldade de manutenção de contato com os interlocutores, ou por não poder *viver o campo* integralmente participando de “de fato” da dinâmica cotidiana deles, foi necessário adequar essa inspiração às possibilidades outras de desenvolvimento da pesquisa. Assim, mantive o vínculo com essa busca pelos sentidos e significados do agir no mundo a partir de sua dimensão simbólica; contudo, o desejo de tentar *ler por sobre os ombros* torna-se, então, antes uma orientação que norteia minha compreensão sobre o social do que um compromisso teórico com a antropologia simbólica. Impossibilitado de viver meu campo em suas múltiplas dimensões ordinárias, me restou ouvir relatos dos interlocutores e frequentar esporádicas brigas de galo: interpelando-os e observando-os em alguns de seus locais de convívio, trabalho, descanso, alimentação; por vezes em espaços institucionais de serviços e eventos promovidos pelo Estado, como também em demais espaços.

O segundo momento de visualizar a realização da pesquisa, superando a dificuldade de estabelecer contato e *viver o campo* como os interlocutores, veio a partir da metodologia desenvolvida por William Foote Whyte, em sua pesquisa em Corneville, apresentada na etnografia *Sociedade de Esquina* (1943).

Para Whyte, a realização de uma pesquisa densa que abarcasse a compreensão e modo de vida de vários atores não necessariamente deveria passar pela entrevista com todos ou boa

parte dos atores. Diferente disso, essa forma de pesquisar poderia ser substituída por entrevistas e pela vivência com atores específicos, através da identificação e divisão de grupos dentro do próprio campo de pesquisa, e internamente a esses grupos a eleição de *indivíduos-chave*, pois estes poderiam fornecer uma representação mais ou menos coesa do grupo do qual fazem parte, de seus valores e visão de mundo. Whyte comenta essa metodologia na seguinte passagem:

Nesta pesquisa sobre Corneville, pouco iremos nos preocupar com as pessoas em geral. Encontraremos pessoas particulares e observaremos as coisas particulares que fazem. O padrão geral da vida é importante, mas só pode ser construído por meio da observação dos indivíduos cujas ações configurem esses padrões (Whyte, p.23, 2005).

Onde tem-se “fazem” e “ações” leia-se, de forma alargada, toda forma de expressar-se, seja através da prática efetiva no mundo concreto ou através do discurso que os indivíduos elaboram sobre o mundo e sobre si. Assimilo, dessa proposta, a possibilidade de tomar certos interlocutores como *indivíduos-chave* na medida em que acredito que podem revelar muito sobre uma condição estrutural capazes de os tornarem “iguais”, mas que um olhar mais detido percebe sua heterogeneidade. Penso ser possível agrupar os interlocutores de minha pesquisa em grupos, não tão complexos ou definidos como os identificados em Corneville, e a partir desses grupos tomar suas falas como um posicionamento aproximado de outros em sua condição<sup>1</sup>.

Outra inspiração clara para a pesquisa aqui apresentada é a perspectiva de uma antropologia e sociologia urbana, tomando a cidade e vida pulsante nela como objeto e *locus* de análise. Relacionado, principalmente, ao que convencionou chamar de Escola de Chicago.

Contudo, mesmo registrando a importância dessa intersecção entre disciplinas no interior das ciências sociais e a estrita relação que a sociologia urbana guarda como fonte de diálogo para com a antropologia urbana, vale ressaltar que faço coro com Heitor Frúgoli (2005) no sentido de que o estudo aqui apresentado não é integralmente uma pesquisa transdisciplinar entre antropologia e sociologia, mas um eixo de análise antropológico com objetos e métodos próprios que incorpora outras disciplinas de maneira hierarquizada. Devido ao fato de que, mesmo convergindo em *locus* de pesquisa e objeto, antropologia e sociologia

<sup>1</sup> Mais a frente, na sessão *Espaços e grupos*, esse ponto será melhor apresentado.

divergem “sobretudo quanto às sínteses particulares da relação entre teoria e pesquisa ou, mais especificamente, à forma de incorporar os impactos da pesquisa – sobretudo a etnográfica – na própria construção teórica” (Frúgoli Jr, 2005. p.135). Sendo essa forma particular de constituir conhecimento seu trunfo, pois “ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura”, nos alerta Marisa Peirano, “dissecar e examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos” (Peirano, 1995 . p. 16).

Para além de uma série de antropologias urbanas feitas no Brasil, me vinculo aos desdobramentos dessa conjuntura a partir de Gilberto Velho, que, em intenso diálogo com Erving Goffman, Georg Simmel e Alfred Schutz, elencou a necessidade dos estudos na perspectiva das sociedades complexas levando em conta sua heterogeneidade, dimensão fenomenológica e especificidades do cotidiano citadino. A partir do autor, entende-se *sociedades complexas* como

a noção de uma sociedade na qual a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam *categorias sociais distinguíveis como continuidade histórica*, sejam classes sociais, estratos, castas. Por outro lado, a noção de complexidade traz também a ideia de uma *heterogeneidade cultural* que deve ser entendida como coexistência, harmoniosa ou não. (Velho, 2013. p. 88)

A partir desse olhar penso uma prática etnográfica, por abarcar uma série de dimensões que compõem o tecido urbano, na qual uma gama de valores e significações dos espaços estão em constante negociação e renegociação. Abarcando ela própria a dimensão moral, emocional e identitária dos espaços urbanos, como ressaltava Roberto DaMatta, em *A Casa e a Rua* (1985), da negociação e meio híbrido que se torna a dimensão privada, a casa, e a pública, a rua, no caso específico da sociabilidade brasileira.

Gostaria de salientar ainda que não me vinculo, contudo, dentro do campo de estudos de uma antropologia urbana no sentido corrente do termo, mas sim uma investigação antropológica que tem seu objeto *na* cidade. Justamente porque, como nos lembra Marisa Peirano fazendo referência à Evans-Pritchard e Clifford Geertz, já é sabido que, em antropologia, não estudamos povos, mas sim problemas, bem como não estudamos aldeias, mas *nas* aldeias (Peirano, 1991).

Foi fundamental também, nesse processo de construção de questões de pesquisa, a dimensão da *afetação* como ferramenta metodológica nos termos propostos por Fravet-Saada(2005). Foi possível, no processo de escuta e de afetação sobre suas demandas, encará-

las a um só tempo como parte do mundo “singular” dessa alteridade, mas ao mesmo tempo meu próprio mundo partilhado, a partir dessa experiência – ao menos virtualmente. Sentir nos relatos as dimensões de um *outro* que estava diferenciado de mim por uma questão contextual, mais que isso: circunstancial. Em muitos momentos, essa dimensão da afetação como parte ficou manifesta após a experiência com Anderson. Jovem de mesma idade que eu, que, por volta de seis meses possuía um emprego estável, bem remunerado, moradia segura com os pais. Em nenhum momento, a partir do terraço de sua casa ou da janela de seu carro em seus passeios, seis meses antes, a rua se mostrou possível para Anderson. Mas, por uma série de desventuras, hoje, ele estava ali. Sem perspectiva de saída. Isso me fez pensar através de mim a situação de Anderson: como se estabelece sentido para a sua situação? Como se justifica, para si e para os outros, essa condição de vida, que muda de forma abrupta? Como passa a se mobilizar o sentido de dignidade?

### 1.2.3 Da metodologia

A metodologia que tenho usado para coleta e análise dos dados é vinculada à dimensão de uma pesquisa qualitativa, que não busca “contar opiniões ou pessoas, mas ao contrário, explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre ao assunto em questão” (Gaskel, 2014. p. 68). Centrada em uma investigação etnográfica e seus preceitos metodológicos e especificidades, a saber: produção de um conhecimento que se constitui a partir da inter-relação entre pesquisador e pesquisado, tendo como ferramenta as técnicas de pesquisa da observação direta, conversas informais e formais (Rocha e Eckert, 2008).

A técnica de coleta de dados está principalmente centrada na aplicação de entrevistas individuais em profundidade com interlocutores da pesquisa. Visto que as entrevistas têm um potencial de revelar, por um lado, os aspectos que homogeneízam uma experiência grupal advinda de processos sociais em que estão inseridos – em nosso caso, a forma como o estigma está presente no cotidiano, como emoções de humilhação e vergonha são um dos fatores responsáveis pelo *repensar-se*, etc. –, também relevam informações de dimensões bem particulares aos indivíduos sobre as respostas dadas nesses contextos – como suas biografias interferem na maneira que lidam com sua condição, como repensam seus valores ou a forma como lidam com o estigma.

Optei também por mesclar a aplicação de entrevistas individuais com entrevistas narrativas sempre que fosse possível, pois esta recebe uma grande importância neste trabalho ao passo que

a estrutura de uma narração é semelhante à estrutura de uma orientação para a ação: um contexto é dado; os acontecimentos são sequenciais e terminam em um dado ponto; a narração inclui um tipo de avaliação do resultado [...] reconstrói ações e contextos de maneira mais adequada: ela mostra o lugar, o tempo, a motivação e as orientações do sistema simbólico do ator. Através da entrevista narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. (Jovchelovitch e Bauer, 2014. p.91-92).

Assim, desenvolver entrevistas em profundidade, associada a buscar uma narrativa da maneira pela qual o ator social percebe sua trajetória, sua vida, e a reconfigura no curso de suas ações é importante, porque, ao narrar a sua trajetória de vida, os fatos importantes de ruptura e reconfiguração da maneira como percebe a si e ao mundo, o entrevistado “descreverá aqueles episódios interativos cruciais nos quais novas fronteiras de atividades individual e coletiva são forjadas, nos quais novos aspectos do eu são trazidos à existência” (Becker, 1993. p.110). Sendo justamente esses “novos aspectos do eu” trazidos à tona pela passagem para a condição de pessoa em situação de rua o que a entrevista em profundidade possibilita revelar.

Debruçar-se sobre esses relatos colhidos nas falas dos entrevistados, buscando compreender a maneira pela qual as pessoas falam sobre como foram para as ruas, como fazem para se manter nela, como lidam com o estigma, quais são os sentidos de vida digna que mobilizam, como suas vidas mudaram, etc., como lidam com a busca e reconfiguração de seus *projetos*, como discutido por Gilberto Velho, ou como passam pela experiência de *rupturas morais*, como proposto por Jarrett Zigon, torna-se uma questão não só teórica, mas também metodológica, abarcada através de entrevistas. Pois é ao falar sobre essas transições de condições de vida que se coloca diante do pesquisador um campo fértil para analisar valores morais, justamente porque a “experiência de mobilidade social, a ascensão ou descenso introduz variáveis significativas na experiência existencial” (Velho, 2013. p.93).

Com efeito, metodologia/campo e teoria estão casados, na busca por analisar como, ao fazer a transição para as ruas e ter seus valores morais e suas percepções sobre *vida digna*

reconfiguradas, as pessoas em situação de rua mobilizam sentido para a dignidade. Mais uma vez lembrando Marisa Peirano sobre a necessidade do fazer *teoria-e-pesquisa*, buscando um intenso *feedback* entre empiria e teoria na produção de conhecimento.

Para aplicar as entrevistas e produzir demais materiais de análise para a pesquisa, fiz uso de uma caderneta de anotações, um diário de campo, gravador de áudio e máquina fotográfica – para esporádicos registros em imagem – e também o uso de um roteiro básico para instigar a conversa (Apêndice A). Além da ida ao campo e da revisão bibliográfica, também coletei demais materiais que me faziam/fazem refletir sobre minha pesquisa: matérias diversas sobre pessoas em situação de rua, entrevistas, documentários, romances, poesias, pinturas, Documentos Oficiais, Decretos referentes ao grupo, etc. No intuito de produzir e manter um *arquivo* da pesquisa, almejando o bom desenvolvimento do *artesanato intelectual*, como proposto por Wright Mills (2009), ao qual as visitas e releituras a ele são responsáveis por boa parte da dissertação.

#### 1.2.4 Trilhando o campo pelo caminho da fome

Trajando roupas comuns do dia a dia – quase que como uniforme escolar de um secundarista: calça, camisa básica e sapato –, tentava iniciar meu campo, em meados de 2013, fazendo visitas ao Centro do Recife, durante a tarde, para tentar colher entrevistas de pessoas em situação de rua que pudessem me ceder um pouco de tempo e boa vontade em partilhar suas histórias com um estranho que se apresenta como interessado.

As vestimentas comuns, indiferentes a grifes ou distinção, não eram suficientes em amenizar a presença da *diferença* que se materializava em mim através de um caderninho de anotações e as perguntas “Poderia conversar com você um pouco?”, seguida de “Posso gravar nossa conversa?”. Para mim, estava claro que muito do insucesso em iniciar as entrevistas não residia nos possíveis entrevistados, mas sim na minha condição de pesquisador inexperiente, em meu despreparo total para abordá-los e realizar entrevistas.

Durante o quarto ou quinto dia de tentativas frustradas em “iniciar”, minha sorte mudou. Quando deixava a Praça da Independência – popularmente conhecida com o Praça do Diário, assim chamada daqui em diante –, em direção à Rua do Imperador, onde, na esquina do Gabinete Português de Leitura, havia um homem aparentando ser de meia idade, deitado à

sombra no chão, tendo, sob sua cabeça, uma sacola repleta de caixas de medicamentos que lhe serviam de travesseiro para que fosse cômoda a leitura de um livro didático ao qual folheava com um certo prazer. Pensei cá com meus botões: “Ótimo! Por estar lendo, deve ser mais fácil a tentativa de puxar um assunto inicial e desatar o nó que tinha se tornado cego em minha língua”. O livro que ele folheava foi o signo de proximidade suficiente para me fazer crer na possibilidade de “quebrar o gelo” inicial. Então, tomado por essa crença o abordei. Após um tímido “Boa tarde, poderia conversar um pouco com o senhor?”, sentei-me ao lado dele no meio-fio, onde, logo de início, me interessei em saber, juntamente com o seu nome, qual o livro que fizera com que ele deixasse de lado seus possíveis afazeres para ficar folheando-o ali no meio da tarde. “Meu nome é Fernando”, disse com certo vagar, “Esse livro aqui eu não sei qual é o nome, mas é de história. Eu não sei ler, gosto muito de ver as imagens que tem neles”. Assim Fernando respondeu-me as duas questões.

Uma vez que aceitou conversar, coloquei em ação o roteiro que levava comigo, e logo ele contou-me sobre sua história, suas relações familiares, moradia e expectativas. Foi muito proveitoso esse *pouco de conversa*, que teve aproximadamente uma hora e um impacto fundamental sobre como realizaria minha pesquisa e como as pessoas em situação de rua habitavam o centro. Nós também conversamos um pouco sobre o que eu fazia ali, e, ao falarmos sobre isso, Fernando tornou-se um ótimo “conselheiro”, para minha grande e grata surpresa, me ajudando de uma maneira incrível a identificar algumas possibilidades:

*“Ah! você deveria conversar com o pessoal que vem distribuir pão, sopa e café”, disse ele, “estou aqui esperando eles na verdade, vêm já já de umas cinco horas (...). Eles conhecem um monte de gente que está nas ruas há muito tempo e podem te apresentar, andam pelo centro todo distribuindo comida onde tem muita gente e é bom que você não vai sozinho porque é perigoso. Eles podem ajudar você com informações sobre o pessoal que mora na rua, muito mais que eu.”*

Aguardei em sua companhia a chegada do grupo responsável por distribuir o *sopão*<sup>2</sup>, que dali não tardara meia hora a mais que o indicado por ele. Ao irmos ao encontro dos dois

---

<sup>2</sup> *Sopão* é uma categoria êmica, utilizada tanto por grupos que se mobilizam para fazer caridade como pelos beneficiados por ela, para designar a distribuição gratuita de jantar para toda e qualquer pessoa que queira – raramente tendo alguma condição para receber, como, por exemplo, a obrigatoriedade de participar de um culto e ao final receber o jantar.

carros que carregavam todo o grupo, devidamente uniformizado, e dos grandes caldeirões, Fernando apresentou-me aos responsáveis pela equipe como “o menino da universidade que tá querendo saber do povo da rua”. Após uma breve apresentação de quem eu era e o que fazia naquele contexto, me foi permitido, de bom grado, acompanhar o grupo<sup>34</sup> durante a distribuição do sopão naquela noite. Percorrendo o trajeto que aqui chamo de *caminho da fome*.

Os membros do Sagrado Coração de Maria me falaram sobre como compreendiam o fenômeno da população em situação de rua e sobre como tentavam ajudar com toda sua boa vontade cristã a minimizar um dos problemas práticos de sua vida: a fome. Ao explicarem por qual motivo faziam um determinado trajeto, eles falavam sobre a distribuição espacial das pessoas em situação de rua ao longo do Centro do Recife, indo, do início de sua jornada na esquina da R. do Imperador, próximo à Praça da República, onde Fernando os aguardava, até o término, entre o Cais de Santa Rita e o Forte das Cinco Pontas, passando pela R. Duque de Caxias. Como representado na figura abaixo.

Figura 3 – “Caminho da fome”



Fonte: Thaigo Santos, 2017.

Ao realizarmos o percurso, com paradas para a distribuição do sopão nos pontos indicados, entre a distribuição dos alimentos, organização de fila e tempo da alimentação, fui

<sup>3</sup> O grupo em questão era o Sagrado Coração de Maria, de um determinado seguimento da Igreja Católica, que adota como uma de suas práticas de caridade e compaixão a realização quinzenal de *sopões*.

apresentado a pessoas tidas por eles como *boas para conversar*; ao mesmo tempo, percebia o circuito e o fluxo das pessoas no Centro a partir de uma relação com a oferta de alimentos.

A partir dessa “apresentação” e de novas idas ao Centro para realização de entrevistas, decidi que meu campo, dali até o presente momento, seria composto por bairros identificados – pelas próprias pessoas em situação de rua, por entidades e instituições, bem como por mim mesmo – como bairros notoriamente *habitados* por pessoas em situação de rua. Sendo a maioria dos interlocutores abordados e entrevistados em calçadas, bancos de praças ou perambulando pelos bairros da Boa Vista, Santo Antônio e São José. Pois nesses bairros pode-se perceber uma grande concentração de população em situação de rua, especialmente na Praça do Diário, R. do Imperador, Av. Dantas Barreto, R. Diário de Pernambuco, Praça 1817 (Praça 17), R. Duque de Caxias, Praça Maciel Pinheiro e Cais de Santa Estelita.



Figura 4 – Área onde o campo foi realizado.

Fonte: Thiago Santos, 2017.

Nesses locais, foram realizadas grande parte da pesquisa, no que diz respeito a entrevistas e observação. Percorrer esse *caminho da fome* foi crucial para imaginar a cidade a

partir de uma divisão que vinha da distribuição desses atores ao longo do Centro, por motivos diversos, indicando uma diferenciação e agrupamento.

Uma entrevista que foge à regra foi a realizada com Ubijara Gomes, o Bira. Visto que ele tem uma trajetória muito pertinente para a pesquisa, mas que não se encontra mais em situação de rua. Entrei em contato com o Bira em seu trabalho, escriturário do Banco do Brasil, por telefone. Conversamos um tempo por *whatsapp* e marcamos uma entrevista inicialmente em um café, mas, devido ao barulho e ao ambiente, decidimos ir para outro lugar. Findamos por realizar a entrevista em um bar modesto no Pátio de Santa Cruz, acompanhados por uma sopa, pão e café.

#### 1.2.5 Espaços e grupos

A essa altura, não só um circuito me foi apresentado, mas também uma série de entidades que eu deveria conhecer para compreender melhor sobre as questões as quais eu buscava responder. Em suma, foi-me dito que não conheceria bem a *situação de rua* apenas conversando com as pessoas que estavam nas ruas, mas que seria necessário também procurar instituições que lidavam com o tema – sejam elas equipamentos governamentais ou ONGs, bem como compreender o morar na rua permeado por distinções entre pessoas e grupos.

Os relatos fornecidos por Fernando e Anderson sobre suas experiências nas ruas, assim como o repassado por alguns membros do Sagrado Coração de Maria, convergiam em alguns pontos. Entre eles, o que depois se mostrou como uma dimensão muito peculiar da divisão dos espaços no contexto das moradias nas ruas: grupos se agregam por afinidades a partir de suas práticas no dia a dia, como a catação de papelão, mendicância, drogadição, oferta de bicos e outras práticas; como também por sua relação com a formação de família/grupos mais próximos ou vida solitária. Tais afirmações sugeriam que, entre as próprias pessoas em situações de rua, existem matizes e gradações de atividades e práticas, consequentemente formas específicas de distinção, tipificação e reprodução de estigmas internamente ao grupo – que discuti em outras oportunidades (Santos, 2015a; 2015b).

Fernando me alertara a ter muito cuidado ao tentar entrevistar pessoas em situação de rua que circulavam “do outro lado da ponte”, no Recife Antigo, pois ao passo que, nos

arredores da Praça do Diário, existem muitos ao longo do dia fazendo seus *corres*<sup>5</sup>, do outro lado só tem *noiados*<sup>6</sup> que “não querem nada com a vida” e possivelmente poderiam me fazer algum mal: “é tudo marginal mesmo”. Enquanto outros entrevistados, como o Anderson, repetiram a mesma atitude de Fernando ao se referirem a outros grupos e locais onde havia pessoas em situação de rua. Ou seja, projetavam no outro o estigma do qual pretendiam se livrar.

Dali então, notei que as próprias pessoas em situação de rua referenciavam espaços e grupos como sendo bons ou maus, possíveis ou não de circular, possíveis de contar como companheiros ou simplesmente indiferentes – o que não significa dizer que de fato esses grupos apontados sejam tal como são classificados uns pelos outros, mas que é interessante tomar essas classificações dentro da chave de *categorias acusatórias* de Velho (1985), servindo como uma forma de distinção moral entre eles, para “nós”.

Os membros do grupo católico que eu acompanhara naquela noite classificaram os espaços também. Não estabelecendo literalmente “o perigoso aqui” e “o bom ali”, mas indicando espaços que eu teria que ter um tato maior ou menor para chegar, pessoas que, uma vez conhecidas e simpáticas à minha presença, se tornariam “portas de entrada” aos espaços considerados perigosos em um primeiro contato às cegas.

A partir dessas experiências práticas do campo, as leituras que havia feito sobre o “arranjo” metodológico, de William Foote Whyte, fizeram todo sentido para abordar metodologicamente as pessoas em situação de rua no centro, uma vez que elas acabam por se dividir por grupos de afinidade prática: os *informantes chave*, pessoas que são tipos exemplares para sintetizar valores de seus grupos, são possíveis de ser elencados para pesquisa. Caberia “apenas” fazer uma tipologia dos espaços e dos grupos para posteriormente interpelar esses atores a fim de ter uma compreensão minimamente suficiente das nuances que existem sobre os valores associados à noção de dignidade entre os indivíduos em situação de

---

<sup>5</sup> Palavra usada para dizer que alguém está fazendo algum trabalho situacional para garantir algum dinheiro, termo equivalente a *bico*.

---

<sup>6</sup> O *nóia*, ou *noiado*, é o indivíduo que faz uso habitual de drogas e se encontra, em grande parte do tempo, sob efeito delas.

rua – uma vez que, por exemplo, indivíduos que tivessem tido acesso a políticas públicas específicas, convergiriam minimamente, em questões como o valor dessas instituições na promoção da dignidade ou de outros atores não relacionados a essas instituições, mas que, por descrença ou por desinteresse, compartilham de uma outra percepção sobre elas, em geral, negativa.

Aceitando as indicações, posteriormente, fiz poucas visitas ao Centro Pop Glória<sup>7</sup>, onde realizei rápida entrevista/conversa com Bartyson D'Carlos, um dos gestores responsáveis pelo referido Centro, que me falou sobre questões burocráticas, possibilidades de articulações que visavam, das pessoas usuárias do espaço e mais questões relacionadas à dinâmica de funcionamento do Centro. Entre esses assuntos, um em especial me chamou a atenção: a existência de reuniões periódicas com o intuito de promover a saída de pessoas da rua através de uma melhor organização política destes e o acesso à programas governamentais (como o aluguel social e outros). Não especificamente a existência do grupo em si passou a me interessar, mas a possibilidade de indivíduos em situação de rua terem acesso às reuniões, nas quais pudessem externar uma articulação diferente de respostas para as mesmas questões dos que não tinham esse acesso. Desde sua perspectiva em relação ao futuro, mas principalmente na sua percepção de si mesmo como alguém, como um “sujeito de direito”. Bartyson me falou sobre algumas pessoas que talvez fossem de meu interesse entrevistar, bem como viabilizou entrevistas com dois usuários do Centro com esse perfil.

Nesse ponto, pensei não ser mais tão interessante classificar os grupos a partir de suas práticas – catação de papelão, mendicância, trabalhos noturnos com carga e descarga, vigilância, frentistas, etc. – e a partir dos locais que estavam distribuídos pelo Centro, mas sim a partir de suas experiências com instituições e outros espaços “agentes promotores de dignidade”<sup>8</sup>, além de observar como enxergavam o *espaço no mundo partilhado*, como

<sup>7</sup> Centro POP Glória é um centro de atendimento à população em situação de rua. Antes localizado na Rua da Glória, na Boa Vista, e atualmente próximo à Rua do Sossego, também no bairro da Boa Vista. Tem capacidade para atender 30 pessoas, sendo 24 “fixos” e 6 “flutuantes”. A capacidade de atendimento é limitada por questões físicas, materiais e pela quantidade de refeições que o centro pode disponibilizar. Os usuários não dormem lá, passam o dia caso queiram; lavam suas roupas, tomam banho, fazem suas refeições, são encaminhados para instituições diversas onde podem conseguir desde recuperar documentos até auxílio moradia e outros programas.

<sup>8</sup> O que chamo aqui de *agentes promotores de dignidade* são espaços e serviços estatais, ou não, que, através de práticas especificamente direcionadas ao grupo ou para toda e qualquer pessoa, lhes ofertem melhoria objetiva em suas condições de vida – seja para a garantia de refeições diárias e banho, para exames de saúde, emissão de documentação, inclusão em programas de benefícios diversos, entre outros. Aqui podemos citar, além do Centro

possível ou não: seja pela tentativa de sair das ruas através de um emprego, da obtenção de moradia, do reconhecimento de si como alguém único pela expressão estética que produz com seu dom ou mesmo a negação disso tudo mediante a possibilidade de *apenas alimentar-se bem*, responsabilidade essa creditada ao Estado.

“As brigas de galo que ocasionalmente frequentei” se referem às oportunidades que fui ao Centro Pop Glória, onde entrevistei dois funcionários e dois usuários em algumas visitas. As poucas idas às reuniões do Fórum Metropolitano de Pessoas em Situação de Rua da Região Metropolitana do Recife, composto por representantes das instituições estatais, sociedade civil e movimentos sociais (esse fórum tem uma certa inconstância em seu funcionamento), pude observar a interação entre os interesses e discursos mobilizados por esses três grupos, debruçados sobre a situação de rua na Região Metropolitana; como também presenciei o lançamento do Plano Municipal de Atenção Integrada à População em Situação de Rua em 2015, evento realizado na Universidade Católica de Pernambuco, promovido pela Prefeitura do Recife, no qual foram reunidos representações dos diversos movimentos sociais de pessoas em situação de rua, profissionais da área, pesquisadores, políticos e sociedade civil, através da realização de palestras e apresentação do Plano<sup>9</sup>.

#### 1.2.6 Dos interlocutores

Das entrevistas que fiz a partir dessa perspectiva, aproveitei, para esta dissertação, um total de 19 entrevistas, realizadas ao longo do período compreendido entre novembro de 2013 e fevereiro de 2017, de maneira intermitente, fazendo campo e me dedicando ao estudo do

---

Pop e do Fórum Metropolitano de Pessoas em Situação de Rua da Região Metropolitana, os Centros de Referência da Assistência Social (CRAS); Consultório na Rua; Consultório de Rua; além de diversas ONGs que têm o intuito de *informar* e *encaminhar* essas pessoas, bem como aquelas ações esporádicas que visam possibilitar corte de cabelo, troca de roupas, exames rápidos, etc.

---

<sup>9</sup> Documento no qual a PCR reconhece o complexo fenômeno que é a existência de pessoas em situação de rua e se compromete em construir uma política municipal para o grupo em questão, de acordo com o Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009 (decreto que institui diretrizes para a política nacional para população em situação de rua). Compondo o Plano Municipal de Atenção Integrada à População em Situação de Rua a partir de discussões entre gestores, trabalhadores e usuários de equipamentos destinados à população em situação de rua. Tal Plano é composto pelo [1] fortalecimento dos serviços especializados; [2] articulação INTRAsetorial a partir do Suas; [3] Articulação INTERsetorial entre as Secretarias; e [4] participação, mobilização e controle social – incentivando a organização social e política da PSR. É no contexto de preparação para esse Plano que é criado o espaço, através da atualização do Decreto Municipal nº 27.993, em 30 de maio de 2014, para incluir representantes da sociedade civil e dos movimentos sociais no Comitê Intersetorial de Políticas Públicas para a PSR.

tema abordado, aproveitando narrativas aqui e ali, sobre os diversos temas que discutirei no desenrolar do texto que se segue. Todas elas, de maneira incisiva, permitem afirmar que a transição às ruas é uma experiência de ruptura, ela pode ser gradual e medida temporalmente a partir dos vínculos *práticos* que os indivíduos estabelecem com ela – dormir ou não nas ruas, entrar na lógica de se beneficiar por caridade, viver de bicos, etc. –; mas aqui proponho que a experiência de se perceber pessoa em situação de rua é um *sentir-se*. Sentir-se diferente de quem sempre foi, a partir do momento em que se enxerga nos olhos dos outros o repúdio de si, pelo processo de associação ao estigma que o relega à margem moral da sociedade. Esse foi o critério de escolha das entrevistas que seriam usadas aqui.

Nesse sentido, só levo em consideração entrevistas realizadas com adultos que tornaram-se pessoas em situação de rua em algum momento após terem recebido sua socialização primária – na qual valores, modos de ser e agir são absorvidos como “o certo” – e que, ao passar para as ruas, colocaram esses valores apreendidos por um processo de educação em outro contexto em confronto com o seu contexto atual.

Entre as andanças pelos bairros da Boa Vista, Santo Antônio e São José, ou mesmo a ida a centros de atendimento à população em situação de rua ou espaços institucionais para a promoção de políticas públicas mencionados anteriormente, conversei e entrevistei não só pessoas em situação de rua, mas também técnicos do serviço públicos, psicólogos<sup>10</sup>, assistentes sociais, comerciantes que dividem espaço com meus interlocutores. Todos eles deram informações muito úteis e, por vezes, ressaltaram os contrastes entre *nós e eles*. Contudo, todas as falas *sobre* os indivíduos pesquisados aqui serviram para compor um olhar específico sobre eles. Segue uma mini apresentação dos entrevistados que aparecem sobremaneira ao longo do texto:

Aloízio, 35 anos. Pardo. Em situação de rua há 06 anos. Tem o Ensino Médio concluso. Trabalha com um pouco de um tudo, pedreiro, pintor, jardineiro, o que pedir pra fazer, ele faz. Revezando sua estadia entre as cidades que fazem parte da Região Metropolitana do Recife (RMR), está habitando o Centro do Recife há dois anos. Natural de Jaboatão dos Guararapes, lugar onde até hoje reside a família com a qual não tem mais

<sup>10</sup>Agradeço aqui a Itamar Souza, militante e psicólogo que presta consulta psicológica à pessoas situação de rua, pela disponibilidade, pelas conversas sobre o tema e indicações de entrevistados.

relações, sendo a quebra desses vínculos o motivo que o fez ir às ruas, por volta de seus 28/29 anos.

Ana Cristina, 35 anos. Parda. Está nas ruas há 15 anos. De Jaboatão dos Guararapes. Lá tem família, irmãos com os quais nunca se deu muito bem, seus pais e dois filhos, com os quais mantêm algum contato regular (não só de ligar e ter notícias, mas também de visitas esporádicas em suas casas). Essa relação foi mais forte e frequente nos primeiros anos, no começo de sua efetivação nas ruas, tornando-se mais distante com o passar do tempo. Ir para as ruas foi a opção que achou melhor, naquele contexto, porque ela teve uma gravidez acidental quando muito nova, aos 16 anos. Seu pai não aceitou a situação e a recriminava a todo momento e por ele ficar *brigando, brigando, eu me arretei e saí de casa. Aí ficava aqui na rua, ia em casa ver meu menino e voltava pra cá*, contou ela .

Fábio Antônio, 24 anos. Branco. Habitando o Centro há aproximadamente 08 anos. Ensino Médio completo. Auxiliar de serviços gerais. Foi às ruas pela somatória do vício em álcool e desemprego, que afetou sobremaneira sua relação no contexto familiar. Hoje tira seu dinheiro de atividades que vão de catação de material reciclável a trabalhar como flanelinha, de acordo com a disponibilidade dos serviços e sua disposição.

Anderson Araújo, 25 anos. De Recife. Há menos de um ano nas ruas, pouco mais de seis meses ao tempo da entrevista. Vende frutos do mar provenientes das pescarias que faz, auxiliando um amigo também em situação de rua – há bem mais tempo que ele. Quando não é possível tirar algum saldo nessa atividade, busca na catação uma maneira de supri-lo. Continua procurando emprego como técnico, último vínculo empregatício que teve, por acreditar que um trabalho é a principal alternativa de saída das ruas. Está nas ruas por uma conjunção de desventuras entre a ruptura dos laços familiares e a perda do vínculo empregatício.

Clarisse, jovem por volta de seus 20 anos. Negra. De Recife. Nas ruas desde seus 12 anos. Morando na rua conheceu seu marido, com o qual tem dois filhos. Não deixou claro ao certo como foi parar nas ruas, mas deu a entender que seu contexto familiar era abusivo, fazendo com que sair de lá fosse a única coisa a ser buscada, mesmo que as ruas. Sente-se mal pela situação em que se encontra, mas afirma que, apesar das condições precárias, é uma grande mãe e o pai também: dividem os trabalhos e responsabilidades para manutenção da família.

Cosme, *já passei dos quarenta*. Branco. Na rua há exatos 03 anos e seis meses. Ensino Superior inconcluso em administração de empresas. Trabalhou como auxiliar de escritório, representante comercial e outras atividades similares. Foi para as ruas por endividamento e por não conseguir pagar suas contas, entre elas o aluguel, o que acarretou o despejo. Atualmente, tem como principal atividade a de flanelinha.

Ubirajara Gomes, o Bira, 3X anos. Pardo. Passou de 12 a 13 anos nas ruas do Recife, entre vários bairros; ficou um bom tempo na Praça da Madalena, seu último local de moradia antes da saída das ruas pelo motivo de ter sido aprovado no concurso para escriturário no Banco do Brasil. Morou com sua avó, durante a infância e adolescência, porque seus pais não moravam juntos e não tinham condições de criá-lo, assim, ficou sob a guarda da avó em Paulista, RMR. Vítima de maus tratos domésticos, Bira fugiu de casa por duas vezes para cessar as agressões. Na primeira, para a casa do pai, na segunda, da mãe. Ambas as vezes teve que retornar à casa da avó, onde as agressões se mantiveram. Bira decidiu, como única forma de sair desse sofrimento, ir para as ruas aos 15 anos de idade.

Fernando, *chegando nos quarenta*. Negro. Analfabeto. Vindo do interior com a mãe e o irmão, na rua desde sua adolescência. Morou anos em um albergue numa rua transversal à R. do Imperador, onde eu o entrevistava. Mas, apesar de *terem teto pra dormi*, tinham dinâmica de sobrevivência a partir das ruas: catação de reciclados, alternado com outros bicos e mendicância esporádica. Com o falecimento de sua mãe, a rua se efetivou como local de moradia. Poucos anos após a morte da mãe, seu irmão também faleceu, ficando Fernando só nas ruas.

Gabriel, 28 anos. Negro. Segundo grau completo. Na rua há 4 anos. Trabalhou como caixa de supermercado, de farmácia e entregador. Foi às ruas após demissões sucessivas dos empregos em que se efetivava, por não mais que alguns meses. A instabilidade de sua vida profissional interferiu em sua estabilidade familiar – emocional, relacional e financeira. Como único provedor financeiro, se sentiu responsável por não poder cuidar da família, que também o culpabilizava pela situação. Sua esposa voltou à casa dos pais, e ele foi às ruas.

João, 42 anos. Na rua há mais de 20 anos. Transita entre várias cidades, *enche o mundo de pernas*. Natural do interior da Paraíba, tentou a vida em diversas capitais, confiando na sua disposição para trabalhar e na provável grande oferta de empregos. *Aqui na rua a gente*

*faz de tudo um pouco. O que o povo precisa.* Desenvolve atividades de carga e descarga, limpeza e serviços relacionados que comerciantes no Centro demandam.

Joaquim, 39 anos. Pardo. Nas ruas há mais de 11 anos. Natural de Caruaru, interior de Pernambuco. Tem Ensino Médio completo. A maior parte de sua vida trabalhou como vendedor, tanto com carteira assinada quanto como autônomo no comércio informal. Se mantém hoje, em parte, com a experiência adquirida, comprando de um tudo – pipoca, caneta, chocolate, etc. – para revender nas ruas e praças, integrações do sistema público de transporte, ônibus e metrô. Quando não é possível, recorre a outras atividades e à mendicância.

Lucas, 32 anos. Negro. Nas ruas desde adolescente. Não tem formação escolar, sabe ler e escrever. Diz que sua profissão é a de catador de materiais recicláveis desde muito cedo. Seus pais morreram quando pequeno. Não se adaptou a convivência com as outras casas em que foi morar, por não se sentir aceito, o mesmo ocorrera nas instituições de acolhimento. Teve entrada nas ruas de maneira progressiva, entre essas casas e o dia que decidiu permanecer.

Manuel, 24 anos. Branco. Na rua há menos que dois anos. Ensino Médio completo, suficiente para o trabalho de vendedor em sapatarias, que desempenhou antes de ir para as ruas. A ida se deu por problemas amorosos com sua esposa, com a qual tinha casado por causa de uma gravidez indesejada. Findado o relacionamento, não via mais como manter-se vinculado ao espaço da casa, nem como manter outra residência. Deixou suas coisas e dinheiro para a ex-esposa e destinou-se às ruas.

Verônica, 45 anos. Parda. Na rua há muito tempo, tempo suficiente para ter criado seus *filhos tudinho*. *Sozinha, sem a ajuda de marido, com a ajuda só dos amigos que a gente faz por aí.* Desempenha atividades de todo tipo para se manter financeiramente, trabalhos braçais /pesados, pratica mendicância e se relaciona bem com a dinâmica de serviços que são disponibilizados – como acesso à saúde, reemissão de documentos e outros.

Alcides, branco com tatuagens aparentes, disse que, depois dos 50, não precisa mais contar a idade. Nas ruas há aproximadamente três décadas. Recém saído delas, poucos meses antes da entrevista, mediante a obtenção de um auxílio moradia pelo programa de aluguel social. Morou em muitas cidades do Brasil, durante esse tempo, do Sudeste ao Norte. Não sabe da família, que é uma lembrança distante e, hoje, saudosamente querida.

Tabela 1 – Locais das entrevistas

| <b>LOCAL REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS:</b> |    |
|------------------------------------------|----|
| <b>Bairro da Boa Vista</b>               | 05 |
| <b>Bairro de Santo Antônio</b>           | 08 |
| <b>Bairro de São José</b>                | 03 |
| <b>Não realizadas nas ruas</b>           | 03 |

Fonte: Thiago Santos, 2017.

Tabela 2 – Tempo nas ruas e gênero dos entrevistados

| <b>TEMPO NAS RUAS</b>    | <b>HOMENS</b> | <b>MULHERES</b> | <b>TOTAL</b> |
|--------------------------|---------------|-----------------|--------------|
| <b>0 – 2 anos</b>        | 04            |                 | 04           |
| <b>3 – 6 anos</b>        | 05            |                 | 05           |
| <b>7 ou mais anos</b>    | 05            | 03              | 08           |
| <b>Não mais nas ruas</b> | 02            |                 | 02           |

Fonte: Thiago Santos, 2017.

O contato com Agentes promotores de dignidade parecia dar um recorte diferenciado às falas no que diz respeito a sentir-se digno. Seja pelo espaço mobilizar uma certa linguagem, seja por se sentirem levados a sério, ou mesmo por promoverem atividades de cuidados básicos quanto à higiene e à documentação. Nesse sentido, os interlocutores podem ser divididos entre os que relataram ter contato e uso de serviços da gestão pública (Tipo 1) e também de outras natureza (Tipo 2), como os oferecidos por ONGs e sociedade civil, que aparecem em dias alternados com certa recorrência, ofertando comida, banho e serviços diversos. Há ainda, mesmo que em minoria, os que disseram não ter contato algum com esses tipos de serviço do Tipo 1 – por descrença em sua eficácia, por não sentirem necessidade de serem ajudados ou mesmo os que não consigam explicar, *só não quero saber disso*. Mas também que não negam as coisas ofertadas pelos de Tipo 2 – talvez porque geram menos “desconfiança”, é só entrar na fila e receber a comida ou a ajuda que seja. O quadro abaixo apresenta uma divisão dos entrevistados entre essas três formas de classificação.

| ACESSO AOS AGENTES PROMOTORES DE DIGNIDADE (APD) E ENTREVISTADOS                            |                                                                                            |                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| TIPOS                                                                                       | ENTREVISTADOS                                                                              |                                           |
| 1. Centro Pop; CRAS; Consultório na Rua; Fórum Metropolitano; e outros institucionalizados. | Alcides, Fernando; Joaquim.                                                                |                                           |
| 2. Apenas com ações/serviços de ONGs e sociedade civil.                                     | Aloízio; Anderson; Artur; Clarisse; Cosme; Gabriel; João; Lucas; Manuel; Verônica; Walter; |                                           |
| Sem contato com APD<br>Tipo 1                                                               | <b><u>Por descrença declarada</u></b>                                                      | <b><u>Por motivo não identificado</u></b> |
|                                                                                             | Ana Cristina; Bira; Fábio Antonio.                                                         | Anderson.                                 |

Quadro 1 – Acesso aos APD

Fonte: Thiago Santos, 2017.

Ao final do capítulo 3, *A moral revisitada*, no qual discuto os aspectos relacionados às moralidades reformuladas percebidas em capo, comparo as experiências vividas por três interlocutores que mobilizam sentidos distintos no que se refere à percepção dos valores morais associados à experiência de situação de rua, à possibilidade de saída ou permanência, bem como à noção de dignidade.

Trata-se de Fernando, que tem uma relação instrumental com os serviços como o CRAS, para retirada de documentação, que, por vezes, perde ou se desfaz, e a obtenção de medicamentos para cuidar de seus problemas de saúde – com os quais ele se mostrou muito atento. Sem que tenha o mínimo de vontade de sair das ruas, ou buscar essa saída, ccreditando

que a única ajuda que o Governo deveria lhe dar era a uma aposentadoria para que ele se alimentasse bem. Bira, que não se vinculou a instituições enquanto estava nas ruas, mas que acreditava piamente em si como aquele que poderia mudar sua situação. Buscou através dos estudos sair das ruas, fazendo supletivo e, posteriormente, quatro concursos públicos – dos quais passou em todos e foi convocado para assumir cargo em um. E, por último, o Júlio, que estava na rua há tempos, mas que, através da mobilização para saída das ruas articulada no Centro Pop, ele foi contemplado com o aluguel social e pôde sair das ruas, tendo onde dormir, mas ainda tendo que frequentar alguns dos espaços que tinha antes – como forma de manter uma boa alimentação e ser assistido em alguns aspectos, bem como contribuir sendo exemplo da possibilidade de mudança.

Os três mobilizaram discursos bem diferentes no que se refere às respostas dadas à situação de rua e os processos vividos nela, contudo, corroboraram em sua característica das experiências emocionais que inferem aos que nela se encontram. E esta como um dos principais fatores para *refazer-se*.

### 1.3 Delimitando o objeto de pesquisa

Figura 5 – “Every morning I Wake up on the wrong side of Capitalism.”



Fonte: Imagem retirada da internet. Lê-se: “Todas as manhãs eu acordo do lado errado do capitalismo”.

Esta sessão não pretende fazer um exaustivo resgate de toda discussão sobre o surgimento e conceituação do que conhecemos como população em situação de rua. Antes, visa trazer um panorama do surgimento do fenômeno, trazendo os contornos de sua configuração, suas principais características, ressaltando ainda duas dimensões dos estudos sobre a população de rua. A primeira, na qual as produções focalizam fortemente a dimensão da estrutura político-econômica como causa e possível solução do problema. A segunda, na qual esta dissertação se vincula, diz respeito a um outro olhar sobre a experiência das pessoas em situação de rua, colocando em foco as outras possibilidades e ressignificações que a experiência de situação de rua produz. Por fim, define como esses indivíduos são tomados para o estudo presente.

### 1.3.1 De quem estamos falando?

*A pobreza antes era considerada obra de injustiça.  
O mundo moderno considera a pobreza incapacidade.*  
Eduardo Galeano

Pessoas que passam a habitar as ruas como único espaço possível de sobrevivência, usá-la como local sem o qual a vida não seria possível, é algo concomitante com o próprio processo de urbanização, do surgimento das cidades. Contudo, historicamente, tanto as características desse tipo social como sua presença quantitativa nos centros urbanos mudou drasticamente, de maneira que não é mais possível negligenciar que as pessoas em situação de rua têm um lugar específico e demandam um olhar próprio sobre sua condição, sem ser possível ignorá-los (Bursztyn, 2003).

A imagem da pessoa em situação de rua tem especificidades próprias de cada período histórico em que se manifesta, a partir de suas especificidades culturais, econômicas, políticas e sociais. Há uma mutação das representações, desde a percepção corrente na Idade Média de que esta vida é assim por “decisão divina” até a não distinção entre o animal e o humano que revira o lixo em busca de alimento, contemporaneamente retratado por Manuel Bandeira em

seu poema “O Bicho”. Dessa maneira, as muitas formas e significações sociais que os indivíduos em situação de rua foram representados – da pobreza Cristã, pecadores, aqueles que fracassaram na vida, marginais e invisíveis – guardam um ponto em comum:

Nota-se um jogo sutil e ambíguo presente na inscrição social desses sujeitos estabelecida ao longo do tempo, que é refletida como oposição aos significados socialmente valorizados pelos outros grupos, e alterada processualmente, de modo a mantê-los sempre posicionados em uma localização fronteira, que permite aos demais manter o controle da situação. (Souza, 2012).

Assim, estamos falando de um tipo/grupo social que, por mais diversas que tenham sido suas representações sociais, esteve fadado a ser definido a partir das características opostas aos significados socialmente valorizados nas diversas sociedades ao longo da história. Além disso, é inserido e representado socialmente através do estigma (Goffman, 2008), associando-o à pobreza espiritual e/ou material, marginalidade, incapacidade, carência e outros termos que o coloca nessa situação *limite* oposta ao “ser humano pleno”, pois o que é posto em questão para classificá-lo é sempre suas *ausências* em relação aos outros, em qualquer momento no espaço e no tempo.

Contudo, temos especificidades próprias de nossa conjuntura histórica e social, de forma que a imagem do tipo social do morador de rua “não corresponde mais à figura do andarilho ou do mendigo tradicional que pede esmolas” (Vieira; Bezerra; Rosa, 2004. p.11). O que chamamos hoje de população em situação de rua se origina concomitantemente com o processo de industrialização, sendo consequência das necessidades de adequações estruturais para que fosse efetivado o projeto capitalista. Decorrente da Revolução Industrial e Tecnológica, no final do século XVIII e início do século XIX, na qual houve redução da oferta de emprego no âmbito rural e o consequente êxodo em busca de emprego para os grandes centros urbanos, na ânsia de empregar-se em suas novas fábricas, que significavam a possibilidade de ter condições de vida. De fato, esse contexto apontava para a possibilidade de ascensão econômica, e ela existia para aquelas que se mantinham nos empregos, mas como resultado também houve o agravamento da condição de miséria.

Nesse contexto, muitos foram aqueles que não puderam ser assimilados pela indústria recente, não apenas por serem muitos, mas por essa relação entre empregados e desempregados ser mediada pelo medo de que os que estão às portas das fábricas são “ávidos por tomar seus empregos, dispostos a receber menos por eles”, fomentando o exército industrial de reserva analisado por Karl Marx (2008). Esse processo produziu estratificações

sociais entre os trabalhadores e pessoas aptas para o trabalho e ainda uma parcela de pessoas não integradas aos trabalhos fabris e sem a possibilidade de retornarem a suas casas no mundo rural, que passaram a constituir moradia nos becos, ruas e praças, alimentar-se mal, o que os impossibilitou de se qualificarem para o trabalho... ficando assim à margem, simbólica e material, da sociedade. Em *O Capital* (2008), Marx indica que a produção desses tipos sociais não é algo fora de ordem ou um resultado inesperado, mas são pensados como parte constitutiva da dinâmica de produção e reprodução da lógica político-econômica que se adotaria a partir dali no ocidente capitalista, apontando o pauperismo como centro dessa dinâmica.

*O lupemproletariado* é um conceito fundamental para compreender a produção estrutural de tipos sociais representados socialmente e relacionados à pobreza e à miséria. Para Marx, o lupemproletariado é uma classe abaixo da classe dos trabalhadores, é a classe que sobrevive em condições extremamente precárias e, ainda, percebida em três níveis:

Finalmente, o mais profundo sedimento da superpopulação relativa habita a esfera do pauperismo. Abstraindo vagabundos, delinquentes, prostitutas, em suma, essa camada social consiste em três categorias. Primeiro, os aptos para o trabalho. [...] Segundo, órfãos e crianças indigentes. [...] Terceiro, degradados, maltrapilhos, incapacitados para o trabalho. São notadamente indivíduos que sucumbem devido a sua imobilidade, causada pela divisão do trabalho, aqueles que ultrapassam a idade normal de um trabalhador e finalmente as vítimas da indústria, cujo número cresce com a maquinaria perigosa, [...]. O pauperismo constitui o asilo para inválidos do exército ativo de trabalhadores e o peso morto do exército industrial de reserva (MARX, 2008. p. 747).

Assim, “vagabundos”, “delinquentes”, “degradados”, “maltrapilhos” e “incapazes” são termos que já se colocam como definidores desses indivíduos que, independente de suas trajetórias e biografias, são identificados como sujeitos-problema e classificados como “fora do lugar certo”, que seria dentro de uma casa, com sua família e cumprindo suas atividades obrigatórias com o mundo do trabalho; são classificados, definidos moralmente e têm suas possibilidades de vida efetivamente relacionadas a essa estrutura econômica. Como na dinâmica entre pureza e perigo, apresentada por Mary Douglas, em que nosso sentido de ordenação/classificação opera numa dicotomia entre aquilo que é bom, por estar dentro do ordenamento, e aquilo que não é bom, por ser o caos que impõe a desordem e nos põe em risco. Fazendo-nos tomar o indivíduo em situação de rua como “fora do lugar”, não em seus termos em relação à compreensão, mas, antes disso, classificá-los como os que põem risco a todo o sistema “coerente”, sendo eles impuros e perigosos por sua “não adequação”.

Não podemos tomar a questão como dissociada de nosso sistema, como algo simplesmente desordenado e desconexo. Pois, com efeito, surge, desse contexto apontado anteriormente, a população em situação de rua como tipo social próprio de uma estrutura econômica, na qual é tanto causa necessária, como também resultado. Essa indissociável relação é presente até hoje nas sociedades ocidentais modernas, pois “as condições histórico-estruturais que originaram e reproduzem continuamente o fenômeno população em situação de rua nas sociedades capitalistas”, nos diz Maria Lúcia Lopez da Silva, “são as mesmas que deram origem ao capital e asseguraram sua acumulação” (Silva, 2009. p.101-102). Pois é a própria estruturação de nossas sociedades que produzem essas formas de vida. Assim, o “miserável” não o é por desejo ou falta de vontade de sair dessa condição, há uma produção estrutural de pobres, de miseráveis, de pessoas que só têm a rua como local possível de sobrevivência. Contudo, as pessoas que se encontram nessa condição têm consciência de que a situação que vivem não corresponde à sua vontade e, nem sempre, elas têm capacidade de transformá-la a partir de seus próprios esforços. Um trecho da fala de uma pessoa em situação de rua em Minas Gerais dá uma boa síntese dessa questão:

Somos ainda vítimas do atual sistema político, que, na cegueira do capital, tem produzido milhares de novos moradores de rua a cada ano, pois, à medida que as novas tecnologias substituem o trabalho feito por operários e/ou camponeses, surgem novos desempregados que, ao não conseguirem novo emprego, inevitavelmente, irão para a rua, onde ficarão vulneráveis à bebida, às intempéries do tempo e a outros traumas causados por essa situação (Direitos Do Morador De Rua. p.23).

Como já assinaliei anteriormente, é justamente esse encontro que instiga as reflexões que tenho tido ao me debruçar sobre o tema: o contexto de saber-se capaz, digno e diferente do estigma associado a eles, e principalmente a partilha de que – ao menos para maioria de meus interlocutores e aqueles que figuram em outras pesquisas – não é único responsável por sua condição, além da certeza de que existe uma estrutura, “uma força maior”, que os levaram a tal ponto e que, estando nele, é muito difícil sair, como um ciclo vicioso ao qual se vê atado e impotente (Santos, 2015).

Apesar disso, o olhar sobre o histórico de estudos desenvolvidos sobre essa população tem dois momentos: o primeiro, e ainda presente, se dá pelas pesquisas que olham para os que estão na rua como problema social e/ou uma questão vinculada a uma dimensão estrutural –

de onde partem as análises –; e uma segunda forma de olhar que coloca em um segundo plano essa dimensão estrutural, se dissociando de pensar a partir da lógica binária do assistencialismo e criminalização, para pensar o que a experiência de habitar as ruas produz de “novo” sobre experimentar o mundo. Comento em brevíssima revisão essas dimensões nas linhas que se seguem.

### 1.3.2 Primeiros olhares sobre a população em situação de rua

No caso brasileiro, a intensificação do olhar analítico sobre a população em situação de rua foi possibilitado pelo agravamento da desigualdade social decorrente da Crise do Petróleo, ocorrida na década de 1970, que veio ser sentida de maneira ostensiva no Brasil ao longo da década de 1990, acarretando um aprofundamento da condição de subempregos, trabalho precários, desemprego, aumento de pessoas abaixo da linha da pobreza<sup>11</sup> e, consequentemente, o aumento expressivo do número de pessoas em situação de rua nos grandes centros urbanos.

Esse quadro demandou uma olhar específico da academia, que deslocasse os estudos sobre “pobreza em geral” para esse grupo especificamente. Assim, iniciou-se a produção efetiva de conhecimento sobre o que hoje, de maneira não tão consensual, se conceitua como *população em situação de rua* e teve seu início durante a década de 90 do século passado. O notório aumento da população em situação de rua, decorrente do gradativo aumento do pauperismo que finalizou os anos 80 e início dos 90, fez com que organizações não governamentais e a Prefeitura da Cidade de São Paulo promovessem o I Seminário Nacional Sobre a População de Rua no Brasil, realizado em São Paulo, em 1992, que “registrou e registrou as primeiras iniciativas de trabalhos e esforços de configuração de perfis da população em situação de rua no Brasil na década de 1990” (Rosa, C; Moreno, M. 1995. *apud* Carta ao Presidente, 2009).

É bom ter em mente, contudo, que houve aparições anteriores, em muito associadas aos estudos sobre *pobreza e desigualdade social* nas décadas anteriores à indicada como

<sup>11</sup> De acordo com o Banco Mundial, em seu Relatório de Desenvolvimento Mundial de 1990, estar abaixo da linha da pobreza mundial era ter menos que um dólar americano por dia. Atualmente, o Relatório Anual de 2016 indica que estar abaixo da linha da pobreza é viver com US\$2,50, ou menos, por dia. Disponível em: [http://documents.worldbank.org/curated/pt/788831468179643665/Relat%C3%B3rio-sobre-o-desenvolvimento-mundial-de-2016-dividendos-digitais-vis%C3%A3o-geral\\_](http://documents.worldbank.org/curated/pt/788831468179643665/Relat%C3%B3rio-sobre-o-desenvolvimento-mundial-de-2016-dividendos-digitais-vis%C3%A3o-geral_)

marco inicial dos estudos sobre o referido grupo. Por vezes esse grupo esteve subsumido em discussões que mobilizavam como objeto de análise categorias associadas à prática de mendicância e ao distanciamentos do mundo do trabalho (Adorno, 2004; Bursztyn, 2000; Rosa, 2005). Contudo, aqui e ali, podem ser achados estudos esporádicos de importantes dimensões anteriores ao *boom* do tema, que já se direcionavam ao grupo como uma categoria específica, diferente de identificá-lo apenas como resultante de não ter se efetivado no mundo do trabalho, buscando compreender a experiência de habitar as ruas como algo específico.

A título de exemplo<sup>12</sup>, tem-se o livro de Cleide de Fátima Oliveira, *Se Essa Rua Fosse Minha*, publicado em 1989 e resultante de pesquisa realizada durante 1987 e 1988, no qual ela discute a trajetória de vida de meninos e meninas em situação de rua na cidade do Recife, apresentando desde as relações familiares dos interlocutores de sua pesquisa, trabalho e estudo até as expectativas e percepções dos meninos e meninas sobre as possibilidades e maneiras de sair das ruas visando um futuro fora delas. Já nesse momento, o diagnóstico feito pela autora era o de que o número de crianças nessa situação se mostrava preocupante e não havia estrutura de assistência condizente com o problema em questão, assinalando um possível futuro de condições críticas não só para a administração pública, mas principalmente para a sociedade como um todo. Indicando que a questão das crianças em situação de rua deveria passar por uma “melhoria das condições de vida da população trabalhadora adulta que [também] se encontra abandonada e desassistida” (Oliveira, 1989. p.69).

Em estudo amplo sobre as pessoas em situação de rua em São Paulo, Vieira, Rosa & Rosa (2004) afirmam que a imagem dos que hoje habitam espaços públicos, ruas e praças não condizem mais com a imagem do andarilho ou do mendigo que tem-se conhecimento há muito tempo atrás. Mas que, atualmente, esses guardam uma especificidade: “são trabalhadores desempregados ou subempregados, que se juntam a outros que perderam suas casas e outros tantos que, sem esperança, aguardam respeito e cuidados” (Vieira, Bezerra e Rosa, 2004. p. 11). Nesse estudo, já é manifesto, de maneira muito clara, que a rua, ou *mundo da rua* como as autoras o nomeiam, é um modo de vida específico de nossa sociabilidade moderna, dos grandes centros urbanos.

<sup>12</sup>Ainda pode-se citar, para efeito de conhecimento, a existência do *Meninos de rua: valores e expectativas de menores marginalizados em São Paulo*, publicado em 1979, de Rosa Maria Ferreira, e um outro publicado, em 1986, por Irene Rizzini, *A geração de rua: um estudo sobre as crianças marginalizadas no Rio de Janeiro*.

As autoras indicam que essa experiência de apreensão da rua como espaço possível de apropriação se dá em, pelo menos, dois sentidos: a experiência de *usá-la* circunstancialmente, para fins de sanar necessidades momentâneas, ou ela pode se concretizar *como um modo de vida*, no qual se consolida uma complexa rede de relações (*ibid.* p.93). Essas dimensões, pensadas a partir de um processo temporal de relação com o espaço da rua, levou as autoras a dividir essa experiência em três estágios: 1) o *ficar na rua*, decorrente de circunstâncias que inviabilizaram a possibilidade de dormir sob um teto, no qual tais pessoas demonstram medo de dormir nas ruas e sentem-se desvalorizados, buscam mudar essa condição rapidamente e repudiam veementemente qualquer vinculação com a imagem do morador de rua; 2) o *estar na rua*, onde já se percebe um grau menor de medo da experiência de habitar as ruas, o estabelecimento de primeiros laços sociais com pessoas na mesma condição, a busca por novas alternativas de sobrevivência, mas ainda não se vinculam com a imagem do morador de rua e em geral se apresentam como “trabalhador desempregado”; e 3) o *ser da rua*, é o estágio em que a dormida em albergues ou retornos esporádicos à casa da família são quase inexistentes, a vinculação à imagem do “trabalhador que perdeu os documentos” não é mais suficiente para superar o estigma associado à pessoa que se apresenta ali, de maneira que a rua passa a ser “o espaço das relações pessoais, de trabalho, de obtenção de recursos de toda sorte” (*ibid.* p. 95). Dessa forma, seria o grau de relação temporal com a rua a maneira de categorização possível. A temporalidade de “vínculo” com a rua é, sem dúvida, uma dimensão importante a ser ressaltada. Mas ela não esgota uma tipologia do grupo ou mesmo de uma categorização satisfatória dele.

A partir de um olhar para a literatura corrente sobre o tema, pode-se notar que a população em situação de rua – mesmo ainda que abordada a partir do prisma de sua relação crítica com o mundo do trabalho – demonstra que é composta por uma pluralidade de sujeitos, das mais variadas formações, credo, condições, orientações e expectativas frente ao mundo. De modo que “todas as pesquisas revelam é que não há um único perfil da população em situação de rua”, afirma Sarah Escorel, “há perfis; não é um bloco homogêneo de pessoas, são populações” (Escorel, 2000. p.155).

O fenômeno das pessoas que habitam as ruas como única forma possível de sustento e sociabilidade é tematizado por Maria Lúcia Lopez da Silva, que busca dar uma melhor definição ao termo, levando em consideração suas variadas matizes e fatores que incidem

sobre sua produção, estruturais e situacionais, propondo uma síntese a partir dos aspectos que caracterizam o fenômeno e das características gerais desse grupo.

Para Silva (2009), os aspectos que caracterizam o fenômeno da população em situação de rua podem ser enumerados em seis pontos fundamentais. A saber, tem múltiplas determinações; é expressão radical da questão social; está localizado em grandes centros urbanos; têm particularidades vinculadas ao território onde se manifesta; os que estão nessa condição têm o preconceito como marca do grau de dignidade e valor moral; e a tendência, por parte da sociedade, à naturalização do fenômeno.

O primeiro deles, o fato de que esse fenômeno tem *múltiplas determinações*, tem a peculiaridade de se dividir em duas dimensões que dá a possibilidade do desencadeamento da situação de rua. Esta pode ser devido a *fatores estruturais* – aqueles relativos à desemprego, impossibilidade de manter moradia, por exemplo –, *fatores biográficos* – relativos à biografia dos sujeitos, como alcoolismo, vícios diversos, problemas familiares, etc. – e também os *fatos da natureza ou desastres de massas* – inundações, desmoronamento de morro, etc. Deve-se salientar que os dois primeiros fatores identificados pela autora podem ser causa única da ida às ruas, mas não raro aparecem de maneira combinada. A fala que se segue, de entrevista com Cardozo, serve de ilustração para essa inter-relação entre as múltiplas determinações apontadas por Silva:

*A pessoa vem pra rua por um monte de coisa, né? Foi tudo um atropelo. Primeiro eu perdi meu emprego, passei um tempo sem conseguir outro, as vezes não tem mesmo como conseguir emprego, irmão. Sendo que você já tem problema em casa com a família e fica sem ter o seu [dinheiro], aí piora tudo. É só cobrança o tempo todo. Tem como não. Chega uma hora que é melhor o cara estar na rua do que em casa (Diário de Campo, Cardozo. 12/2016).*

Em segundo aspecto, ser expressão radical da questão social<sup>13</sup> na contemporaneidade, se refere ao fato de que a produção estrutural de pessoas em situação de rua é tomada como

<sup>13</sup> A questão social é um debate forte e motriz das discussões e pesquisas na área de serviço social, de forma que ela pode ser percebida como “o conjunto das expressões das desigualdades da sociedade capitalista madura, que tem uma raiz comum: a produção social é cada vez mais coletiva, o trabalho torna-se mais amplamente social, enquanto a apropriação dos seus frutos mantém-se privada, monopolizada por uma parte da sociedade.” (Iamamoto, 1999, p. 27). Contudo essa definição é passível de atualização e discussões outras, para um outro

resultado “esperado” de uma sociedade pautada por uma ideologia que acirra as desigualdades sociais a partir de sua própria lógica de produção. Ou seja, dentro da agenda de pesquisa da questão social, a população de rua é um resultado inevitável de nossa estrutura político-econômica e não poderia, a partir dessa perspectiva, ser erradicada sem colocar em questão essa própria estrutura. Devido à grande disponibilidade de ofertas, possibilidades de trabalhos esporádicos, doações de comidas e demais materiais, grande número de opções de locais para passar a noite, a autora inclui que, majoritariamente, esse fenômeno está localizado nos grandes centros urbanos. Têm ainda particularidades de acordo com o local onde se manifestam, pois o trato com a população em situação de rua, por parte da sociedade e do Estado, bem como suas condições e possibilidades de existir são extremamente afetadas por uma série de relações complexas entre os diversos atores que compõem “as cidades”.

Como duas últimas características, duas dimensões que se complementam. Se por um lado a população em situação de rua compartilha do preconceito como marca do grau de dignidade e valor moral – devido à sua forma de vida limitada pela precariedade em quase todas suas possibilidades de manifestação –, é uma outra característica que esse preconceito, esse estigma, seja naturalizado, ao passo que há uma tendência à naturalização do fenômeno, pois se considera que as pessoas são responsáveis por sua condição e se foram parar nas ruas não é por culpa de uma “estrutura malvada”, mas sim de sua própria incapacidade em “vencer na vida”.

Maria Lúcia Lopez da Silva soma a esses seis aspectos que caracterizam o fenômeno às quatro características gerais da população em situação de rua que são identificadas por ela. Para a autora, a primeira característica determinante, fundamental e que não se pode perder de vista ao olhar para o grupo reside no fato de que ela é extremamente heterogênea: biografias, valores morais, credos, classe, trajetórias, motivações para ir às ruas, instrução formal, sexualidade e religiosidade, etc., configuram um sem número de singularidades que poderiam inviabilizar constituí-los como grupo ou categoria profissional. Porém, existem três dimensões que são transversais à qualquer que seja a configuração específica de pessoas em situação de rua, podendo, a partir dela, tomar esse grupo extremamente heterogêneo, formado

por indivíduos das orientações e subjetividades mais variadas, como um grupo coeso para análise.

A pobreza extrema aparece como uma dimensão cabal à experiência de todos que se encontram nessa condição. Está manifesta na precaridade das roupas, nos utensílios que carregam consigo, em sua alimentação, nas relações com a manutenção da higiene, entre outros exemplos possíveis. Outro ponto comum entre todos é os de que têm os laços familiares interrompidos ou fragilizados, não necessariamente pela situação de rua em si – há casos em que as pessoas tem um certo *ir e vir*, para visitas ocasionais, em casa –, mas sim por que ir às ruas em grande parte dos casos tem relação com a quebra ou fragilização desses laços antes mesmo dela se efetivar. E, por último, partilham da inexistência de moradia convencional regular e a utilização da rua como espaço de moradia sustento, sendo essa a condição que acaba por ser a que sela de vez, por assim dizer, a situação de rua.

Tal percurso permitiu Silva propor uma definição síntese para *população em situação de rua* nos seguintes termos:

considera-se população em situação de rua como um grupo populacional heterogêneo, mas que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, em função do que as pessoas que o constituem procuram logradouros públicos (ruas, praças, jardins, canteiros, marquises e baixos de viadutos) e as áreas degradadas (dos prédios abandonados, ruínas, cemitérios e carcaças de veículos) como espaço de moradia e sustento, por contingência temporária ou de forma permanente, podendo utilizar albergues para pernoitar e abrigos, repúblicas, casas de acolhida temporária ou moradias provisórias, no processo de construção de saída das ruas (SILVA, 2009. p.29).

Tal definição passou a ser amplamente aceita pelos movimentos sociais, sociedade civil organizada e por acadêmicos. Foi também adotada pelo Movimento Nacional da População de Rua e consta como definição apresentada na Carta de Brasília Aberta ao Presidente da República Federativa do Brasil (2009), com vistas à produção da Política Nacional para a População em Situação de Rua. Um dos motivos para a assimilação do termo, além dos apresentados anteriormente, reside no fato de que o termo ainda tem uma outra especificidade: a inflexão dada por *em situação de* indica um estado transitório, temporário,

não reificado, como indicavam termos difusamente mobilizados como povo da rua, morador de rua.

### 1.3.3 Outras dimensões das vidas nas ruas

As pesquisas e propostas apresentadas até aqui, entre artigos e livros, para situar-nos do debate acerca da população em situação de rua, por mais que indiquem dimensões outras para além da relação estrita com o mundo do trabalho, ainda têm sua análise detida à relação com o emprego e a estrutura/política econômica *per si*. Ao longo dos anos 2000, houve uma inflexão de pesquisas em antropologia e sociologia que detiveram o olhar sobre outras dimensões da experiência dos que habitam as ruas com lócus de vida, ampliando em muito as discussões possíveis sobre o tema, possibilidades de análise e novas perspectivas – seja como substrato para aprofundamento de suas áreas de pesquisa teórica, seja para a produção de conhecimento sobre a população em situação de rua.

Simone Frangella, em pesquisa etnográfica que resultou em sua tese *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo* (2004), parte da premissa de que compreender a corporalidade dos moradores de rua significa entender que essa categoria só existe na interface do corpo com o espaço urbano, ambos tomados como dimensões geográficas e sociais. O grande ponto de inflexão para pensar o corpo da pessoa em situação de rua se dá pelo fato de que a autora toma a experiência de habitar as ruas em um duplo movimento: por um lado, o corpo do morador de rua é tudo que ele tem, tudo que ele de fato carrega e, enquanto vivo, certamente poderá carregar em sua vivência nômade, sendo projetado nesse corpo as experiências de violência, manifestas física e simbolicamente; por outro lado, é esse mesmo corpo que aparece como possibilidade de resistência à experiência violenta de exclusão decorrente de habitar as ruas: reelaboram os limites e potencialidades do corpo, outras relações de funcionalidade e significação social. De forma que “o corpo, neste estudo, emerge como uma atividade simultaneamente física, simbólica, política e social, que se constrói na relação com outros corpos e na interface com a dimensão espacial e social das ruas da cidade” (Frangella, 2004. p.13), em uma constante luta contra sua exclusão física e simbólica do espaço social, modelando táticas de tornar-se visível e invisível, ao sabor das necessidades.

Eduardo Martineli Leal, em *O outro nome da pobreza: a “situação de rua” na perspectiva antropológica* (2008), coloca em questão a vivência de meninos que experimentam a rua como “situação da rua” buscando quebrar as *construções* formuladas através de imagens de estigmas relacionados à infância pobre e que reverberam, de maneira inadequada, em políticas públicas. O autor busca tensionar as concepções acerca do fenômeno dos “meninos em situação de rua”, em seus diversos dispositivos de reprodução, pensa a diversidade de discursos e práticas dos próprios meninos, seus interlocutores, no espaço institucional de uma escola voltada para crianças e adolescentes em situação de rua, na cidade de Porto Alegre. Posteriormente, discute a dinâmica de constituição identitária deles “numa perspectiva antropológica, pensando na constituição de uma dinâmica específica que os diferencia enquanto grupo – noções de tempo e espaço, estratégias de sobrevivência, relações institucionais, relações com o corpo. Nesse sentido, atento para o contexto social e as relações de poder na qual esta dinâmica se desenvolve, buscando dar conta de uma dimensão mais estrutural” (Leal, 2008. p. 69-70). Por fim, aponta como uma das conclusões de seu estudo que as políticas e táticas de “devolução” das crianças em situação de rua à residência familiar, somadas à falta de conhecimento sobre a realidade extremamente diversa destes, além de fomentar políticas distorcidas, acabam por reforçar mecanismos de exclusão social. Endossando Cláudia Fonseca, afirma que “se faz o necessário para não ‘misturar os nomes que nós inventamos com a realidade que os outros vivenciam’” (*ibid.* p. 108).

Davy Sales, em sua dissertação intitulada *Estratégias de sobrevivência e práticas alimentares no meio das ruas* (2005), discute a sociabilidade de mendigos no Centro do Recife e dá uma inflexão muito interessante à análise: através da relação entre sociabilidade e alimentação, tenta compreender o processo de fabricação de tipos de pessoas, de subjetividades, através das redes que se configuram em torno da prática do alimentar-se nas ruas. Depois de fazer o esforço de apresentar “o mundo do mendigo” para que seja inteligível aos leitores quais os elementos norteadores de suas sociabilidades, a dinâmica de relações internas e externas ao grupo, bem como as dimensões que dizem respeito à moralidade, afetos, emoções, centra sua análise no tipo de sociabilidade que é tecida a partir da partilha (ou não) da mesa e o que esse tipo de “cozinha” tem a informar para nós sobre os sentidos do mundo dos mendigos e da mendicância. Por fim, finalmente, afirma que, diferente do que se prega, no caso estudado a condição de miséria não acirra a competição e distanciamento entre as pessoas:

a sociabilidade engendra um processo positivo de adesão, coesão, hospitalidade, reciprocidade, generosidade e amizade, fazendo com que, apesar do ambiente hostil, notadamente no âmbito da sobrevivência material, reconheçam a necessidade de diálogo e projetem suas identidades para o futuro, onde seja possível compartilhar mais que competir (Sales, 2005. p.150).

Ainda que não tenha percebido entre eles um *ethos* ou um *visão de mundo* uniformizada, Sales identificou que existem performances, práticas e modos de ser distintos. Ressalta ainda, algo dificilmente matizado, que é o lado positivo da experiência das ruas, uma vez que afirma a dimensão da produção de laços, solidariedade, felicidades na partilha, proteção, cuidado e abrigo, demonstrando que cada um dos interlocutores entrevistados em sua pesquisa estava seriamente comprometido com a rede de amparo construída por meio de uma sociabilidade à mesa.

Em tese recente, *Eu sou de rua, mas também sou gente* (2012), Anne Gabriele Lima Souza desenvolve pesquisa de campo com pessoas adultas em situação de rua na cidade de João Pessoa, Paraíba, buscando analisar sob quais elementos se fundamentam as identidades desses indivíduos – atenta à dinâmica entre aspectos objetivos – habitar as ruas como uma dimensão estrutural em que se encontram os indivíduos – e os elementos subjetivos – significados, avaliações e valores mobilizados por eles próprios. A autora faz um percurso ao longo da história, lançando o olhar desde o que seriam os indivíduos em situação de rua da Idade Média à contemporaneidade, situando o Brasil nesse debate e o significado estrutural dado a esse tipo social, para depois disso chegar a uma discussão sobre seu campo e seus interlocutores, discutindo especialmente a trajetória de quatro deles, fazendo um movimento que contrasta estruturas sociais e significados históricos com a avaliação própria dos atores sociais sobre estes, sobre si e sobre o mundo. A autora conclui que, mesmo que situação de rua os reifique sob um estigma e que esta lhes imputem limites, esses agentes, dotados de reflexividade, mobilizam sentidos distintos de acordo com suas trajetórias e valores, de forma que avaliam de forma diferenciada e ampla suas condições e projetos, rearticulando sentido para o “estar no mundo”.

Esse pequeno percurso pelas discussões sobre população em situação de rua indica que de fato há uma mudança no *olhar* para as ruas a partir das pesquisas acadêmicas desenvolvidas nas ciências sociais desde os anos 2000 – inflexão essa possibilitada pelo deslocamento da análise sob a ótica de problema social, criminalização ou apenas consequência da falta de emprego estrutural. Nesse sentido, os trabalhos comentados

anteriormente já indicam um direcionamento diferenciado do olhar ao colocar em questão a corporalidade (Frangella, 2004), a sociabilidade e alimentação (Sales, 2005), a problemática da identidade e do olhar da gestão pública para esses sujeitos (Leal, 2008), a sua construção identitária em contraposição à identidade reificada de "morador de rua" (Souza, 2012). Ao fazerem isso, esses autores tentam demonstrar que a *complexidade*, própria de nosso tempo, se faz presente – como não poderia deixar de ser, claro – também nas vidas daqueles sujeitos que tomamos como um grupo estanque, possível de ser apreendido como uma totalidade.

Apresento, por fim, uma coletânea lançada a não menos que seis meses, que tem como objetivo reunir artigos resultantes de pesquisas de campo que colocam em questão justamente esses outros novos olhares para as ruas. Trata-se do primeiro volume da coleção *Marginália de Estudos Urbanos*, intitulado de *A nova face das vidas nas ruas* (2016), organizado por Taniele Rui, Mariana Martinez e Gabriel Feltran. Para Feltran, o grande valor e originalidade dos trabalhos reunidos se dá pelo fato de que buscam a desnaturalização da maneira tradicional/usual de olhar a vida nas ruas, superando a abordagem pendular entre as chaves analíticas do assistencialismo ou repressão. Assim, a coletânea se desdobra sobre dois temas basilares: a interface entre as ruas e as políticas públicas e com a drogadição, onde nota-se que tanto as privações quanto as violências que as pessoas em situação de rua vivenciam são antes resultado da forma pelas quais “se constrói ativamente, nos cotidianos e nos pressupostos das políticas, a oposição moral e religiosa aos vagabundos, drogados, dementes e ladrões”, afirma Feltran(2016), “Revela-se, portanto, que as políticas públicas que procuram reabilitar os moradores de rua são as mesmas que, paradoxalmente, os produzem como tais.”.

Dessa forma, busca-se antes olhar para as formas de viver a habitar as ruas como contidas de potencialidades, de múltiplas perspectivas e experiências vividas capazes de colocar em xeque discursos reificantes, comprados pela sociedade e pelo Estado, que marginalizam – nesse duplo movimento – aqueles que têm a rua como única opção de viver.

Elenquei essas pesquisas pelo fato de apontarem algumas dimensões componentes da maneira como tomo para essa pesquisa a população em situação de rua enquanto interlocutores e objetos de estudo. Aqui, parto de uma aceitação da definição oferecida por Maria Lúcia Lopez da Silva (2008), contudo, como norte para o qual se concebe de maneira estrutural o fenômeno e a importância de ter ciência de sua heterogeneidade, como também

aponta Sarah Escorel (2000): pois as singularidades internas aos grupos são fundamentais pra que as diferentes matizes de valores morais possam ser apreensíveis.

As dimensões da temporalidade, apontadas por Vieira, Bezerra e Rosa (2004), são fundamentais para dar *insights* sobre como a transição às ruas feita pelos interlocutores nesta pesquisa pode ser tomada como uma forma de assimilação da rua a partir de uma linguagem de “mudança de valores”, pois penso aqui que tal transição é uma ruptura e mudança gradual – contudo, diferindo das autoras, sem depender da vinculação com o espaço em que se dorme ou onde se come, mas com o sentir-se abarcado pelo estigma: pra mim não é o *ficar na rua* ou *estar na rua* o ponto de inflexão de análise, mas sim o *ser da rua*, *sentir-se*, como possibilidade/motor de uma reconfiguração de valores morais e da percepção sobre dignidade.

Os estudos que compõem a segunda parte me auxiliam na busca por compreender outras dimensões que, mesmo não sendo do mesmo tema que o meu, têm conexões pertinentes para pensar a dignidade: as marcas do corpo como sinais físicas da luta com a exclusão, simbólica e física, apontado por Frangella(2004), estão presentes na dinâmica de táticas de revalidação de si frente ao estigma; a pesquisa sobre sociabilidade e alimentação de Sales (2005) demonstra não só as construções de redes de sociabilidade e dinâmicas de alimentação, mas outro sentido para o conviver e ressalta outras dimensões, bem distantes das negativas comumente encontrada nos relatos e objetos de reflexão; com Leal (2008), o contato desses atores com espaços institucionais ganha um toque interessante, pensá-los a partir desse lugar e em relação a ele me faz reforçar o olhar sobre o contato de indivíduos em situação de rua com espaços institucionalizados do poder público que intentam intervir sobre suas próprias vidas; a tese de Souza (2012) traz uma instigante discussão acerca da construção da identidade desses indivíduos frente à dimensão do determinismo estrutural que estão inseridos, caracterizados como o tipo social do fracassado, através de suas narrativas e julgamento próprio sobre quem são. Dessa maneira, o autor demonstra que, por mais que os rótulos sejam determinantes, esses indivíduos autoavaliam sua condição, dando novas significações às ruas e a si próprios no que diz respeito à identidade que mobilizam.

Isso posto, nesta pesquisa trago a análise das entrevistas realizadas com pessoas nesse contexto de situação de rua por um misto de questões estruturais e biográficas, mas que, uma vez nelas, mobilizam sentido diuturnamente para seu agir no mundo e sua percepção sobre ele. Focalizando suas trajetórias, justificativas e avaliações sobre sua condição e sobre o social,

pretendo incidir sobre como esses sujeitos compreendem a noção de dignidade, se a ressignificam ou se põem outra em seu lugar.

Neste trabalho, não tratarei de *pessoas em situação de rua* no que diz respeito aos interlocutores apresentados, em seu lugar tomarei seus discursos como experiências relatadas por *indivíduos em situação de rua*. Pois entendo que, apesar de tomar-lhes como parte de um grupo, o que analiso aqui são as falas colhidas em entrevistas com uma parcela que não pode ser tomada como definidora das respostas dadas para as mesmas perguntas se feitas aos que compartilham de sua condição, mas apresenta dentro deste as narrativas de atores sobre como lidam/lidaram com esta.

Detenho-me aqui em uma dimensão diferente das apresentadas nesta breve revisão. Aqui tomo como análise a transição às ruas como um demarcador, que faz com que o sujeito que faz essa passagem experimente uma gama de sentimentos (invisibilidade, humilhação, vergonha, etc.) capaz de conduzi-los a repensar os valores morais. Diferente de buscar uma discussão moralizante dessa condição, busco, através dos discursos emocionais, da linguagem afetiva desses atores, tornar perceptível a pluralidade de valores morais associados à noção de dignidade mobilizada por eles a partir dessa experiência de transição em sentir-se das ruas, refazer-se nela e, principalmente, a partir dela.

## 2 PESSOAS, VALORAÇÕES E VIDAS VIVIDAS



Figura 5 –Abandono, Oswaldo Goeldi, 1937.

Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural

Este capítulo tem como objetivo apresentar um breve mapeamento da noção de pessoa e suas variações em uma perspectiva antropológica para posteriormente tomá-la em uma formulação específica de indivíduo como um agente moral dotado de reflexividade. Isso indica que, no contexto específico brasileiro, há a necessidade de tomar esse indivíduo-pessoa através de uma perspectiva moral, que coloca em foco as dimensões morais imbricadas na dinâmica de sua constituição. Por fim, há a pretensão de analisar como se deu a tomada moral das pessoas enquanto cidadãs a partir das classificações do mundo do trabalho.

## 2.1 O indivíduo como pessoa-cidadão

Apesar da palavra *alteridade* tornar-se parte constitutiva do vernáculo antropológico nas últimas décadas (Rapport e Overing, 2000), sua centralidade na experiência humana e, conseqüentemente, na disciplina, remonta à Antiguidade Clássica e à expansão das fronteiras do mundo (hoje) europeu/ocidental. Seja no momento de fundação da disciplina ou mesmo contemporaneamente, como ressalta Marisa Peirano (1999), o princípio que compõe a alteridade e as relações para sua inteligibilidade e assimilação não mudaram e constituem dimensão sem a qual a antropologia não existe: a busca pela compreensão da diferença e o poder reflexivo que esta tem sobre quem somos. Uma das dimensões da alteridade pode ser compreendida através dos sentidos que atribuímos aos *outros humanos* e a forma como classificamos estes a partir de nosso referencial de humanidade. Entre os diversos conceitos que se manifestaram como centro de análise, na prática dessa *vocação antropológica* para compreensão das alteridades, tem sido corrente, ao longo da tradição antropológica, os que buscaram compreendê-las através do que Marcel Mauss denominou de *a noção de pessoa*, oscilando em um espectro semântico de categorias, como indivíduo, eu, sujeito, ator, self, etc., por vezes todas tendo o mesmo significado, por outras, tendo implicações bem distintas.

Ao destacar a centralidade dessa dimensão de análise, lançando o olhar sobre a história da disciplina e buscando desenvolver seu mapeamento, Marcio Goldman (1999) indica que ela já se fazia presente como questão no horizonte dos clássicos da disciplina desde seu período fundacional, identificado claramente através de três autores: Lucien Lévy-Bruh, em *A alma primitiva*, de 1927, e Paul Leendhardt, em *As pessoas e o mito no mundo melanésio*, de 1947. Esses autores teriam como mote de análise compreender a maneira pela qual os povos ditos primitivos representariam a si próprios, contudo, partindo do pressuposto de que não há entre esses povos nenhuma sofisticação relacionada à ideia de indivíduo e ainda que suas identidades, suas noções de pessoa, estariam presas a associação entre eles e suas roupas, totens e antepassados: a pessoa não existe sem referência ao social em uma perspectiva durkheiminiana e maussiana. O terceiro autor é justamente o que tornou-se um divisor nesse campo de investigações: Marcel Mauss e seu livro *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de Eu*, de 1938. Essa característica decisória da proposta de Mauss se dá tanto por ter um caráter duplo em seu escopo de análise evolutivo e relativista –

ao mesmo tempo em que se preocupa em dar os contornos evolutivos e sócio-históricos da noção de pessoa, também leva em consideração as dimensões contextuais que possibilitam sua diversidade, aceitando que assim ela o é: diversa –, residindo, nessa segunda dimensão, seu grande valor de inovação para a teoria antropológica: a categoria de pessoa como sendo algo culturalmente variável a partir de seus contextos (Goldman, 1999. p.23).

Decorrente das propostas desses três autores se alocam, de maneira mais ou menos direta, uma série de correntes que tomam o lugar da categoria de pessoa como centro de análise. Entre outras<sup>14 15</sup>, faz-se importante aqui assinalar dois desdobramentos que são decorrentes das posturas teórico-metodológicas inspiradas por duas concepções opostas de cultura (Kuper, 2002; Eriksen e Nielsen, 2007), fazendo com que em uma perspectiva a pessoa seja clamada à análise como resultante da estrutura social, sendo essa sua fonte de compreensão e explicação; e em uma outra, de caminho inverso, detém o olhar sobre a dimensão empírica vivenciada pelos indivíduos e suas significações sobre o social como meio de compreensão da formação da pessoa e da própria sociedade.

A primeira é a antropologia social britânica, a partir das proposições de Radcliffe-Brown, que propunha tomar o indivíduo e a pessoa como duas dimensões de análise, onde a diferenciação viria de sua natureza bio-psicológica, no primeiro caso, e social, no segundo: o indivíduo seria uma pessoa à medida que está imbricado ele próprio nas *relações sociais concretas*, nas estruturas sociais e, assim, passível de ser tomado enquanto objeto de estudo. O problema dessa perspectiva reside no fato de que a soma de indivíduo e pessoa, dimensão biológica e cultural, não possibilita apreender as percepções internas ao grupo estudado no que diz respeito às pessoas “na trama social”, replicando as noções que circulam em sua sociedade, o antropólogo perderia a possibilidade de analisar as variações nativas para a categoria de pessoa e sociedade.

<sup>14</sup>A tradição teórica influenciada por Marcel Mauss que toma a noção de pessoa a partir da dimensão da técnica, inspirado não só no texto da noção de pessoa como também em as técnicas do corpo. Os *Africanistas Franceses*, representados sobremaneira por Marcel Griaule, que tomam a noção de pessoa como central na análise, percebendo-a como resultado do estudo de todas as populações existentes na terra, bem como o estudo sobre toda e qualquer instituição social é também um estudo sobre a noção de pessoa, pois esta se faz presente em toda e em cada uma.

Numa perspectiva oposta, a segunda dimensão reside na antropologia cultural norte-americana, a partir das proposições de Franz Boas, onde se chega em especial à *escola de cultura e personalidade*<sup>16</sup>, que tem como princípio debruçar-se sobre um duplo movimento: tanto uma compreensão da cultura na conformação da personalidade, como as dimensões inerentes aos próprios indivíduos inseridos nessas culturas. Aqui destacam-se os três alunos de Boas: Ruth Benedict, através do livro *Padrões de Cultura* (1934); Margaret Mead, com *Adolescência sexo e cultura em Samoa* (1928) e *Sexo e temperamento* (1935); e Edward Sapir, que pode-se destacar, além de suas pesquisas sobre a linguagem e a fala, *A emergência do conceito de personalidade em um estudo de culturas* (1949). Tal escola de antropologia converge no sentido de que aponta tanto para a dimensão da cultura como para a conformação de subjetividades, no sentido de que a os sistemas sociais oferecem *padrões de cultura*, que têm variações significativas de uma sociedade para outra no que diz respeito à formação da dimensão *personal* dos indivíduos. Assim, para essa perspectiva teórica, “se ‘cultura’ se reportava a conjuntos de indivíduos que adotavam visões de mundo e seguiam estilos de vida específicos,” nos diz Celso Castro, “personalidade” referia-se a diferenças entre os indivíduos em relação a padrões de comportamento, cognição e emoção” (Castro, 2015. p.8).

Com o intuito de fornecer uma síntese das características que conformavam os estudos sobre a noção de pessoa classicamente, Goldman, se fazendo valer de Michel Cartry, enfatiza que as escolas antropológicas tradicionais – o culturalismo, funcionalismo e estruturalismo – podem ter suas agendas de pesquisa claramente definidas a partir de três dimensões constantes em seus programas:

Para alguns, o objetivo buscado é restituir tão fiel e completamente quanto possível os sistemas de pensamento ou representações indígenas, extraindo sua coerência interna (...). Para uma outra categoria de pesquisadores, trata-se menos de extrair a coerência de uma doutrina do que analisar como tal ou qual noção ligada à pessoa está compreendida e é utilizada num quadro institucional preciso ou em tal ou qual ponto do sistema das relações sociais. Enfim, para [alguns], a preocupação maior é buscar delimitar atrás dos modelos indígenas uma estrutura inconsciente mais profunda (Cartry, 1973: 23 *apud*. Goldman, 1999. p. 30).

As abordagens teórico-metodológicas desse período, presentes através dessa agenda no culturalismo, funcionalismo e estruturalismo, ainda são as que se debruçam sobre as ditas

<sup>16</sup> Essa escola tem uma forte relação com a *antropologia das emoções* em sua perspectiva contextualista, como será demonstrado mais a frente.

sociedades tradicionais. Encontrando muitos desafios e, por vezes, inadequações ao se depararem com o estudo de sociedades modernas. Assim, não nos é muito profícuo, senão como forma de compreensão ou inspiração de questões, um exame minucioso de seus meandros. Isso se dá pelo fato de que o tipo de sociedade na qual está inserido o objeto de estudo aqui analisado é a de tipo moderna, a *sociedade complexa*.

Uma dimensão importante para nossa proposta é a identificação do valor fundamental nesse tipo de sociedade: em que, do ponto de vista da conformação da pessoa, ela difere? Entre as muitas possibilidades de respostas para essa pergunta, acredito ser condizente com a proposta aqui presente optar pela tese de Louis Dumont, *O individualismo* (1993), como ponto de partida. Para o autor, uma oposição básica demarca a diferença entre as sociedades: a dicotomia holista/individualismo. No caso das sociedades holistas, a dimensão valorizada é a da todo social, subsumindo o indivíduo à coletividade; no caso da individualista, o indivíduo, enquanto unidade, é o valor máximo ao qual é subordinada a totalidade social. Aqui o individualismo não é uma questão só da apreensão do *indivíduo*, mas a materialização deste como valor máximo do social, o indivíduo como ideologia das sociedades modernas:

a esta ideologia corresponde logicamente a sociedade igualitária, visto que, se o indivíduo como tal é o valor supremo, não poderá estar submetido a ninguém senão a ele mesmo – encontrado-se assim, qualquer princípio de hierarquia excluído em benefício do princípio da igualdade. É este o individualismo que constitui “o valor cardinal das sociedades modernas” (Renaut, 1989 p.68).

Uma vez que o que importa, para Dumont, não é o indivíduo enquanto tal, como dimensão de análise, mas sim como valor que orienta e funda uma ideologia em seu sentido mais vago e difuso – individualismo como *ethos* em seu sentido weberiano. É preciso ainda descolar o olhar de uma dimensão macro para a especificidade de contextos sociais dados. É importante pensar, a partir do que seria uma noção de indivíduo, enquanto noção de pessoa. Em primeiro lugar, o individualismo deve ser amplamente entendido como uma conceito resultante de um processo histórico-cultural do desenvolvimento da noção de pessoa ou do *self*/eu, no qual se encontra como valor fundante, entre outros, a dignidade da pessoa humana, individualidade e uma dimensão moral, bem como a capacidade de reflexividade<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Em um verbete antropológico sobre individualismo, lê-se: “[...] pertence a uma particular conceituação histórico-cultural da pessoa ou do self/eu. Dentro desta noção estariam incluídas a noção do valor último da dignidade e do indivíduo humano, sua moral e autonomia intelectual, sua racionalidade e autoconhecimento,

Ou seja, agora a noção de indivíduo é tomada como *uma* noção de pessoa, a noção de pessoa moderna. Não são mais os elementos contidos na sociedade, vinculados à tradição e indissociáveis dela, que definem os papéis sociais e identidades das pessoas. Esta é definida por uma orientação ideológica que coloca o valor do indivíduo enquanto singularidade como valor máximo do social, somado à capacidade de que estes ajam no mundo de maneira consciente de si – agir tomando como objeto de análise suas próprias ações, perceber-se e reavaliar suas ações e condições<sup>18</sup>.

Com efeito, são múltiplas as possibilidades de abordar *a pessoa* em uma sociedade moderna, mas deve-se ater a algumas dimensões como cruciais. Na antropologia brasileira que se debruçou sobre o tema, trago duas perspectivas que dialogam com essa proposta de Dumont, mas que têm suas especificidades. Aqui, combinadas em seus elementos pontuais para a análise, assumirão um papel significativo nos desdobramentos da minha pesquisa em relação à percepção do indivíduo/pessoa em nossa especificidade.

A primeira é a forma como Gilberto Velho percebe essa questão do indivíduo-pessoa, a maneira pela qual este pode ser *acessado* – em uma perspectiva microsociológica informada pelo programa da Escola de Chicago e por Alfred Schultz – e quais campos de questões se colocam como prementes:

Nas sociedades onde predominam as ideologias individualistas, a noção de biografia, por conseguinte, é fundamental. A trajetória do indivíduo passa a ter um significado crucial como elemento não mais contido mas constituidor da sociedade (Velho, 2013, p. 64).

E ainda:

As circunstâncias de um presente do indivíduo envolvem, necessariamente, valores, preconceitos, emoções. [...] A constituição da identidade social do indivíduo, a

---

espiritualidade, direto à privacidade, soberania de si e autodesenvolvimento, e sua contratação voluntária a uma sociedade, seu mercado e governo”(Lukas, 1990. apud. Rapport e Overing, 2000, p. 178). (Tradução livre).

<sup>18</sup> É importante considerar que Michael Carithes (1984; 1985) já sinalizava uma crítica aos estudos que tomavam as sociedades tradicionais como homogêneas do ponto de vista das identidades/noções de pessoa. Através de sua pesquisa sobre o Hinduísmo, demonstrou que mesmo ele sendo considerado em um contexto em que toma-se a identidade como vinculada à estrutura social, pode-se perceber variações nas noções de pessoa – ou seja, a presença da noção de individualidade. Soma-se a esta, a crítica de que Mauss teria feito com que o indivíduo fosse categoria própria do ocidente e pessoa para o oriente, de forma que não seria possível pensar individualidade fora do ocidente – várias pesquisas questionam essa afirmativa (ver Carithes; Collins; Lukes, 1985).

memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória (ibid. p. 65).

Ou seja, agora as biografias de sujeitos, experiências específicas de indivíduos e pequenos grupos, trajetórias, passam a ter um significado central como objeto de análise, pelo fato de não serem uma reprodução das estruturas de um todo – como é tomado por pressuposto na antropologia social britânica –, mas são os elementos constituintes do social, de onde emana o seu sentido. Assim, surgem como elementos de investigação as variações dos valores morais, quais os significados subjacentes à dinâmica de inclusão e exclusão, bem como a dimensão das emoções em suas diversas manifestações e articulações.

A outra está contida na leitura que Roberto DaMatta (1984) faz sobre o indivíduo no Brasil, a partir de uma leitura de Louis Dumont, propondo uma adequação de seu modelo estrutural para a compreensão de nosso caso específico, mas levando em consideração elementos outros desconsiderados por esse autor. O caso brasileiro para DaMatta, ao por em contraste as noções de sociedade individualista e holista, não estaria inscrito integralmente no tipo de sociedade individualista, pelo fato de que os elementos dos quais esse tipo de sociedade *necessariamente* prescinde não estarem integralmente garantidos em nosso caso. Assim, em nosso cotidiano estaria presente, de um ponto de vista normativo, uma prescrição de valores da sociedade, na qual opera o individualismo, mas também na qual várias dimensões da hierarquização social persistem, produzindo um outro tipo de sociedade *entre* os indicados por Dumont.

Apesar de compreender as implicações microssociológicas que essa perspectiva possibilita, implicações empíricas estas pesquisadas pelo próprio autor. Para DaMatta, a tensão entre indivíduo e pessoa, no Brasil, pode ser abordada de uma perspectiva estrutural, diferindo de Gilberto Velho. Em suma, como observa Mauro Koury,

Os modelos de ação e rituais cotidianos, no Brasil, envolvem, assim, uma oposição entre as duas lógicas, segundo ele [DaMatta], presentes na sociabilidade brasileira: uma lógica institucional, visível e superficial, onde o indivíduo emerge como sujeito estatístico e é submetido a leis impessoais, e uma lógica culturalista, estruturante do imaginário e do inconsciente brasileiro, onde a pessoa emerge como ser relacional, e se encontra submetido a esferas hierárquicas do sistema social (Koury, 2009. p. 69).

Acrescento ainda que, para DaMatta, essa dinâmica entre indivíduo e pessoa, entre o público e o privado, se alastra por toda sua obra, mas ela é especialmente identificável sobre a noção de cidadania, como locus de análise, onde opera uma lógica na qual ele toma a noção de indivíduo como equivalente à noção de cidadão. Pois, para ele, essa dimensão normativa estrutural, o papel de cidadão e sua identidade social, é o que informa a conduta do indivíduo: uma dimensão moral internalizada no plano do público.

Assim, estabelecemos duas frentes de análise sobre a noção de indivíduo e de pessoa, que se pretendem complementares: a primeira é uma perspectiva estrutural de uma noção de indivíduo vinculada à uma noção de cidadão como elemento estruturador dessa identidade social da pessoa; uma vez que é inegável que essa tensão entre o público e o privado, que a proposta do autor condensa, está presente no caso aqui examinado: há a assumpção da ideologia do individualismo, de Dumont, como valor normativo, mas a experiência prática e a condição dessas *pessoas* o coloca em xeque. Isso nos serve para estruturar um olhar, minimamente, sobre *o que se espera de uma pessoa para que seja levado em conta socialmente como indivíduo?*

O segundo momento de análise parte de Gilberto Velho, aceitando que a dimensão normativa não é suficiente para explicar as amplas variações dos processos de individuação, de subjetivação, dos grupos e atores sociais. Para Velho, têm-se que olhar para dinâmicas específicas, levando em conta a conformação, reconsideração e afirmação de dimensões emocionais e morais. Todo esse processo, a partir da experiência negociada com o fazer e refazer de *projetos*, no sentido de situar-se em um dado contexto/conjuntura social, no qual a sua situação, condição e identidade é constantemente negociada a partir da memória de um passado e expressa em sua biografia e trajetória, bem como a partir de um organizar-se para o futuro.

Para ambos os autores, em acordo com Mauss, a dimensão da moral é inescapável à noção de pessoa, ou de indivíduo, presente em nossa sociedade. Se, de um ponto de vista estrutural, ela se apresenta na relação cinzenta entre público e privado, mediada pela igualdade legal conferida ao indivíduo pela cidadania em contraste com a dimensão pessoal presente nos “você sabe com quem está falando?” do cotidiano; por outro, ela também se apresenta em um contexto microssociológico, no qual as pessoas, ao experimentarem situações em que são convidadas a reavaliarem, a partir de suas próprias experiências e aspirações, a conjuntura social em que estão inseridas: seus valores, práticas e prescrições.

Em um plano normativo, essa imbricada relação entre essas duas perspectivas pode ser percebida na concepção que Charles Taylor apresenta sobre a sua noção de indivíduo, de pessoa, onde ele está inserido em uma conjuntura moral normativa, mas que ao mesmo tempo sua avaliação sobre si e sobre o mundo pode diferir – e em grande parte difere – da prescrição posta no horizonte. Levando em consideração muito do debate desenvolvido até aqui, em sua proposta reside a possibilidade da análise ser feita em um nível macro e microsocial – como veremos na sessão que se segue.

## 2.2 Pessoa como um agente moral: uma conversa com Charles Taylor

Complemento essas indicações com a assimilação, de maneira extremamente presente, de um outro autor que se coloca como caro para o presente trabalho, mesmo que não pertencente ao campo da antropologia: Charles Taylor. Especialmente em dois de seus textos: *The person* (1984), onde estabelece o diálogo com a noção de pessoa maussiana e em contraste com sua concepção de pessoa como *self*, como agente moral dotado de reflexividade efetivado no social pela interlocução e articulação de seus sentidos/significados, manifestando-se no espaço público; e *As fontes do Self* (1989), onde o autor busca traçar uma compreensão justamente do que é essa pessoa/*self* moderno, a partir de uma reconstrução histórica das bases de sua identidade.

A premissa central de Taylor, a que o faz tonar-se crucial no desenvolvimento de nosso argumento, é a de que não há como separar em sociedades modernas a ideia de identidade de moralidade: a pessoa moderna, o indivíduo moderno, está sempre mobilizando um sentido de bem, de vida digna, a partir de uma postura reflexiva de suas condições emocionais, materiais e simbólicas de vida em diálogo com uma dimensão normativa do *dever ser*. Isso significa dizer que não se pode tomar *pessoas* sem referências a uma moral como motor de seu agir e estar no mundo.

A identidade moderna aqui assume três aspectos: em primeiro lugar, tem-se a *interioridade moderna* de que somos dotados de uma identidade única interior, que aparece sobre a noção de *self*, como indicado acima. Em segundo lugar, essa identidade prescinde da *afirmação da vida cotidiana*; e, por fim, o fato de sermos dotados de uma natureza como *fonte moral interior*.

Nesse sentido, pensar o indivíduo, ou a pessoa, é analisar sua tomada de decisão e sua percepção sobre si a partir da estrutura do que Taylor denomina de pensamento moral, que é definido, em linhas gerais, a partir de sua divisão em:

três eixos daquilo que se pode denominar, no sentido mais amplo, pensamento moral. Assim como os dois que acabamos de mencionar – nosso sentido de **respeito pelos outros** e de obrigação perante eles e nossos modos de compreender **o que constitui uma vida plena** –, há também a gama de noções relacionadas com a **dignidade**. Com isso, reporto-me às características mediante as quais pensamos em nós mesmos como merecedores (ou não merecedores) do respeito das pessoas que nos cercam. [...] Nossa “dignidade”, na acepção particular que emprego aqui é nosso sentido de merecer respeito (atitudinal)<sup>1920</sup> (Taylor, 2013. p. 29).

Essas três dimensões estão no cerne do que nós mobilizamos para basear nossas tomadas de decisões, para nos situarmos no mundo. Há, contudo, aqui, uma dimensão normativa no social do que deve ser entendido como uma vida plena – a *vida digna de ser vivida* – e a noção de dignidade. Essa normatividade aparece condensada no conceito de *configuração*, sendo “um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configurações é funcionar”, nos alerta Taylor, “com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance” (*ibid.* p. 35).

É pertinente notar que existe um referencial de vida plena e de vida digna mobilizado por uma configuração, mas que, fatalmente, em uma sociedade moderna necessariamente muitos não se enquadrarão nessa prescrição. Essas formas que se afastam em maior ou menor grau dessa forma “superior” de vida, aquela tida como valor ideal da configuração vigente, são alvos das *avaliações fortes*<sup>21</sup>: as discriminações informadas por essa configuração moral que classifica os sujeitos em bons ou maus, melhores ou piores, ou mesmo classificando sua vida como sendo uma que “não vale a pena ser vivida”. Estar à margem dessa vida digna de

<sup>19</sup> “Respeito atitudinal é usado para mobilizar o sentido condensado na frase ‘fulano tem o meu respeito’. É usado no sentido de denotar admiração, respeito, pela forma de vida de outrem, mesmo que esta seja diferente ou incompatível com a sua.”

<sup>21</sup> Avaliações fortes “envolvem discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. Assim, embora possa não ser julgado um lapso moral o fato de eu levar uma vida que na verdade não vale a pena nem traz realização, descrever-me nesses termos é, de certo modo, condenar-me em nome de um padrão, independente de meus próprios gostos e desejos, que eu deveria reconhecer” (Taylor, 2013. pg. 17).

ser vivida, socialmente referenciada como melhor, significa estar submetido(a) todo o tempo a classificações negativas em relação à ideal.

O espaço em que essas configurações morais se manifestam é o da afirmação da vida cotidiana. Nela é estabelecida, como que a partir de um consenso tácito, que a principal estrutura do bem viver nas sociedades modernas é a percepção de que a realização do indivíduo enquanto *bom*, enquanto *digno*, se dá na esfera do trabalho e da família. A estruturação da família e a ocupação que se tem no mundo do trabalho se realizam na vida cotidiana como símbolos de distinção, validação ou degradação das formas de vida, prescrevendo as que são percebidas como mais ou menos dignas.

A identidade, a pessoa, o indivíduo, estaria definida em relação com a capacidade de perceber-se em um espaço moral, em um espaço onde é preciso mobilizar *articulações* para explicar o lugar em que se está situado e dialogado com essa configuração. Articular uma configuração é explicar quais são os elementos que compõem o sentido que atribuímos às nossas percepções morais. Aqui se faz imprescindível a noção de *pano de fundo*, que é justamente o que se opõe à dimensão estrutural e normativa de dada configuração moral.

O pano de fundo se inscreve através do acúmulo de experiências práticas vividas pelo sujeito, conformando sua subjetividade. É a dimensão subjetiva que confronta a moral normativa da configuração. O sujeito, a partir de sua prática no mundo, através de sua experiência reflexiva cotidiana, invariavelmente produz um *pano de fundo* que modela sua percepção sobre si e conseqüentemente sua percepção acerca dos valores morais – podendo corroborar ou não o modelo de vida digna que é valorizado dentro de dada configuração.

Estamos sujeitos a fracassar em nossa busca por manter nossa identidade vinculada à uma noção compartilhada de quais requisitos ela deve preencher, pois podemos deixar esse projeto de lado ou mesmo nos manter perseguindo-o. Essa configuração, no final das contas, serve mais como um guia, ela tem a função de nos indicar a estrutura na qual o mundo social recebe seu significado e razão de ser "como é", devido às distinções qualitativas que são mobilizadas. Mas tomar as configurações como orientações não quer dizer que o indivíduo possa simplesmente abandoná-la de seu horizonte moral:

Ver configurações como orientações, no entanto, coloca-as sob esta última ótica. Orientamo-nos em um espaço que existe independentemente de nosso sucesso ou fracasso na descoberta de nossas coordenadas, o que, além disso, torna

incontornável a tarefa de descobrir essas coordenadas. Dentro desse quadro, a noção de inventar uma distinção qualitativa a partir do nada não faz sentido. Porque só podemos *adotar* as distinções que fazem sentido para nós no âmbito de nossa orientação básica (*op cit.* p.47).

Assim, os indivíduos não podem *inventar* uma distinção qualitativa, nem adotar distinções que não sejam coerentes com a configuração partilhada socialmente. Por esse motivo que, em meu campo de pesquisa, os interlocutores mobilizam, mesmo que de maneira crítica, as mesmas estruturas que subjazem um primeiro julgamento moral de pessoas que estão em situações sociais bem distintas. Mesmo que a estrutura do bem viver esteja comprometida de maneira clara, tais atores não podem simplesmente negligenciá-la e seguir a vida mobilizando sentidos bem distintos para ela. Por isso, ainda que trazendo novos sentidos e valores para apontar suas falhas e suas incoerências, categorias como *trabalhador* e *cidadão de bem* informam também o repertório moral mobilizados por esses atores no sentido de atribuir a si uma condição digna de respeito e de vida.

### 2.3 Cidadania e trabalho: a tomada moral da pessoa por suas ocupações

#### *Significado de Cidadão*

*s.m. Indivíduo que, por ser membro de um Estado, tem seus direitos civis e políticos garantidos, tendo que respeitar os deveres que lhe são conferidos.*

*Pessoa que habita uma cidade.*

*[Por Extensão] Sujeito; qualquer pessoa: quem é esse cidadão?*

*Sinônimos de Cidadão*

*Cidadão é sinônimo de: sujeito, varão<sup>22</sup>.*

Assim como a ideologia do individualismo é introduzida de maneira particular no contexto brasileiro, isso também ocorre com as variações e especificidades da noção de cidadania – consequentemente de cidadão e de indivíduo. Como já indicado, a discussão de Roberto DaMatta se faz pertinente aqui como porta de entrada para pensar alguns dilemas da constituição, tanto da nossa concepção de indivíduo como da categoria de cidadão, categorias estas que, aliás, para o autor, são tomadas como sinônimos ao longo de seu texto *A questão da*

<sup>22</sup>Definição da palavra *cidadão* no Dicionário Online de Português <https://www.dicio.com.br/cidadao/>.

*cidadania num universo relacional* (1985). Sua análise se desdobra no dilema entre a cidadania como um elemento que visa a tomada igualitária dos sujeitos e sua efetivação, especificamente a não efetivação, em um contexto de uma sociedade *relacional* – a brasileira, no sentido de que as relações pessoais estão acima da normatividade da lei. Para o autor, é a dimensão relacional – a dimensão das relações pessoais e, imbricadas nelas, as construções históricas dos tipos sociais os quais se pretende incluir/excluir nessa relação de garantia de direitos que, isto posto, passam a se tornar privilégios.

A fim de identificar a especificidade de nossa variação da noção de cidadania, o autor compara uma sociedade em que o individualismo e a cidadania “funcionam”, assinalando que

A comunidade norte-americana seria homogênea, igualitária, individualista e exclusiva; no Brasil, ela seria heterogênea, desigual e relacional e inclusive. Num caso o que conta é o indivíduo e o cidadão; noutro, o que vale é a relação. Seria isso que permitiria explicar os desvios e as variações da noção de cidadania. Pois se o indivíduo (ou cidadão) não tem nenhuma ligação com pessoa ou instituição de prestígio na sociedade, ele é tratado como inferior. [...] É a relação que explica a perversão e a variação da noção de cidadania, deixando perceber o que ocorre no caso das diversas categorias ocupacionais no Brasil, onde elas formam uma nítida hierarquia em termos de sua proximidade do poder, ou melhor, daquilo que representa o centro do poder. (DaMatta, 1985. p. 65-66).

Contudo, ainda se faz necessário examinar melhor a relação estabelecida entre as ocupações no mundo do trabalho e a efetivação da cidadania, o ideal de igualdade que ela mobiliza, para compreender melhor o que está em jogo e tentar responder a pergunta que circunda os debates sobre cidadania como valor máximo em contextos de desigualdade. DaMatta lança a pergunta: “Como se pode passar da igualdade moral e legal para uma prática desigual e efetivamente hierarquizada?”. A resposta, por onde quer que façamos nossos ardeios, convergirá no sentido de que nunca se “passou para”, pelo motivo de que nunca fomos uma sociedade que de fato buscou uma igualdade moral e legal. Pelo contrário, pode-se ver as várias formas de reafirmar diferenças através de dimensão moral onde a imagem do “trabalhador–cidadão de bem” se apresenta como mais uma. Olhemos com mais vagar para esse ponto.

O valor atribuído aos outros tem, recorrentemente, dois pontos fundamentais: a consideração da condição como cidadão e a alocação desse cidadão em uma escala moral a partir da ocupação que o sujeito tem na estrutura do mundo do trabalho. Não se pode entender o valor atribuído às formas de vida em nossa sociedade sem fazer referência às categorias de

cidadania e trabalho – mais ainda sem fazer referência à constituição da primeira em estrita sintonia com a segunda.

A relação entre o respeito dedicado às pessoas e sua posição no mundo do trabalho não é algo novo em nossa sociedade, além de ter um papel central sobre a constituição social da identidade e respeito dedicado, a centralidade do *status* que o trabalho tem sobre a maneira como o ser social é representado/reconhecido é importante aqui porque ele manifesta valores sociais que se consolidaram sobre essa categoria. Tanto pela forma que esta instituiu distinções entre sujeitos e “melhores e piores”, como também pela relação intrínseca que mantém com a noção de cidadania e sua implementação. Tanto a noção de cidadania como o valor atribuído aos tipos de trabalho têm em si uma carga moral extremamente pertinente. Compreender os processos que permitiram essas dimensões morais é proceder de maneira a verificar como estas se consolidaram historicamente, ao ponto de hoje dizer-se que “apenas através da categoria do ‘trabalho’ é possível se assegurar de identidade, autoestima e reconhecimento social” (Souza, 2012. p.170), ou seja, “cidadão-pessoa de bem” como aquele trabalhador regulamentado, *tudo certinho*.

Essa intrincada questão pode ser analisada a partir do processo de constituição da cidadania no Brasil, como se estabeleceu historicamente os sujeitos que teriam ou não a garantia de seus direitos civis, políticos e sociais. Um olhar processual sobre a relação entre essas duas categorias mostra que certos tipos de trabalho sempre tiveram atribuição de características positivas, em detrimento de outras formas de trabalho, que trazem consigo uma carga depreciativa para os que ocupam tais funções<sup>23</sup>; sendo a categoria *cidadão* um elemento que acirrou e incorporou as distinções provenientes dos dilemas das classificações morais dos trabalhadores por ocupações.

O conceito de cidadania traz consigo a proposta de assegurar a consolidação da *igualdade humana básica*, no intuito de que os direitos alcancem todos os membros de um Estado Nação. No início das discussões, o conceito de cidadania, proposto por Thomas Marshall (1977), é o de que ela depende de uma implementação gradual de direitos, que

<sup>23</sup> Acerca disso, ver Fernando Braga da Costa (2009), que demonstra como o fardamento é uma forma de invisibilização social do trabalhador. Costa, a partir de uma etnografia com garis e com o gari, demonstra como subempregos atuam como maneira de invisibilização dos atores sociais que desempenham suas funções enquanto pessoas.

seriam efetivados a partir dos direitos civis, passando pelos direitos políticos e, por fim, pelos direitos sociais. No Brasil, a implementação da cidadania se deu por outras vias e interesses. De acordo com José Murilo de Carvalho (2002), aqui tivemos antes acesso aos direitos sociais mediante a suspensão dos direitos políticos e civis por conta do regime ditatorial. Resultado disso, temos que o ponto de partida para a consolidação da cidadania, no modelo de Marshall, continua inacessível à grande maioria da população brasileira.

A grande maioria da população brasileira que não tem acesso a esses direitos é composta, não por acaso, daqueles que ficaram à margem do projeto modelo de *vida digna* e de cidadão que o Estado brasileiro mobilizou para lidar com suas políticas e ações. Em muito esse processo tem como divisor, nas cidades urbanas, a dimensão do trabalho. Wanderley Guilherme dos Santos (1979) afirma que, a partir da década de 1930, a cidadania passou a ser atestada no contexto urbano pela posse do documento da carteira de trabalho. Assim, passou-se a afirmar que para ser cidadão era necessário ter um trabalho regulamentado pelo Estado, materializando o valor dessa ocupação e do trabalho na carteira de trabalho assinada: ela se efetiva como uma “certidão de nascimento cívico”.

Dessa maneira, a condição de cidadão está intrinsecamente ligada à obtenção de um emprego regulamentado pelo Estado. O qual irá partir da segmentação e regulamentação do trabalho a maneira pela qual prestará contas e garantias. Nesse contexto, as ocupações formalizadas através da lei efetivaram o status de cidadãos àqueles que as desempenhavam, assim “passaram, desse modo, ao status de cidadão todos aqueles que tinham sua profissão admitida por lei; conseqüentemente, foram considerados pré-cidadãos todos os trabalhadores urbanos não regulamentados e todos trabalhadores da área rural” (Santos 1979. *Apud.* Peirano, 2006).

O Estado passa a gerir suas políticas visando uma minoria privilegiada de cidadãos, deixando à margem a grande maioria da população. A ideia corrente de nação e a igualdade entre os seus, os cidadãos, só existe como fantasia. Visto que

Os cidadãos da nação assim definidos constituem minoria privilegiada. A nação existe como categoria ideológica, sendo composta de indivíduos hierarquizados que se diferenciam por sua profissão e pelo lugar que ocupam no conjunto da sociedade (Peirano, 2006. pg 125).

Assim, é nítido que a cidadania mobiliza dois sentidos: o primeiro diz respeito à formalidade do conceito, que abarca igualmente todas as pessoas pertencentes a um Estado Nação; e o segundo, que é a cidadania experienciada pelas pessoas na sociedade, de diferentes formas de acordo com os locais que cada uma ocupa. Nessa última, há uma diferença no trato e respeito entre as pessoas. Há a negação da condição de dignidade, de cidadania, por parte da sociedade e do Estado, para com grupos que compõem o mesmo Estado Nação. Se faz pertinente notar que, nesse contexto, se produz a relação em que se manifesta o déficit de cidadania, o qual Luís Roberto Cardoso de Oliveira se refere ao discutir as concepções de igualdade e desigualdade no Brasil, pois este se dá sempre que em uma relação em que não há equidade entre os princípios norteadores das ideias de justiça e solidariedade, ou quando essa equidade não se faz presente entre o respeito aos direitos do indivíduo e a consideração à pessoa do cidadão (Cardoso de Oliveira, 2009; 1996). A relação da sociedade<sup>24</sup> e do Estado para com as pessoas em situação de rua quase sempre está baseada nessa dinâmica do déficit de cidadania: há sempre um saldo negativo para esses indivíduos no que se refere ao respeito dedicado à eles como sujeitos de direito, cidadãos e, conseqüentemente, como pessoas.

Uma dimensão além pode ser trazida com um dos argumentos mobilizados por Jessé Souza sobre a efetiva existência da produção deliberada da subcidadania. Ao sustentar que existem sujeitos detentores de um *habitus precário*<sup>25</sup> que não poderão disputar uma melhoria de vida nesse sistema ilusório de mérito, da “ideologia do desempenho”<sup>26</sup>, e ainda a naturalização das desigualdades sociais que produzem essas experiências de vida. Como resultado, não só as experiências de subcidadania são reproduzidas no tecido social, mantidas nos valores morais associados a elas, como também é reforçado a dimensão “natural” dessas significações. Uma fala colhida em campo, quase que por acaso, dá um tom que pode

<sup>24</sup> Pode-se levar em consideração aqui a *atitude blasé*, de George Simell, que indicaria não uma dimensão de perversidade das pessoas em relação ao sofrimento dos outros, mas uma impossibilidade se sentirem comovidos por todas os problemas próprios da modernidade *a priori*.

<sup>25</sup> *Habitus precário* é, definido por Jessé Souza, “aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo” (Souza, 2012. p. 168).

<sup>26</sup> A ideologia do desempenho, que Jessé busca em Reinhard Kreckel, diz respeito a “uma espécie de legitimação subpolítica incrustada no cotidiano, refletindo a eficácia de princípios funcionais ancorados em instituições opacas e intransparentes como mercado e Estado. Ela é intransparente posto que ‘aparece’ à consciência cotidiana como se fosse efeito de princípios universais e neutros” (*ibid.* 170-171). Novamente é salutar lembrar da fala de Dona Maria do Fiteiro Azul.

ser tomado como uma síntese dessa dimensão: *Esse povo tá na rua porque quer*, me disse Dona Maria do Fiteiro Azul, *não arruma um emprego e vive só de esmola, de propósito, claro, acordar cedo e arrumar um emprego ninguém quer, né? Bando de desocupado*.

Assim respondeu a pergunta “O que a senhora acha dessas pessoas que vivem na rua?”. Com uma ar de conformação promovido pela sensação de não ter nada a ver com isso e “ter feito o seu”. O que demonstra que a experiência à situação de rua associa indistintamente os indivíduos à degradação, moral e material. Sendo essa percepção largamente compartilhada e naturalizada pelos atores sociais que estão ao seu entorno e “convívio”. É essa dimensão que faz com que a Dona Maria do Fiteiro Azul atribua uma percepção cristalizada de culpa individual das pessoas em situação de rua, tomando-os como os únicos responsáveis por sua permanência nas ruas. Isso não é um julgamento “só” dela, mas introjectado socialmente por grande parte das pessoas.

Essa é uma característica própria de sociedades que, a partir de uma lógica política, econômica e social, mobilizam uma série de valores morais vinculados a formas/experiências de vida sem que se perceba, a princípio, que estas em si mesmas não são melhores ou piores; mas que, independente disso, atribuem valorações morais sem ter claro o que as produzem. Nesse caso, a própria Dona Maria não percebe que desempenha um papel social, o de vendedora informal, que não é reconhecido como uma ocupação de prestígio. Ademais, essa mesma ocupação está situada em uma escala menos depreciada que as ocupações que as pessoas em situação de rua desenvolvem, o que ainda a “legítima” reproduzir um julgamento moral depreciativo sobre outras formas de vida consideradas menores socialmente.

O que está posto é que, ao atribuir aos sujeitos integralmente a responsabilidade por sua condição de vida, eximindo dessa responsabilidade as estruturas sociais que subjazem e produzem as condições de vida e possibilidades, baseados nesse devaneio próprio do liberalismo, que se reifica estigmas relativos à condição precárias dos atores sociais, teríamos, assim, um senso compartilhado de que há de um lado os vencedores, que conseguiram por seus méritos e esforços próprios vencer na vida, e de outro lado os fracassados, que por desventura de suas próprias escolhas pararam em condições precárias de vida.

Por isso que, como ressaltado, são reforçados em vários aspectos que “apenas através da categoria do ‘trabalho’ é possível se assegurar de identidade, autoestima e reconhecimento social”. Não é diferente voltarmos nossas análises para grandes empresários, para

trabalhadores médios ou para população em situação de rua: a busca pela identidade, autoestima e reconhecimento social – por sua dignidade – aparece, a princípio, tendo a dimensão do trabalho como central. A identidade das pessoas está diretamente vinculada à ocupação de certos postos de trabalho – ou a sua ausência –, tornando-se a própria referência que constitui a pessoa: confere uma identidade sobreposta a outras possíveis para quem as ocupa. E ainda é justamente uma estrutura social que referencia as profissões/carreiras como experiências de vida mais ou menos dignas, estabelecendo o exemplo referencial de uma forma digna de viver a vida, em detrimento de outras.

As pessoas numa sociedade pautada por essa ética do trabalho mantém, ainda que não reconheçam que fazem parte desse processo, um padrão socialmente excludente mediado pela valorização de uma experiência de vida que tem como referência o sucesso ou fracasso na afirmação da vida a partir da estrutura do trabalho. O dito popular de que “o trabalho dignifica o homem”, associado à ideia de que *meritocracia* informa um repertório moral incorporado, que media nossas relações com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

Aproveito desse repertório teórico o que diz respeito à discussão sobre indivíduo/pessoas enquanto uma forma de vida digna, plena, a partir de dois enfoques analíticos. Ambos são atravessados pela relação das *categorias de cidadão* de bem e *trabalhador*, em seu aspecto qualitativo. De produção de distinção moral e afirmação de si.

O primeiro, corroborando com uma perspectiva de que existe uma dimensão objetiva, estrutural, sobre a mobilização do sentido “do que é uma pessoa”, do que é uma vida digna, em sua dimensão do que deveria ser enquanto imposição normativa – aqui o sentido de *configuração*, de Tylor, e a intransponível imposição da *pessoalidade* ao público apontada por DaMatta se fazem presente. Conformando o horizonte no qual as pessoas projetam seus desejos do *deve ser*, mas que por, fatalmente, terem um contexto de vida divergente deste acabam por formular um *pano de fundo* com o qual confrontam sua imagem, sua condição e momento. O que gera o segundo enfoque analítico. A saber, um enfoque de dimensão microsocial, do momento no qual as formulações sobre ser pessoa, ser digno e mobilizar um sentido de vida digna aqui é tomado a partir do contraste com essa dimensão normativa – como sugerem Velho, Tylor e os demais. Tomo esse contraste a partir dos discursos emocionais, da linguagem emocional mobilizada e do que elas dizem sobre as moralidades.

Quando os interlocutores aqui convocados ao diálogo passaram à situação de rua, seja em um primeiro momento por desestruturação de seus laços familiares – como no caso de Aloízio, Ana Cristina, Clarisse, Bira, Fernando, Lucas, Manuel, Verônica –, ou em um segundo por questões de desestruturação financeira, decorrente de vícios ou demissões – como nos casos de Fábio Antônio, Anderson, Cosme, Gabriel, João, Joaquim –, ou mesmo uma inter-relação entre os diversos fatores apresentados por eles, o que está em jogo é a quebra radical com essa noção normativa estrutural do dever ser, da vida digna e da configuração moral. Todos eles têm em comum o fato de que, a partir da ida para as ruas, romperam com essas expectativas que temos em nossa sociedade sobre o que é uma vida digna de ser vivida, como bem passaram ainda a uma condição de que a sua própria humanidade é questionada. O que se põe em seu lugar? Uma vida igualmente digna de ser vivida, ao menos para quem as vive, por saber-se alguém de valor. As partes que se seguem versam sobre a experiência desses indivíduos dentro dessas outras variações que não as normativas. A partir de suas experiências emocionais e suas mobilizações de moralidades.

\*\*\*

Nesse imbróglio que não se sabe se *a arte imita a vida* ou o contrário, um conto de Machado de Assis se mostra pertinente alegoria para sintetizar o exposto até o presente momento sobre o ponto em questão: a tomada moral das pessoas por suas ocupações e seus consequentes contextos emocionais que possibilitam uma tomada das dimensões da moralidade. Mesmo que passadas tantas décadas da vivida por seu personagem e do tempo presente, ainda se faz presente hoje como uma das principais estruturas a mesma que a mobilizada em seu texto.

Em uma dada noite, nos conta o Bruxo do Cosme Velho<sup>27</sup>, alguns amigos discutiam várias “questões de alta transcendência”, reunidos em uma sala pequena e pouco iluminada, no morro de Santa Tereza, Rio de Janeiro. Dali, versavam e resolviam cordialmente questões cabeludas da mais sofisticada metafísica e problemas dos mais intrincados da existência humana. Até que um deles pôs fim à cordialidade da discussão ao fazer a seguinte pergunta: “Qual é a natureza da alma humana?” – noutras palavras: o que faz de alguém uma pessoa?

<sup>27</sup> Conto *O Espelho – esboço de uma nova teoria da alma humana*.

Tal indagação dividiu igualmente as opiniões dos presentes, cada qual que tivesse sua própria compreensão e dela não abrisse mão. Em dado momento da contenda, foi solicitado a Jacobina – um dos presentes que se recusava a entrar em discussões – que desse sua opinião ou ao menos um parecer sobre tal indagação. Jacobina, atendendo à súplica, disse-lhes que não daria uma opinião para o debate, mas contaria um caso de sua vida com o qual demonstraria o que ele pensa sobre a questão. Passou, dessa maneira, a narrar sua ascensão profissional, detalhando um episódio específico no qual pôs-se a refletir sobre a essência da natureza humana.

Assim sendo, sem perder tempo, partindo firmemente da ideia de que “em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas”, Jacobina introduziu seu parecer, surpreendendo e despertando interesse em todos para que ouvissem sua história. O argumento dele estava baseado na premissa de que toda e cada uma das criaturas humanas é composta igualmente por duas almas: a primeira das almas olha de dentro para fora, do interior para o exterior; a segunda alma é aquela que olha de fora para dentro, que está voltada do exterior para o interior. A *alma exterior* é a responsável por traduzir a vida, realizar quem a pessoa é: ela pode ser desde um objeto, passando por um homem, chegando a um espírito. Por vezes, ressalta Jacobina, até “um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa”. A grande questão é que as almas, interior e exterior, funcionam combinadas, em busca de um equilíbrio entre o *eu* interno e o *eu* externo: a primeira alma funciona, em combinação com a segunda, como parte do mesmo corpo, componentes do mesmo ser, as duas completam o ser humano “que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a [perda] da existência inteira”.

O evento de sua própria vida que ele resolve contar é relativo ao momento em que ele alcançara um emprego socialmente prestigiado: aos vinte e cinco anos de idade, um jovem de família pobre, Jacobina, acabara de ser nomeado Alferes, posto da Guarda Nacional que tinha como função o controle social, agindo para além do Exército Brasileiro. Cargo esse que não só promoveria uma boa remuneração, não tinha apenas uma consequência material, mas também imputava a modificação de seu status e a manifestação clara de produção de afetos/emoções bem definidas: “Minha mãe ficou tão orgulhosa! Tão contente!”, “Primos e tio,[...] alegria sincera e pura”. E se, por um lado, os mais próximos se beneficiavam com a

imagem do Alferes na família, “era tudo festa”, do outro lado as coisas não se davam tão bem assim para os que não gozavam da distinção promovida pelo cargo:

Na vila, note-se bem, houve alguns despeitados; choro e ranger de dentes, como na Escritura; e o motivo não outro senão que o posto tinha muitos candidatos e que estes perderam. Suponho também que uma parte do desgosto foi inteiramente gratuita: nasceu da simples distinção (Machado de Assis, 2015. pg. 156).

Essa distinção não se consolidou apenas como referência ao posto, mas se tornou eixo fundamental na dinâmica entre as duas almas – a interior e exterior –, ao passo que ele deixava de ser Jacobina para ser *O Alferes*. A questão é que Jacobina notou que o Alferes recebia mimos, carinhos, privilégios que outrora ele não vislumbraria possível *sendo quem era*. Todos queriam lhe agradar como podiam, seja recebendo-o em casa para passar dias – para também se aproveitar da estadia dele, esbanjando-se para os amigos – até na disponibilidade em “ajudar no que o senhor precisar”. De sua família, passando pelos amigos e agregados, chegando até aos escravos, todos lhe chamavam Senhor Alferes, não mais Joãozinho ou Jacobina. Sem se tratar de uma questão de galhofa ou temor, era uma efetivação nominal do sujeito que nascera ao assumir o cargo.

Esse processo fez com que a alma exterior, a que olha de fora para dentro, passasse a ter o posto de Alferes como referencial de si. Entrando em desentendimento com a alma interior, o Jacobina, jovem, pobre:

O certo é que todas essas coisas [...] fizeram em mim uma transformação,[...] O Alferes eliminou o homem. Ficou-me uma parte mínima de humanidade. Aconteceu-me então que a alma exterior [...] mudou de natureza, e passou a ser [...] tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão que ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado (Machado de Assis, 2015. pg. 157-158).

Ocorreu que, por uma série de infortúnios do destino, o Alferes acabou por ficar só no sítio de sua tia no interior do Rio de Janeiro, na presença apenas de um enorme e imponente espelho que sua tia havia posto para que ele próprio pudesse contemplar sua grandeza materializada no uniforme. Lá, contudo, não havia mais ninguém que reafirmasse para ele

quem ele era. Jacobina, a alma interior, estava sozinho consigo mesmo frente ao reflexo angustiante do Alferes em um enorme espelho, sem que houvesse mais pessoas que olhassem para ele e reafirmassem, em palavras ou gestos, a importância de seu cargo, fez com que Jacobina passasse por uma grande crise emocional; um grande descompasse entre a forma como ele estava se enxergando e a forma como tinha passado a se perceber por absorver muito da maneira como os outros lhe viam. A alma exterior, o Alferes, que subitamente havia eliminado a pessoa, foi posta em xeque por um imenso espelho, acompanhado apenas pelo silêncio, “angustiante e enlouquecedor”, de uma alma que há muito não fala.

Jacobina vivera o tal dilema pela ascensão social, na encruzilhada em que sua alma exterior e interior procuravam equilíbrio, ou seja, no confronto dos valores que conformam a *configuração* (a valorização social da imagem do Alferes como *pessoa* hierarquicamente acima do jovem pobre) com o sentido de sua interioridade, o que conformava seu *pano de fundo*. Produzindo nele experiências emocionais que o fizeram repensar o seu *eu*. Proponho que aqui será exposto a mesma lógica de operação, o mesmo modelo, contudo, de modo diferente do Alferes, nossos interlocutores experimentaram o caminho inverso. Através do descenso social, material e simbólico.

### 3 DA EXPERIÊNCIA EMOCIONAL

Figura 6 – Coleção Meninos do Recife, Abelardo da Hora, 1962.



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural

Este capítulo tem como objetivo apresentar as duas categorias emocionais que os interlocutores mobilizam para falar sobre a experiência, a vergonha e a humilhação, que são externadas principalmente através da ideia de invisibilidade. Passo a apresentar o campo da antropologia das emoções como área que toma as emoções em si como fonte de explicação dos problemas a que se propõe abordar, indicando a perspectiva da *micropolítica das emoções* como a que acolho em minha pesquisa. Pelo fato de que visa situar os discursos emotivos,

para além das experiências subjetivas dos indivíduos, como reveladores de arranjos sociais amplos e relações de poder.

### 3.1 Tomando emoções

*Não é fácil não, é problema atrás de problema. Se virando o tempo todo, fazendo os bicos e os corre pra ter o que comer, nem sempre dá. Ninguém sabe o que a gente passa. [...] Viver a vida que a gente vive aqui na rua ninguém quer saber ou liga, mas você pode ser o que for, tiver aqui é ladrão, cheira cola, preguiçoso, nojento e por aí vai. Aqui na rua você vai encontrar um monte de gente inteligente, trabalhadora, que nunca usou droga, vai achar também gente que usa, mas qual é o problema? Todo mundo bebe e fuma, mas com a gente é pior. [...] a pessoa fica triste, né? A pessoa fica invisível. É humilhado o tempo todo, parece que deixou de ser gente. Pode ver quando o povo olha como é.*

*Somos invisíveis, parece que não somos gente. A gente tá aí o dia inteiro, po. Estamos presentes aqui o tempo todo. Andando, trabalhando, catando coisas, papelão, latinha... mas a gente só aparece para os outros quando alguém faz alguma coisa errada, ou a gente mesmo... se não for isso, estamos aí pra ninguém notar. [...] é viver passando vergonha porque você não pode fazer mais nada. Não pode ir numa loja que o povo acha que você vai roubar, não pode chegar perto das pessoas porque pensam que você vai pedir. A gente incomoda onda passa, onde chega... pode ver nos olhos das pessoas: eles vão olhando de cara feia, guardam a carteira e escondem o celular. Todo dia isso acontece, comigo e com todo mundo aqui.*

Os trechos pinçados das entrevistas de Emanuel e de Cardozo condensam o sentido emitido recorrente na maioria das narrativas que os interlocutores ouvidos nesta pesquisa mobilizaram ao falarem sobre suas condições de vida, percepções sobre si em relação aos outros ao longo das ruas e praças que compõem o centro da cidade na qual fiz campo. Lugar esse em que inevitavelmente desenvolvem mais que suas atividades diárias, lugar onde experimentam suas vidas cotidianamente. Entre olhares que inspiram desdém ao mesmo tempo em que os rostos se viram para o outro lado ao tentar se estabelecer o mínimo de contato visual, as muitas portas se fecham ao longo dessa caminhada que, na percepção da sociedade de maneira ampla, parece dia após dia distanciar essas pessoas das condições de seres humanos. Em grande maioria das vezes, inspirando medo e aversão nos outros, sentindo-se depreciado por essas reações que os outros têm ao lhes ver, quando lhe veem.

A invisibilidade é uma categoria sempre mobilizada para apontar outras dimensões da experiência de ser um *indivíduo* em situação de rua. Seus usos dão conta de que ela é tanto uma invisibilidade material, pois as pessoas passam por eles como que pelas coisas ao longo de seus caminhos, quanto da subjetividade e da biografia desses indivíduos – as identidades e singularidades entre eles são subsumidas em um contínuo de reduções e depreciações. Ocorre uma impactante tomada de consciência de que a pessoa que se é – um homem que se orgulhosa de ter sempre sido útil por ser trabalhador, uma mulher de fibra que não sucumbe frente aos desafios que vida lhe oferece –, não consegue se traduzir como real no espaço público, sendo substituída por uma série de ausências – “falta estudo, educação, dignidade, moral”.

Como consequência desse contexto, tais pessoas são forçadas a ter seu contato com as outras pessoas, com o meio social de maneira geral, mediado por duas categorias emocionais que se colocam como centrais: a vergonha e a humilhação. A primeira faz com que estes ajam a partir de uma dissociação do estigma de pessoa em situação de rua, através de seus discursos sobre suas vidas e de suas qualidades reais; a segunda faz com que sintam o peso da impotência e da negatividade da condição em que se encontram.

Por esse motivo, essas duas emoções são tomadas, nesta dissertação, como foco de análise para pensar um revisitar das percepções sobre moralidades desses atores. Uma vez que, como nos assinala Mauro Koury, as emoções podem ser tomadas como “caminhos profícuos de pesquisa para a compreensão do significado do humano nas relações sociais e nas diversas formas de sua erigão de sentidos. [...] como fundamento e como um alicerce para a compreensão do social e do humano dele e nele inerentes” (Koury, 2009. p. 59).

As emoções têm um papel fundamental em nossas experiências cotidianas, permeando de um tudo nossas percepções sobre as outras pessoas, lugares, fazer planejamentos a longo prazo e tomar decisões imediatas. Mais que isso, elas não apenas se fazem presente em uma lógica de orientar a ação a partir da experiência do sentir, elas desempenham um papel extremamente pertinente na constituição do ser humano enquanto pessoa, sendo um dos elementos estruturadores de seus *self* (Rosaldo, 1980; Shweder, R & Levine, R. 1984).

Ainda que fundamentais como objeto de análise em si nas perspectivas da antropologia e sociologia das emoções, demorou-se a tratá-las como temas centrais nas pesquisas em ciências sociais, sendo relegadas, pois eram tratada como temas secundários ou

transversais às discussões feitas na tradição das duas disciplinas. Sendo o motivo desse tardio deslocamento de foco, o fato de que a percepção sobre as emoções, ao tempo, era de que estavam circunscritas a uma dimensão muito indefinida, quanto à delimitação de um objeto de pesquisa. Visto que, tanto no senso comum quanto na academia, havia um duplo movimento, no qual por um lado as emoções eram concertes ao indivíduo, e à interioridade, como uma manifestação psicossomática; e, por outro, tidas como algo natural, próprio da natureza humana. Consequentemente, objeto de outras ciências, tais como a psicologia e a biologia.

Em suma, as emoções não figuravam dentro do escopo de análise da antropologia e sociologia pelo fato de que foram postas fora das dicotomias/oposições que fundam as ciências sociais: indivíduo-sociedade e natureza-cultura. Como observaram Maria Cláudia Coelho e Cláudia Barcellos Rezende:

Sua concepção sendo simultaneamente (e um tanto paradoxalmente) da ordem da natureza – porque dotadas de uma essência universal – e da ordem do indivíduo – porque associadas à singularidade do sujeito – seria assim responsável, ao longo da história das ciências sociais, pela dificuldade de sua constituição como área autônoma de investigação (Coelho; Rezende, 2011. pg. 07).

Ainda que percebida como empecilho, essa dimensão *universalista e natural* das emoções acabou por se acomodar nesse novo campo que se fundava. Como indica Birgitt Röttger-Rössler (2008), esse novo campo epistêmico se desdobra por duas perspectivas centrais e simetricamente opostas: em uma as emoções são originalmente biológicas aos seres humanos e noutra são constituídas e modeladas de acordo com arranjos e contextos culturais.

A primeira afirma que os fatores culturais não têm um papel de destaque sobre as emoções, fazendo com sejam apenas influenciadas e/ou diversificadas pela cultura em que os sujeitos vivem. Aqui as discussões partem da premissa de que há uma certa quantidade de *emoções básicas*, inatas à todos os indivíduos em qualquer localidade do globo, que são acionadas por certos estímulos, contudo, a definição variaria de acordo com a cultura – não a emoção em si –, “as emoções básicas são vistas como matéria-prima que ganha forma e acabamento por meio de fatores culturais mas que não é, em essência, culturalmente condicionada” (Röttger-Rössler, 2008. p.180).

Contudo, corroboro com a crítica de que essa perspectiva analítica tem implicações problemáticas do ponto de vista teórico e metodológico, no que diz respeito aos estudos em

antropologia. Pode-se elencar, especialmente, quatro questões que comprometem uma análise compreensiva das emoções nessa orientação. A primeira, apontada ainda por Röttger-Rössler (2008), é de caráter metodológico e concerne ao fato de que a antropologia não dispõe de aparato teórico-metodológico para analisar separadamente fatores socioculturais e biológicos, detidos em suas especificidade e relação, como também não conseguiria dar conta da análise de processos biológicos, que não são moldados ou negociados com a dimensão cultural – essa sim, objeto da antropologia. Somam-se a essa mais três críticas apontadas por Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) à *essencialização* das emoções, pois ao adotar essa premissa: perde-se o *link* com a vida social e a interferência desta na própria linguagem das emoções, bem como inviabiliza o olhar para os discursos emocionais nas interações sociais; acabam por reforçar a suposição de que emoções são universais, sem levar em conta suas variações de significados e os processos sociais em que estão inseridas; e, por fim e como principal crítica, *pari passu* com esse *essencialismo* das emoções ocorre o processo de não problematizar as categorias emocionais, uma vez que são dadas por conhecidas e imutáveis.

A proposta oposta é influenciada pelos desdobramentos do interpretativismo na antropologia bem como os estudos sobre *cultura e personalidade*, onde toma-se as emoções como sendo constituídas culturalmente. O pressuposto básico aqui é o de que as emoções são “avaliações, julgamentos: aquilo que o ser humano numa dada situação sente vem a ser estruturado por meio de sua compreensão, de sua avaliação de tal situação, e, portanto, é dependente das avaliações culturais que, respectivamente, estão colocadas a sua disposição” (Röttger-Rössler, 2008. p.181). E ainda, “Emotion is treated as a central aspect of cultural meaning, with a corresponding interest in historical and cross-cultural variation in emotional meaning” (Lutz & White, 1986. p. 408-409). Sendo, nessa perspectiva, a dimensão biológica posta em segundo plano.

Dentro da orientação teórica que trata as emoções como sendo constituídas e informadas culturalmente, Lutz e Abu-Lughod (1990) elencam três estratégias correntes para análise das emoções na antropologia: a relativização, a historicização e a contextualização dos discursos emocionais.

A estratégia de *relativizar* as emoções tem por objetivo assinalar quais são os significados e implicações que as diferentes percepções sobre emoções têm sobre o comportamento e as relações sociais. Ao fazer isso, coloca-se as emoções sobre o crivo das variações culturais. Com efeito, as categorias emocionais – raiva, felicidade, tristeza, angústia,

etc. – são postas à prova das relações sociais e é possibilitado contrastá-las com suas manifestações em outras sociedades/culturas, apontando ainda para a dimensão ideológica presente nelas e as emoções no funcionamento prático dos contextos estudados. Essa vertente, traduzida como *relativista* por Coelho e Rezende (2011), pode ser ilustrada a partir dos trabalhos de Michelle Rosaldo e Catherine Lutz, onde a abordagem está baseada no paradigma interpretativo geertziano, no qual a cultura é tomada como pública, os significados dos símbolos e práticas sociais são de domínio público. Colocar as emoções em perspectiva aqui significa dar atenção fundamental à noção de pessoa como construção cultural, em uma rede de significados. Rosaldo propõe que as emoções são *pensamentos incorporados*, sentidos em várias dimensões do corpo, sinalizando que se “está envolvido” de fato no enredo cultural. Já Lutz incide seu foco em compreender a maneira pela qual as culturas significam suas experiências emocionais. Discute também, através do conceito de *etnopsicologia*, que as culturas têm maneiras próprias de configurar a relação entre pensamento e emoções na composição de suas formas de experienciar o mundo.

A *historicização* das categorias emocionais compõe um segundo viés de análise. Sua maneira de análise se dá tomando como objeto as emoções em dado período de tempo, seja analisando-a situadamente ou em um processo de mudança. Isso significa sujeitar os discursos sobre emoção, subjetividade ao escrutínio analítico em termos de temporalidade, observando-os em localizações sociais e momentos históricos, e ver se e como eles mudaram. Nessa estratégia, as emoções são abordadas em sua dimensão histórica, dispondo os discursos sobre as emoções em relação com a formação das subjetividades analisados em momentos históricos ou como estes tomaram novos contornos e significados ao longo do tempo. Permitindo compreender a relação entre processos sócio-históricos e a percepções sobre sociabilidade, morais e emoções.

Deterei-me, de maneira um pouco mais demorada, sobre a última forma de análise indicada pelas autoras, pelo fato de que é a estratégia que baseia a maneira pela qual as emoções são acionadas em minha pesquisa. A saber, a última estratégia de análise, apresentada pelas autoras, toma as emoções através dos discursos que os atores mobilizam para se expressarem/localizarem no mundo. Coelho e Rezende (2011) traduziram o termo

para essa perspectiva como sendo a vertente *contextualista*, colocando-a como oposição crítica à *relativista*<sup>28</sup>.

A grande inspiração para esta vertente está numa leitura específica de Michel Foucault, em *História da sexualidade*, onde ele declara sua intenção de analisar as práticas através das quais os indivíduos são levados a “prestar atenção em si, decifrar, reconhecer e reconhecer-se como sujeito de desejo, revelando através da tensão entre o *eu* e o *outro* a verdade do seu ser”. Ainda no referido texto, Foucault indica que, em cada período histórico, as partes de nós, de nosso comportamento, mudam de relevância para um julgamento ético. No caso do Ocidente Moderno, “o campo principal da moralidade, o que nós mesmos colocamos para nós como mais relevante, são os nossos sentimentos”<sup>29</sup>. Esse lugar que as emoções estão situadas são extremamente estratégicos, porque, para as autoras, “os sentimentos podem desempenhar esse papel, porque eles são atualmente constituídos como o núcleo do eu, o assento de nossa individualidade” (Lutz & Abu-Lughod, 1990. p.6).

Assim, a estratégia passa a ser olhar, ouvir e ler o que os indivíduos mobilizam como discursos sobre si no mundo. Tomar o discurso sobre as emoções, sobre *sentir-se* como objeto de análise. Há aqui um compromisso antes com o debruçar-se sobre situações sociais específicas em sua riqueza do que com uma preocupação comparativa ou histórica das categorias emotivas – diferente das duas perspectivas anteriores.

É importante frisar que, apesar da dificuldade de conceituar o que seria um *discurso* e a vasta gama de usos que o termo vem ganhando nas últimas décadas, pode-se indicá-lo de uma maneira mais geral, contudo, ainda muito válida. Para além de uma linguagem que traduz apenas um pensamento ou experiência, discurso aqui é tomado como

as práticas sociais situadas de pessoas falando, cantando, orando, ou escrevendo para e sobre um ao outro, como um ponto de entrada para o estudo das emoções. Elas abordam uma ou duas questões: o discurso *sobre* as emoções – científicos ou

<sup>28</sup>Para a autora, a perspectiva relativista acaba por homogeneizar a relação entre as pessoas que fazem parte da sociedade estudada, sem levar em consideração a possibilidade de experimentação, usos e discursos diferenciados sobre as emoções.

<sup>29</sup>“The main field of morality, the put of ourselves which is most relevant for morality, is our feelings”.

cotidianos, ocidentais ou não ocidentais – e *discursos emocionais*, isto é, os discursos que parecem ter algum conteúdo afetivo de efeito<sup>30</sup> [...] (*ibid.* p.10).

Sendo essa linguagem, o discurso tomado nessa perspectiva ampliada, inescapável e fundamentalmente social. Com efeito, vale indicar que, dentro da ampla gama de usos e tipos de discursos, é importante atentar-se ao o conceito de *discurso emocional*, que se torna o *link* entre discurso e emoções:

Devemos entender os discursos emocionais como atos pragmáticos e desempenhos comunicativos [...] se as emoções são fenômenos sociais, o discurso é crucial para entender como eles são assim constituídos. [...] a emoção e o discurso não devem ser tratados como variáveis separadas, uma relativa ao mundo privado da consciência individual e outra ao mundo social público. [...] Devemos considerar o discurso emocional como uma forma de ação social que cria efeitos no mundo, efeitos que são lidos de uma maneira culturalmente informada pela audiência para a conversa emocional<sup>31</sup> (*ibid.* p. 11-12).

Inevitavelmente, duas dimensões são ressaltadas como cruciais quando acionado esse mecanismo de investigação: a sociabilidade e as relações de poder. Com efeito, o conceito-chave aqui passa a ser o de uma *micropolítica das emoções*, levando em consideração a relação de poder contida nos discursos que são mobilizados a partir das emoções. No qual se advoga uma

visão pragmática das categorias emotivas que desloca o foco dos seus significados para suas práticas, isto é, os modos pelos quais os discursos emotivos são acionados em contextos diversos, por razões distintas e com efeitos variados, decorrendo daí sua concepção *micropolítica das emoções*, que busca interior os discursos emotivos em negociações e jogo de poder (Rezende; Coelho. 2010. p.18).

As perspectivas comentadas até aqui basearam um importante desdobramento na área da antropologia, a saber, o movimento de consolidação do campo da antropologia das emoções como área de pesquisa autônoma, com objeto e métodos bem delineados. Grande

<sup>30</sup> “Social practices of people speaking, singing, orating, or writing to and about each other, as a point of entry for the study of emotion. They adress one or both of two issues: the dicourse *on* emotions - scientific or everyday, Western or non-Western - and emotional discourses, that is, discourses that seem to have some affective content of effetc”.

<sup>31</sup> “We must understand emotional discourses as pragmatic acts and communicative performances [...] if emotions are social phenomena, discourse is crucial to understanding how they are so constituted. The most important theme running through the chapters is that emotion and discourse should not be treated as separate variables, the one pertaining to the private world of individual consciouness and the other to the public social world. [...] we should view emotional discourse as a forma of social action that creates effects in the world, effects that are read in a culturally informed way by the audience for emotion talk”.

parte dos trabalhos etnográficos produzidos a partir dessas perspectivas acabam por, em seu percurso de pesquisa e escrita, demonstrar como o papel das emoções é importante para a construção e consolidação das noções de *self* nas diferentes culturas e contextos, das diversas noções de pessoa. De maneira que a dimensão simbólica como elemento constituinte dos atores sociais não é apenas de representação, mas também de configuração destes: o sujeito se forma e reforma a partir da dimensão simbólica/emocional negociada a todo tempo na interação social.

Sendo assim, tem-se o fato de que se estabelece uma inseparável “articulação entre emoções e concepções de pessoa com as esferas da moralidade, da estrutura social e das relações de poder” (Rezende; Coelho, 2010. pg. 14). Entendida a especificidade das manifestações das emoções e a forma como estas são acionadas nas interações sociais, elas revelam toda uma dimensão micropolítica. Podemos analisar a forma como os sentimentos são acionados em dados contextos, encontrar usos e atribuição de sentidos diferenciados e reveladores de outras questões importantes para se compreender aspectos da realidade na qual os indivíduos estão inseridos.

Aqui, ascender ou declinar no mundo do trabalho, no “mundo da vida”, significa necessariamente acionar um repertório social que traz um conjunto de configurações morais atuantes nas relações entre os indivíduos e, ainda, do próprio indivíduo com ele mesmo. De forma que as emoções relatadas no contexto etnográfico aqui apresentado não dizem respeito apenas à interioridade do indivíduo, mas remetem antes à maneira como este está situado na hierarquia simbólica e material da sociedade e sua “distribuição” de prestígio e depreciação.

Dois sentimentos foram amplamente relatados e tomados aqui como *linguagem emocional* mobilizada como discurso na perspectiva da referida micropolítica das emoções. A inflexão constante dada ao relato de sentir-se *invisível*, tomou os contornos de relatos sobre sentir-se humilhado, envergonhado por parecer que não existe mais ou que é indiferente de algo que compõe o cenário das cidades. O principal dispositivo que aciona essas emoções, e corroborando o argumentado de que uma *micropolítica das emoções*, é a dimensão do estigma, ponto ao qual nos deteremos na próxima sessão para posteriormente falar sobre vergonha e humilhação.

### 3.2 Estigma: vergonha e humilhação

De antemão, é necessário ressaltar que as emoções que serão aqui discutidas não representam a totalidade das emoções presentes no cotidiano dessas pessoas. Antes, elas constituem uma *linguagem emocional* pela qual as pessoas em situação de rua se relacionam com os *outros* no espaço social das cidades e também é a linguagem que aponta para outros processos que não são de natureza estritamente individual, mas social, em sua origem e consequências.

As respostas dada por Manuel e Cardozo, no início deste capítulo, se referiam às perguntas “Como é viver nas ruas?”, “O que acha que as pessoas pensam de você?” e “Como se sente com isso?”, que sintetizam a experiência comum a todas as pessoas que tive oportunidade de entrevistar. Elas assinalaram que a experiência de *ser das ruas* é uma experiência notoriamente marcada por rotinas de humilhação, vergonha e desrespeito.

Como assinalado anteriormente, um dos aspectos que caracterizam as pessoas em situação de rua é o de que passam a ter “o preconceito como marca do grau de dignidade e valor moral”, fazendo com que essa dimensão seja comum a todos, ou a grande maioria, dos que se encontram nessa condição. Entre os interlocutores, essa afirmativa se mostrou verdadeira, uma vez que todos mobilizaram o sentido de que sentiam-se diminuído por terem projetado sobre si a imagem imutável do “sujo”, “vagabundo”, “fracassado”, “perigoso”. Ao mesmo tempo em que não se associam com essas representações.

Esse descompasso, entre a identidade que se sabe ter – ou que se pensa ter e, por isso, se reconhece como – e a identidade que passa a ter quando absorvido por uma identidade estigmatizada, está no centro da discussão de Erving Goffman (2008), na relação entre uma *identidade social virtual* e uma *identidade social real*. Na primeira, tem-se uma série de representações e características imputadas ao sujeito de maneira *efetiva*, associando-o a uma identidade reificada e reconhecida socialmente; na segunda, temos as categorias e os atributos que o indivíduo de fato tem, quem ele realmente é:

Assim, deixamos de considerá-lo como uma criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma

discrepância específica entre a identidade virtual e a identidade real (Goffman, 2008. p.12).

Ser uma pessoa portadora de um estigma significa ser alguém *ritualmente poluído* que deve ser evitado, sobretudo em lugares públicos, onde ocorrem os *contatos mistos* – momento em que os sujeitos estigmatizados encontram-se na presença física dos *sujeitos normais*. Para o autor, o que está em jogo, na verdade, é o que se estabelece em um jogo de relações, e não de qualidades reais, visto que a estigmatização de sujeitos e grupos reafirma a “normalidade” de outros:

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso (Goffman, 2008. p.13).

Seja qual for o tipo de estigma que se estabeleça – *abominações do corpo, culpa de caráter individual* ou de *raça, nação e religião* –, a mesma característica sociológica se manifesta como central: os indivíduos passam a ter suas possibilidades de se distinguirem da identidade virtual anulada, de maneira que sua identidade real torna-se algo “impensável”. Impõe-se a estes a incapacidade de dizerem-se diferente do estigma, de mostrarem-se bom ou *normal*. Assim, a pessoa que detém algum estigma passa a ter uma relação mediada por violência simbólica, física e, inclusive, Estatal, nas diversas situações que venha experimentar em interação com outras pessoas, pois estes, em algum momento, se tornaram menos humanos, habitam uma zona fronteira, porque “por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida” (Goffman, 2008. p.15).

Em campo, ao entrevistar um grupo de mulheres, quatro que mantiveram-se atentas à conversa e algumas poucas outras que circulavam, indo e voltando de acordo com a dinâmica de seus afazeres, eu fazia perguntas sobre o fato de que várias pessoas – seja em situação de rua ou não – tinham me dito que a Praça 17, lugar onde estávamos, era um local onde só tinha marginais e drogados<sup>32</sup>, mas que quando fui lá encontrei mulheres com seus filhos que se

<sup>32</sup>Intrigado: não é a primeira vez que entrevistados apontam outros grupos como problemáticos por considerar que estes são formados – ou que o espaço é frequentado – por pessoas envolvidas com drogadição e criminalidade. Sendo que, nas primeiras entrevistas, o exato local onde entrevistei Anderson foi apontado por

revezavam no cuidado das crianças, enquanto outras cuidavam dos materiais coletados, recebiam doações e pediam esmolas aos que por ali transitavam. Entre outras coisas, uma das entrevistadas prontamente relatou *o caso do roubo da bolsa*, que havia acontecido há não menos que uma semana, em que

*a gente tava tudo aqui, normal, cuidando das coisas da gente, dos meninos, dos papelões aí. Daqui a pouco a gente viu a polícia vindo com tudo ali pelo lado da igreja. Estavam procurando a bolsa de uma mulher que tinha sido roubada ali perto da praça [Praça do Diário]. Eles vieram com tudo para cá, não acharam ninguém, mas pegaram a minha colega, ela não tinha roubado, nem estava com a bolsa. Ainda tentei ajudar, mas não adiantou de nada. Acho que eles precisavam levar alguém e levaram ela.*

Clarisse assinalava que a única culpa que a colega em questão tinha era o fato de ser uma pessoa em situação de rua, que em geral já se associa ao perigo e à marginalidade, em um lugar que as pessoas pensam que só tem marginal – aquela ideia da *pessoa errada no lugar errado*. Além do relato de Clarisse, um outro chama a atenção para essa dimensão, culpabilizado por problemas diversos:

*Eu já fui culpado de coisa que eu nem fiz, de roubar carteira e bolsa. Eu deitado aqui no meu papelão e gente dizendo “foi ele, foi ele!”. Graças a Deus nunca dá em coisa pior, porque eu realmente não faço nada. Sempre tem gente achando que você fez ou está para fazer alguma coisa errada, chamam a polícia direto pra gente que nem a gente. Para pedir pra tirar de perto ou pra dizer que fez coisa errada.*

João, deitado em seu papelão à sombra, me relatava sua experiência apontando para os lugares em que essas coisas tinham acontecido. Apontava para dentro de si, apontava também

---

*outros entrevistados como tendo o mesmo significado negativo. [1] Pode-se tomar este como certo ou como uma disputa por afirmação de diferença? [2] Há uma necessidade/costume de atribuir a outros grupos uma característica*

---

*negativa, da qual ele não faz parte, como se dissesse “existe drogado, existe ladrão, sem dúvida; mas, este não sou eu, são aqueles lá ou acolá”? Como exemplo, também a Praça 17 foi apontada como local de usuários por pessoas em situação de rua, comerciantes e transeuntes; ao passo que lá, os entrevistados não falaram sobre consumo de drogas ilícitas (cola, crack, maconha ...) e narraram situações em que eram confundidos com noiados e “pagavam pelo que não fizeram” – como o caso do roubo da bolsa (DIÁRIO DE CAMPO, 16/12/2014).*

para fora, para uma experiência de constante criminalização de *gente que nem a gente*, gente que nem ele, que nem a moça do *caso da bolsa*. Sempre vivendo sob suspeição do estigma, visíveis como perigo, como o que deve ser evitado e culpabilizado.

Um tipo de outro relato bastante comum são os que dizem respeito a não obtenção de emprego, mesmo que tenham formação e experiência profissional, a vivência de ir às ruas faz com que o preparo seja “inutilizado”.

Joaquim fora comerciante profissional durante boa parte de sua vida, aquele *vendedor de mão cheia*. Ainda ganha a vida vendendo e revendendo coisas nas ruas, fazendo uso de sua lábia de vendedor. Poderia muito bem trabalhar em qualquer loja de comércio no Centro. Ele, inclusive, já havia tentado. Porém, pela ausência de residência fixa e situação de rua ouviu sempre “não podemos empregar você aqui”, que, para ele, sempre foi sinônimo de dizer que sem casa você não é ninguém. Joaquim me dissera algo, em um tom extremamente irônico, que dava o sentido de afirmar que, ao não possuir residência fixa, magicamente você não precisa de trabalho. Você deixa de precisar ganhar dinheiro com um trabalho fixo, porque não tem conta pra pagar, nem família pra sustentar. Ou seja, essa situação não só o fazia sentir que não lhe ofertavam emprego pela burocracia, mas também porque não enxergavam nele as demandas básicas de “qualquer pessoa”.

Bira tem um relato pouco diferente. Não procurava emprego, porque, diz ele, *quem vai dar emprego pra uma pessoa que não tem documento, não tem casa? Como vão confiar?* Não ligava para a vergonha que as pessoas tentavam fazê-lo sentir por sua condição de precariedade. Diz que não há dúvidas de que isso acontecia e que, por vezes, ele se deixava abater. Mas logo se recolhia consigo e mobilizava um sentimento de bem-estar que o fazia relevar esses destratos. Focou em estudar, em escola pública, onde ainda aproveitava uma refeição. E investiu, a contra gosto e ouvindo piadas sobre isso ser loucura – pois, onde já se viu um morador de rua ter como prática o estudo e como meta passar em concurso público? –, em fazer a prova do concurso na qual foi aprovado; ele brinca com o fato de que passou os 15 dias anteriores à prova dizendo que esta foi uma estratégia para desclassificar alguns candidatos ao menos: uma forma dele dizer que não pôde tomar banho durante esse tempo, mas que a vida é essa mesmo, é assim. Ele não poderia se deixar afetar por essas avaliações discriminatórias que eram dirigidas a ele – se tivesse hesitado em ir à prova por isso, não teria passado no concurso. Esse senso prático e obstinado o fez sobrepor os contextos de vergonha e humilhação por perseguir um sonho no horizonte.

Walter, que vive principalmente através da prática da mendicância, me relatou que já havia desistido de tentar emprego. Era dar murro em ponta de faca, não há como você ter emprego. Ele ainda dizia que o pior é ser ridicularizado por tentar, ouvir coisas como “tu vai fazer o quê aqui?”, “ninguém vai dar emprego pra uma pessoa toda mulambada não”. Fizeram com que ele *se colocasse* no lugar de quem *não serve pra trabalhar nessas coisas* – falava de qualquer subemprego, sem necessidade de qualquer formação técnica, que ele estava impedido de sequer tentar provar-se capaz, porque, de antemão, ele já *não servia* para o posto.

João diz que sentir-se diminuído em seu sentido de pessoa é a pior das coisas, essa postura que as outras pessoas mantêm de olhar para ele com um ar de superioridade, de distanciamento, o fazia, de início, ter uma raiva sem fim, que, com o passar do tempo, transformou-se em vergonha e hoje em indiferença recíproca.

Essas experiências que relatam a ação do estigma na interação com as outras pessoas, nos contatos mistos, gera uma série de acúmulos emocionais. Entre eles, o mais comum é a vergonha de estar em tal condição, pelo fato das pessoas entrevistadas terem sido socializadas dentro da configuração moral que são vitimadas: “a vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não portador dele” (Goffman, 2008. p.17). Não é um “mero” imaginar-se não sendo o que o estigma reduz, é um saber-se diferente dele de fato.

Ao falarem sobre suas trajetórias de vida, de onde vinham, com o que trabalhavam, sobre suas famílias, quais os eventos que os fizeram parar nas ruas, como se sentiam nesse espaço frente as outras pessoas e outras questões relacionadas, os interlocutores produziam uma narrativa de justificação que, se não servia para promover a saída das ruas e resolução do problema – visto que eu não poderia realizar essa façanha –, servia para justificar que não eram da maneira como pintavam sua imagem. Livrando-se, assim, da vergonha de ser O morador de rua para ser uma pessoa com uma trajetória própria que, em muitos casos, faz cair por terra essas imagens negativas essencializadas.

Joaquim me diz que não há possibilidade de ser empregado, não há experiência profissional que dê conta de fazer com que ele seja reinserido no mercado de trabalho, pois

*Tratam quem tá na rua como a pior coisa do mundo. Na verdade, só tratam se a gente acabar atrapalhando a passagem ou for pedir alguma coisa, né? Na maioria das vezes nem veem a gente. Eu mesmo*

*não sou pior nem melhor que ninguém. Sinto vergonha da forma como me olham, como me tratam. Não tenho vergonha de mim... **Veja:** sempre fui homem trabalhador... minha vida toda mesmo, ainda trabalho até hoje. Só não tenho carteira assinada porque não me dão oportunidade. Sempre que procuro emprego, dão qualquer desculpa para não me dizer que não vão contratar um morador de rua.... A verdade é essa (Entrevista Joaquim; Diário de Campo, 2016).*

O *veja* destacado em sua fala demonstra claramente que o fato de não “precisar” sentir vergonha se dá porque o estigma do vagabundo *não poderia* ser aplicado a ele. A vergonha se instaura no momento em que a identidade virtual é acionada – ela sempre é acionada antes que a real se faça presente –, mas Joaquim é consciente de que na realidade ele não é assim, fazendo com que sua vergonha seja mais por *como me veem* do que *como eu sou*.

Joaquim não precisa sentir vergonha, e essa ideia não faria sentido para ele, porque sabe que é igual a todas as outras pessoas. Mas as coisas não são assim tão fáceis, e o estigma opera fazendo com que ele afirme que, ainda que não ligue, a vergonha é uma linguagem emocional sempre acionada nos contextos de interação. Dessa maneira, só a reconstrução de si como alguém que trabalha, *a vida toda mesmo, ainda* [mesmo que nas ruas] *trabalho até hoje*, é algo que pode começar a estabelecer bases para um lugar comum capaz de possibilitar que a vergonha e a humilhação, incidentes sobre ele, se dissipem juntamente com as más impressões que as pessoas desavisadas têm do homem digno que estava me falando naquele momento.

Para mim mesmo, o próprio Joaquim parecia precisar a todo tempo justificar-se: a tonalidade sobre como marcava sua diferença de trajetória, o não uso de drogas ou álcool; gestos e olhares que, inicialmente, indicavam vergonha de falar sobre a vida que levava (não olhar diretamente nos olhos, cabisbaixo, etc.). Todas esses sinais iam mudando ao passo que o trabalhador Joaquim se construía e que eu demonstrava entender que é perfeitamente normal alguém nas ruas ser uma pessoa extremamente capaz, trabalhadora, digna e que Joaquim mostrava-se ser uma.

A presença da vergonha como emoção dominante nessa experiência de vida se dá por vários motivos. Há um duplo movimento em jogo, no qual a vergonha se manifesta nas entrevistas. Desde a vergonha frente ao outro com o qual se interage até a vergonha de ocupar um lugar e “ser” um tipo de tipo de sujeito depreciado socialmente, forçando os indivíduos a

agirem de maneira a tentarem evitá-la, superá-la ou dissociar-se dessa imagem descreditada a qualquer custo. A vergonha aparece nesses sentidos, pois ela tanto é

uma exaltação específica, uma espécie de ansiedade que automaticamente se produz na pessoa em certas ocasiões, por força do hábito. [...] a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma (Elias, 1993. pg. 242-3).

como também:

Há sempre uma suposição de que cada membro do grupo inferior está marcado pela mesma mácula. Eles não conseguem escapar individualmente da estigmatização grupal, assim como não conseguem escapar individualmente do status inferior de seu grupo (Elias 2000. pg.131)

Essa é uma experiência que acompanha o indivíduo a todo o tempo em contextos interacionais. Presente desde o momento anterior à primeira palavra, onde todo um repertório de desrespeito e humilhação cotidiana é invocado. Isso se dá porque para a própria pessoa não é um mera “confusão” na maneira pela qual as pessoas a reconhecem. É um contexto que força o indivíduo a agir, sentir e pensar em formas de incluir-se como pessoa, como cidadão, como honesto, digno... como alguém na configuração vigente, nos termos anteriormente apontados, acabando por recorrer a táticas outras, nas quais:

A forma que o morador de rua encontra de se livrar dessa imagem de si mesmo é negar a sua prática e seu grupo social, buscando, no nível da representação, identificar-se com os papéis socialmente aceitos (Vieira, Bezerra, Rosa, 2004. pg.101).

Isso porque não se resume essa questão meramente confrontando a situação do indivíduo com a opinião social majoritária: a situação em que o indivíduo se encontra é extremamente conflituosa, confrontando-se, com ele mesmo, a parte dele que, de certa forma, representa essa opinião social. É um conflito no processo, ou a eminente possibilidade, de se reconhecer como inferior e romper o elo que o conecta aos demais no âmbito social (Elias, 1993. p. 242). Assim, a questão é que, no momento da interação social, os indivíduos envolvidos estão sempre pensando e evitando passar por vergonha, ou serem assemelhados a símbolos degradantes, e essa dinâmica tem uma inflexão muito forte sobre sua percepção de si

mesmo enquanto pessoa. A referência ao trabalhador e ao cidadão honesto se dá nesse contexto, como uma forma de afirmar-se como alguém que desempenha um papel socialmente aceito ou que poderia fazê-lo se não fosse *impedido* pelo simples fato de não serem dadas oportunidades às pessoas que não têm teto – é o trabalhador de fato ou o que trabalhou sempre, nunca desocupado ou mendicante.

Seguindo muito dessas indicações postas por Elias, Thomas Scheff dá um destaque ainda mais acentuado à vergonha como dimensão de análise ao apontá-la como principal e central emoção para compreensão da sociabilidade moderna.

O autor propõe que, tanto a causa motivadora quanto o efeito da maioria das emoções, é decorrente de dois estados expressos pelos conceitos de *conexão* e *desconexão*: no primeiro caso, sentir-se parte de um grupo é algo bom, na medida em que não torna o sujeito um *sobreconectado* – que ao nutrir um amor incondicional ao grupo o qual pertence acabaria por se tornar algum tipo de fanático; no segundo caso, que especialmente nos interessa aqui, sentir-se *desconectado*<sup>33</sup> é condição que acomete o sujeito de uma vasta gama de emoções negativas, como vergonha e humilhação. Por isso, argumento que a categoria *trabalho* aparece aqui mobilizada como mecanismo capaz de solucionar o descompasso em perceber-se desconectado, como mecanismo capaz de promover a revalidação social. O trabalho não tem apenas o valor em si de fonte de renda, pois mais de 70%<sup>34</sup> das pessoas em situação de rua têm algum tipo de atividade remunerada – isso quer dizer que, sim, menos de 30% deles têm como fonte de renda mendicância (Sumário Executivo, 2008). O que está em questão é o trabalho moralmente validador de um cidadão como ferramenta capaz de livrá-lo do estigma.

A dimensão da documentação também é acionada nesses contextos, a obtenção de uma carteira assinada, não raro, aparece como forma de atestar sua validade. E ainda, como

33Essa desconexão se dá em três níveis: de um indivíduo com outro indivíduo, do indivíduo com o outro grupo e de um grupo com o outro grupo. Esses quadros montados a partir da relação entre sujeitos conectados e desconectados acarretam a eles uma série de problemas, trazem consigo todo um acúmulo de consequentes cargas emotivas decorrentes da interação.

34Em algumas capitais, atualmente, esse percentual chega a mais que 90%.

no caso de Cosme, fazem associações entre essas duas experiências e as implicações que elas têm sobre a maneira como a pessoa passa a ser percebida:

*Trabalhei a vida toda de certa assinatura, rapaz. Tinha profissão, já viajei que só trabalhando. Comia em qualquer restaurante que eu quisesse. Hoje estou sem conseguir trabalho bom, mas fico aqui na rua cuidando de carro. Mas o negócio está tão ruim que, quando foram cadastrar os flanelinhas<sup>35</sup>, nem deram chance para a gente, porque você tem que ter isso e aquilo [se refere a necessidade de apresentar identidade, CPF, comprovante de residência] para poder fazer uma coisa que você faz todo dia, sendo que agora dão pra outras pessoas que não vão roubar ou fazer coisa errada com o carro dos outros (Entrevista Cosme, Diário de Campo, 2015).*

*Comer em qualquer restaurante que eu quisesse*, depois ficou claro que não era só por uma questão de ter dinheiro para pagar a conta, mas também se referia à possibilidade de circular em espaços que hoje são em maioria fechados, mesmo que o dinheiro para pagamento da conta esteja em mãos.

Essas experiências relatadas estão condizentes com as análises de Scheff, quando o autor afirma que a vergonha é a principal emoção para compreensão da sociabilidade moderna por diversos motivos, entre eles: a vergonha é onipresente na experiência e na conduta humana. O autor faz essa afirmação, baseando-se em Charles Cooley, através do argumento de que o *self* é formado por três elementos principais: a imagem que temos de nós para os outros, a imaginação do julgamento sobre essa aparência e os autossentimentos, como orgulho e mortificação (vergonha). Somada a essa reflexão, temos a proposição de Goffman de que a prática da interação social é um *gerenciamento de impressões*, no qual a maior parte de nossa vida é feita de antecipações, experimentando e gerindo o sentimento de vergonha. Além disso, que o sentimento de vergonha, a atitude tomada o tempo todo em prol de evitá-la ou geri-la, pode ser o motor da vida moral, sendo ele o responsável por nossa consciência social. Ainda,

35 Ao tempo da entrevista, a Prefeitura da Cidade do Recife havia iniciado o cadastramento dos flanelinhas que atuavam no Bairro do Recife com o intuito de diminuir índices de casos de extorsão e constrangimento. Não houve nenhuma preocupação em refletir sobre a condição e prática do flanelinha, justamente porque ele não era uma questão relevante para o “social”. Uma matéria da época dá o tom <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2014/12/prefeitura-da-inicio-cadastro-de-flanelinhas-no-bairro-do-recife.html>.

ela acaba por regular nossas outras emoções, interferindo diretamente na maneira como lidamos com nossos sentimentos e na forma como os externamos ou não.

Ao responderem sobre seus contextos emocionais, sobre a relação entre vergonha e humilhação e outras dimensões da vida, os entrevistados mobilizavam o estigma, a vergonha imposta entre eles e os outros, as humilhações recorrentes de cerceamento de espaços e de circulação, como forma de apontar para outras coisas que não essas emoções em si. Eles acreditam, de maneira geral, que as pessoas compreendam que eles sofrem, que essa experiência de vida é sofrida, mas que há algo aí que está muito errado. Seja nas pessoas ou “no sistema”. Tais discursos, tomados em sua dimensão micropolítica, apontam para os dilemas da instituição da cidadania, do valor da pessoa, do cidadão, a centralidade de uma forma referencial de *vida digna de ser vivida* que esses discursos emocionais chamam ao exame mais detido, pois estão manifestando a questão de que: a vergonha se apresenta como experiência prática desprovida de sentido, porque eu também sou gente, como podem fingir que eu não sou? Que não me veem? Esse quadro gera o processo de reavaliação de valores morais e da própria noção de dignidade, que veremos a seguir.

#### 4 A MORAL REVISITADA

Figura 8 - Local apontado por Lucas, R. Duque de Caxias, onde a estrutura de papelões reproduz espaço da casa



Fonte: Thiago Santos, 2015.

Neste capítulo é apresentado ao leitor a área de pesquisa que tem se consolidado tomando a moral e a moralidade como questão central de análise, oscilando entre várias nomenclaturas – como antropologia moral, antropologia da moralidade ou das moralidades –; as etnografias e pesquisas desenvolvidas sob essa orientação têm colocado em xeque compreensões normativas do social em favor de uma multiplicidade de significações e apreensões do mundo. Após um mapeamento do campo teórico, fez-se as análises de entrevistas realizadas com os interlocutores da presente pesquisa, levando em consideração a discussão anterior sobre a dimensão de seus discursos emocionais como dispositivos para acionar uma reavaliação moral de si e das várias dimensões do âmbito social em que se está inserido.

#### 4.1 Moral, moralidades e antropologias

Assim como ocorrera com o tema da antropologia das emoções, reivindicar a antropologia da moralidade como área autônoma não implica afirmá-la como um campo de pesquisa inteiramente novo. Ambas temáticas foram, de maneira transversal, presentes em muitas das pesquisas desenvolvidas por antropólogos clássicos – especialmente Émile Durkheim – e essas inspirações ainda se reproduzem em muito ao longo da história da teoria antropológica contemporânea. O que se faz necessário aqui não é “inventar a roda”. Um dos principais pontos que os estudos em moralidades têm ressaltado é, em um primeiro momento, o apontamento para um conteúdo moral normativo, demarcado amplamente, no âmbito social, e, a partir da experiência de pesquisa empírica, as diferentes formas pelas quais essa dimensão é confrontada. O que resulta quando se submete a experiência moral normativa à experiência empírica que a coloca em questão, a favor de uma pluralidade de possibilidades de valores outros. Como nos indica Simone Brito (2013), o que está em jogo não é a criação de uma abordagem teórica e metodológica integralmente nova em todas as suas dimensões, mas, antes disso, uma outra forma de discutir um problema já contido nas tradições da antropologia e sociologia que não foram desenvolvidos em sua plenitude:

Essa ressalva precisa ser feita para que, quando se mencione certo sentido de ‘novidade’ da sociologia e antropologia da moralidade no cenário acadêmico atual não se pense que estamos tratando da emergência de um objeto antes desconhecido. Na verdade, o que há de novo é a forma de reunir pesquisas e teorias, de perceber a constituição da normatividade e seu lugar na pesquisa social. Em outros termos, podemos dizer que estamos diante de uma tentativa, essa recente, de abordar fenômenos e métodos de modo a reconhecer as especificidades da experiência moral (Brito, 2013. p. 703).

Para Roberto Cardoso de Oliveira, esse caráter contido nos estudos antropológicos – de mesmo ao abordar temáticas como religião ou educação discutir sob outros termos seus aspectos morais – é inevitável, uma vez que o próprio fazer do antropólogo é um exame da moralidade, pois “o antropólogo enquanto tal, i.é no exercício de seu *métier*, sempre terá por alvo procurar o *sentido* do fato moral” (Cardoso de Oliveira, 1996. p. 52). Justamente esse *métier* torna antropologia uma área de conhecimento extremamente fértil para essa maneira de apreensão da moral. Inevitavelmente, a antropologia, a partir de suas especificidades *teórico-metodológicas* (Peirano, 200?), tem a possibilidade de contribuir em muito para a tomada da moral *em si*.

Nesse sentido, Patrice Schuch (2013) nos fala sobre algumas especificidades das potências antropológicas para tal intento. A autora indica três inflexões analíticas que as pesquisas em antropologia têm a contribuir para tomar a moral e as moralidades como questões antropológicas em uma perspectiva que não limitada pela reificação da cultura ou do costume, da normatividade. A primeira reside na pesquisa etnográfica e na riqueza do material que ela produz, possibilitando deixar de abordar a moral a partir da regra e olhar para outras dimensões, pois “nas disputas, tensões e contradições da vida que as etnografias têm condições de captar a partir da informalidade e do fluxo de comportamentos” (Schuch, 2013, p. 99); uma outra *versão* da norma, vivida na prática de maneira distinta. A segunda é, como consequência da primeira, *a valorização das perspectivas dos atores forjadas a partir de práticas e domínios situados política e historicamente*. Aqui o importante é observar os atores, e a pluralidade de concepções dissonantes sobre a moral, focalizando os vários sentidos atribuídos pelos atores em contextos sociais diversos, como justificam suas ações e nos processos de construção de comunidades morais. Por último, a autora ressalta a importância do *projeto comparativo* na antropologia, principalmente pelo fato de que ela colabora com a quebra de tentativas de universalismos morais, ao passo que confronta diversas experiências e contextos, debruçando-se sobre o mesmo tema.

Visto que há uma certa *vocação antropológica* para o estudo das moralidades, é necessário alguma explicação sobre sua aparição recente como centro de análise. Buscando oferecer um diagnóstico que localizasse onde residiria o “problema” desse enquadramento tardio das questões relativas às moralidades nas pesquisas dos antropólogos, Nicolas Baumard e Dan Sperber (2007) afirmam que este reside no fato de que a dimensão da moral/moralidade seria perceptível em todas as dimensões da vida humana, de maneira geral e constante, contudo, ela não se desdobraria de maneira sensível nos estudos e pesquisas etnográficas realizadas, justamente por essa “onipresença”. Para os autores, tradicionalmente se toma a vida social e moral como tendo um nível de entrelaçamento tal que ocorre a naturalização de conceitos como punição, justiça, legitimidade, etc., invisibilizando as distinções entre o que é do domínio do social/cultural ou moral – adiando a aparição de uma antropologia moral (Baumard; Sperber, 2007. p.6).

O mesmo é apontado por Jarrett Zigon (2007): ao mesmo tempo em que o conceito de moral passa a ser evocado em um sem número de trabalhos, ele não tem operado em sua dimensão de fato potente, visto que, ainda que muitos antropólogos tenham invocado o termo

para descrever de forma não muito diferente o que se chamara antes de cultural/cultura, um conjunto de valores partilhados que informam suas ações no mundo. Isso ocorre por dois motivos: a assumpção do postulado durkheiminiano da não dissociação entre moral e ética e de que a dimensão moral é congruente com a social.

Tal diagnóstico já havia sido emitido, uma década antes, por Roberto Cardoso de Oliveira (1996)<sup>36</sup>, no qual ele apontara que o grande dilema para a tomada da moralidade como objeto de pesquisa se devia ao lugar dado que o conceito de cultura ocupara dentro da disciplina da antropologia e em sua decorrente centralidade na busca pelas explicações antropológicas sobre o mundo.

A grande transição se faz possível quando se despreza um relativismo acrítico e põe-se em seu lugar uma *orientação relativista* que permite tomar os valores como passíveis de compreensão apenas no interior de suas culturas concretas. Essa mudança vem aliada à leitura e assimilação da discussões propostas no campo da filosofia – por vezes esquecida pelos antropólogos – por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas sobre a *ética discursiva*, da qual Cardoso de Oliveira toma três pontos como fundamentais para situar a moralidade como questão: é necessário, aos antropólogos, distinguirem costume [cultura] de moral/moralidade; deve se levar em consideração a *ética dialógica*, onde ocorrem os arranjos estabelecidos entre os agentes ao nível da “comunidade de comunicação” e “de argumentação”; e, por fim, a ideia de que as pessoas são dotadas da faculdade de “competência comunicativa”, conseqüentemente, destinados à ética dialógica. Para o autor, esses três fatores são decisivos e

<sup>36</sup> A crítica de Roberto Cardoso de Oliveira (RCO) se destina às produções antropológicas dentro e fora o Brasil, contemporâneas ou não a ele. Sobre a produção brasileira, nesse tempo, centrando o olhar na produção bibliográfica sobre moral/moralidade, Patrice Schuch (2013) afirma que duas características mais gerais podem ser apontadas sobre o período em que as pesquisas em antropologia tomavam a moral/moralidade como dimensão significativa, mas que ainda assim incorrem por não tomá-las em suas especificidades. A primeira situa a moralidade como um conjunto de normatizações, valores e significados, se debruçando sobre objetos como grupos e segmentos sociais. Essa visão seria próxima da ideia de cultura e acabaria por incorrer no dilema, como também assinalado por RCO, de invisibilizar a problematização crítica da moralidade especificamente. A segunda é a que toma a moral como dimensão que influencia no objeto de estudo, mesmo que admitindo sua especificidade. Ela é introduzida nas pesquisas para fornecer antes uma melhor compreensão da economia ou da política, por exemplo, que para ser analisada em si. Tais perspectivas não conseguiam, efetivamente, ultrapassar o “embrolho da cultura”.

responsáveis por promover uma abordagem da moralidade de uma perspectiva nova e potente, visto que

a maior contribuição da ética discursiva para uma reformulação do problema da moralidade no âmbito de nossa disciplina seja considerá-lo não mais a partir das questões axiológicas tradicionalmente discutidas (...), porém que esse problema também possa ser examinado à luz daquele conjunto de idéias há pouco mencionadas. Isso significa que a noção de cultura não é suficiente para permitir sequer uma correta colocação do problema da moralidade; e que, ao contrário, essa noção tem sido responsável por tornar o problema té certo ponto opaco aos olhos do antropólogo (Id. Ibid. p. 57-58).

Dessa feita, conclamar a cultura como dimensão última da análise e das pessoas dentro desse contexto cultural não permite a compreensão de uma sociedade moderna nos seus meandros de significação e valorações do social em questão. Há que se separar, ainda que apenas analiticamente, a cultura da moralidade. Isso ocorre porque, além das variações internas de sentido atribuído ao *dever ser* e ao *bom*, é “inaceitável que se admita algo como correto ou bom porque já está dado de antemão no costume [na cultura], sem poder prová-lo correto ou bom” (Tugendhat, Ernst. 1988, p. 48. *apud* Cardoso de Oliveira, 1996. p.58). Isso significa que Cardoso de Oliveira já indicava a imprescindível necessidade, às pesquisas em antropologia, de submeter a normatividade dos valores ao escrutínio da realidade empírica observável, vivida pelos atores em seus diversos contextos, e, assim, tomar a moralidade como objeto de análise, não a cultura.

Nas duas últimas décadas, tem-se visto uma pluralidade muito acentuada de produções no programa de tomar a moral e as moralidades como objeto antropológico em suas especificidades. Desse processo decorre uma pluralidade também das propostas e agendas de pesquisa.

De acordo com Thomas Csordas (2013), até o presente momento contabilizam-se os seguintes estilos antropológicos de se abordar a moralidade: a *antropologia moral* (Fassin, 2008), na qual a moral é uma dimensão da realidade social, assim como categorias tais quais religião e política, e através dela propõe-se uma postura reflexiva frente a análise de questões morais; a *antropologia da moralidade* (Robins, 2007), que estaria analisando a tomada de escolha de atores e grupos em dados contextos de regimes morais em situação de conflito de valores morais possibilitados por mudanças sociais; e a *antropologia das moralidades* (Zingon, 2007), proposta similar a de Joel Robins, mas enquadrada nos contextos de *rupturas morais* em que pessoas e grupos são forçados a questionar uma ética/moral “irrefletida” e

ainda assim encontrar motivos para, após essa crítica moral sobre o mundo *rompido*, retornar à rotina do cotidiano; a abordagem dos *mundos morais locais* (Kleimman, 1999, 2006; Parish, 1994, 2008), em que a moralidade é tomada como uma forma de consciência, uma sensibilidade moral coletiva, focalizando a experiência moral em um nível íntimo que pode ser acessada através de etnografias que buscam compreender *pessoas* lutando contra o sofrimento; e, por fim, a *antropologia da ética* (Lambek, 2008, 2010; Laidlaw, 2001, 2010; Faubion, 2001, 2011), na qual privilegia-se a agência humana e dimensão da ética, em uma perspectiva da teoria da prática e também a localização dos discursos de atores em campos políticos. O que torna essas abordagens distintas das anteriores, no sentido de dar contornos próprios à moralidade como área de pesquisa, se dá por dois caminhos que não são excludentes, mas complementares: um segue pela preocupação com o sofrimento humano e o outro pela preocupação com a questão da ordem social (Csordas, 2013. p. 525).

Justamente por tais propostas nutrirem um intenso diálogo e por seu caráter complementar, dois desses estilos convergem no auxílio das análises propostas nesta dissertação: a *antropologia das moralidades*, como proposta por Jarrett Zingon (2007), e a *antropologia moral*, como proposta por Didier Fassin (2007).

Em sua concepção de antropologia das moralidades, Jarrett Zingon mobiliza o foco da análise para a dimensão das *rupturas morais*, momentos em que os sujeitos são forçados a contrapor os contextos que estão inseridos, forçados ou não a experimentar, e suas avaliações morais sobre o mundo. Quando o repertório moral que informa esses sujeitos, o que neste trabalho se apresenta através do conceito de *configuração* (Tylor, 2013), diverge da avaliação atualizada dos valores morais que esses mobilizam para situar-se no mundo de maneira irrefletida, corroboramos a ideia de que *o trabalho dignifica o homem* (sic.), ao passo que se confronta esse valor com a experiência prática de trabalhar e essa atividade em si ser efetivada como um dos fatores que contribui com a depreciação da dignidade da pessoa humana – como exemplo, a relação entre subempregos e a invisibilidade social (Costa, 2008). Contudo, ainda é necessário manter-se vivendo, não se pode sumir do mundo, é necessário *keep going!* Nesses contextos, entre a crítica de uma moral normativa e a partir da experiência de sentir-se provoca-se a ruptura dela própria, e a necessidade de continuar a viver o cotidiano em um contexto em que tal norma é praticada, é que surgem os contextos de ruptura passíveis de serem abordados na proposta de Zingon, onde o autor sugere que:

uma antropologia das moralidades se limite ao que chamei de *rupturas morais*. Ou seja, deve limitar-se aos momentos sociais e pessoais em que pessoas ou grupos de pessoas são forçados a afastar-se de sua cotidianidade irrefletida e pensar, descobrir, trabalhar consigo mesmos e responder a certos dilemas éticos, complicações ou problemas. Essas rupturas morais caracterizam-se por uma exigência ética colocada sobre a pessoa ou as pessoas que sofrem o colapso, e essa exigência impõe que eles encontrem uma maneira ou maneiras de "continuar!" E retornar à cotidianidade das disposições morais irreflexivas<sup>37</sup> (Zingon, 2007. p. 140).

Somo a essa orientação a *antropologia moral*, de Didier Fassin, que estabelece como seu objeto a *construção moral do mundo* ou a *tomada moral do mundo*. Recusando-se às análises das moralidades circunscritas e limitadas em si mesmas, indica que as moralidades devem ser tomadas em conjunto com as outras esferas que compõem a experiência humana, pois são inextricavelmente vinculadas às malhas do tecido social, sendo impossível separar a análise de contextos morais sem fazer referências aos dilemas que estão para além do referido contexto. As “abstrações”, – como, no caso presente nesta dissertação, estrutura economia, política, ou as relativas à cidadania e a dignidade –, estão imbricadas na *tomada moral do mundo* por parte dos interlocutores ouvidos. Uma vez que aqui se

explora as categorias morais através das quais podemos apreender o mundo e identificar as comunidades morais que interpretamos, examinar o significado moral da ação e o trabalho dos agentes morais, analisa questões morais e debates morais a nível individual ou coletivo. Trata-se da criação de vocabulários morais, a circulação de valores morais, a produção de sujeitos morais e a regulamentação da sociedade através de imposições morais. O objeto de uma *antropologia moral* é a tomada de moral do mundo (Fassin, 2012. p. 5).

Essas duas perspectivas aqui se tornam uma só orientação. Tomo a experiência de transição às ruas ela própria como uma inevitável experiência de *ruptura moral* nos termos anteriormente apresentados. Por realizar entrevistas apenas com indivíduos que passaram à situação de rua depois de socializados dentro da *configuração moral* e terem organizado seus futuros a partir destes valores, a situação de rua é a condição que põe em colapso tanto esses

<sup>37</sup> I suggest an anthropology of moralities should be limited to what I have called moral breakdowns. That is, it should be limited to those social and personal moments when persons or groups of persons are forced to step-away from their unreflective everydayness and think-through, figure out, work on themselves and respond to certain ethical dilemmas, troubles or problems. These moral breakdowns are characterized by an ethical demand placed on the person or persons experiencing the breakdown, and this demand requires that they find a way or ways to ‘Keep Going!’ and return to the everydayness of the unreflective moral dispositions

valores como a percepção dos indivíduos sobre si. Mas é preciso *continuar!*: ressignificar, justificar, mobilizar outros valores e equalizar o sentido de si. Dessa perspectiva, toda argumentação que coloca em jogo a experiência de ruptura, sua condição atual e uma argumentação que invoque as dicotomias em que se inscrevem, – bico/trabalho formal, fracassado/bem sucedido, dependente/autônomo, ninguém/cidadão, etc. –, é uma argumentação moral sobre o mundo e sobre seu estatuto de pessoa.

Privilegiar uma *tomada moral do mundo* por parte dos indivíduos aponta para uma inexorável inter-relação entre os discursos que os interlocutores apresentam em suas falas e as dimensões estruturais em que estão inseridos. Para além das dimensões que foram apresentadas, esse recurso é estratégico para garantir o *link* entre uma análise das moralidades informada por discursos emocionais.

Assim como as moralidades são abordadas por Fassin, as emoções, para Abu-Lughod, devem ser tomadas para além de sua dimensão circunscrita e limitada – à interioridade do sujeito –, mas sim em sua relação permanente com outras dimensões do social. Moralidades e emoções surgem nos discursos evidenciando não só a condição do sujeito de percepção de si, mas também elementos estruturais e relações de poder que permeiam sua experiência no mundo. Nem o discurso sobre o certo/errado nem emoções escapam de assinalar contornos de uma dimensão que está para além do indivíduo, que é social em sua origem. Ambos autores explicitam que tanto moralidades como emoções apontam para a dimensão macro em relação com a micro, e vice-versa: é no perceber as nuances das moralidades e das emoções que pode-se compreender a relação de conformação e reconfiguração que estas têm com contextos estruturais.

Se faz pertinente ressaltar, assim, que, em meu campo, moralidades e emoções fazem parte de um mesmo processo de percepção de si: o sentir-se digno, ou a negação de dignidade, força os indivíduos a rever seus valores morais e, posteriormente, esses valores revisitados influenciam sobre o que faria com que a possibilidade de sentir-se digno se efetivasse em suas vidas. Estando, assim, as moralidades reconfiguradas pela transição às ruas e as emoções experienciadas neste novo contexto, informam uma a outra, fazendo-se indissociáveis do processo de constituição de si. Me permitindo tomar analiticamente as moralidades e emoções provenientes desse contexto em diálogo com as dimensões estruturais de efetivação de cidadania – reconhecimento social de que se é um sujeito de direitos – e as ocupações no mundo do trabalho.

## 4.2 As negociações morais em ação: visitando a crítica

*Eu os vejo nas ruas quase que diariamente.*

*São uns homens devagar, são uns homens quase que misteriosos.*

*Eles estão esperando.*

*Às vezes procuram um lugar bem escondido para esperar.*

*Estão esperando um grande acontecimento.*

*E estão silenciosos diante do mundo, silenciosos.*

*Ah, mas como eles entendem as verdades*

*De seus infinitos segundos.*

Monoel de Barros, Uns homens estão silenciosos.

Mais uma vez, se faz pertinente ressaltar que a proposta aqui é demonstrar o desdobramento que a experiências emocionais, – como apresentadas no capítulo anterior –, têm um papel fundamental sobre as percepções morais dos interlocutores trazidos ao diálogo nesta pesquisa. Elas têm um papel muito forte sobre a percepção que estes têm sobre a própria noção de dignidade. Esta sendo entendida, como já mencionado, de forma ampla, como “minha visão de mim mesmo como chefe de casa, pai de família, detentor de um emprego, provedor de meus dependentes; tudo isso pode ser a base do meu sentido de dignidade”, ainda acrescenta Charles Tylor uma observação fundamental, “Do mesmo modo como sua ausência pode ser catastrófica, capaz de abalá-lo ou solapar por inteiro meu sentimento de valor pessoal” (Taylor, 2013. p. 30).

A complementação da definição do que seriam as bases da percepção de si como alguém digno é valiosa porque a experiência das ruas é marcada por uma negação da dignidade, e proponho aqui demonstrar que esses atores mobilizam um sentido diferente para essa categoria, – corroborando ou não os referenciais que a compõe –, salvando seu sentido

mais verdadeiro de valor pessoal – que o faz se reconhecer como pessoa e dá sentido à suas ações e buscas.

Quais seriam, então, as dimensões valorativas mobilizadas por eles para referirem-se a si como dignos? Onde estariam localizadas suas fontes de de valor pessoal? Certamente estão em diálogo com as que formam apontadas, mas aqui tomam outros contornos. De uma perspectiva sempre crítica, que coloca em relação suas repostas às minhas perguntas em contraposição ao meio social em que se está inserido, surgiram três dimensões que se complementam no sentido de formar essa base do valor pessoal. A primeira reside na concepção através de valor da vida humana. Pois demonstram, através de suas experiências de invisibilização – entendidas como humilhação e vergonha –, que há uma inversão de valores morais da sociedade para com eles. A segunda se faz presente quando a categoria do *trabalhador/trabalhadora* é acionada em um duplo movimento, hora para revalidar-se, hora para criticar o julgamento moral errôneo lançado sobre si. Por fim, a dimensão de não serem cidadãos é condensadora de vários aspectos da “ausência de dignidade”, aparecendo através de narrativas que descrevem a anulação de sua condição de pessoas e a negação de seus direitos políticos, sociais e civis.

Essas três dimensões assinaladas ainda sugerem uma outra linha a ser explorada: em que medida acessar serviços e espaços institucionalizados influencia na percepção desses atores como dignos? Quais espaços e situações além da rua proporcionam a eles uma mudança neste sentido? Há uma diferença marcante entre as pessoas que entrevistei que mantém contato com, como chamarei aqui, *espaços promotores de dignidade* e os que não têm acesso a estes – por não acreditarem em sua eficácia ou por desconhecimento.

#### 4.2.1 A pessoa vira bicho, é? A humanidade (de quem?) em questão

*Humanidade é um sentimento de benevolência por todos os homens que somente se inflama numa alma grande e sensível. Esse nobre e sublime entusiasmo atormenta-se com os sofrimentos dos outros e a necessidade de aliviá-los; desejaria percorrer o universo para abolir a escravidão, a superstição, o vício e o mal. Ele esconde-nos os erros de nossos semelhantes ou nos impede de senti-los. Mas nos torna severos para com os crimes: arranca das mãos do celerado a arma que seria funesta ao homem de bem. O que ele faz não é nos afastar de elos particulares, mas, ao contrário, torna-nos amigos melhores, cidadãos melhores, esposos melhores. Ele se apraz em expandir-se pela benevolência em relação aos seres que a natureza*

*aproximou de nós. Vi essa virtude, fonte de tantas outras, em muitas cabeças e em poucos corações.*<sup>38</sup>

Colocando-se como anterior nas falas às dimensões do trabalho e da cidadania, o primeiro objeto de crítica dos interlocutores é o processo de invisibilização no tecido social ao qual são submetidos. É uma crítica ao processo da anulação de sua humanidade. Esse processo em que não se tem mais o *respeito atitudinal*, ou mesmo a própria *atenção ritual*, produzindo recorrentes situações de vergonha e humilhação, como demonstrado ao longo deste trabalho, como as experiências emocionais que consolidam as bases para essas avaliações: sem essa experiência emocional não se tomaria consciência de uma *ruptura moral*, nos termos de Jarrett Zingon.

O sentimento de invisibilidade assume a contação da ausência de pessoalidade e de valor, assumindo dois sentidos: tanto não se é mais uma pessoa humana quanto não se é mais um ser material. Um fantasma de fato é a melhor alegoria para tal sentido: algo que *foi* alguém no passado, mas que não é mais hoje. Em muito não importa sua história aos que lhe veem, desde que sua incômoda presença logo se dissipe com a primeira brisa que passe.

*A pessoa vem para as ruas. Fica aqui pensando que não é mais uma pessoa, não é mais gente. Essas pessoas querem fazer a gente se sentir assim. E conseguem, viu? Mas você tem que lembrar que você não é o que os outros dizem ou falam de você. Né? (Entrevista Walter, Diário de Campo, 2015).*

*A pessoa vira bicho, é? Ninguém é melhor que ninguém não. Parece que você deixa de ser uma pessoa como todas as outras, sabe? Sabe não. A gente vem pra cá e deixa de ser gente. Aí passam por aí e olham pra nós como lixo, como se nem fosse gente. Mas também sou gente. De carne e osso. E as pessoas não veem isso (Entrevista Gabriel, Diário de Campo, 2015).*

*[...] isso é só porque você não tem mais uma casa, uma família, tem que ficar pelo chão, não tem como ficar limpinho, tem que comer na rua o que dá pra comer, o que tem, quando tem, você deixa de ser alguém pra essas pessoas. Não significa mais nada, nesse mundo você*

<sup>38</sup>Verbete integrante da Enciclopédia – Volume 5, de Diderot e d'Alembert, organização Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pág. 72.

*é o que você tem. Se você não tem nada, você não é nada. Não é assim?*  
(Entrevista Cosme, Diário de Campo, 2015).

Essas três respostas foram dadas às perguntas que buscavam compreender como eles imaginavam a percepção que as outras pessoas tinham acerca deles, como eles sentiam que eram vistos pelos *outros*. Essas entrevistas foram feitas ao término de 2015 e início de 2016. Os relatos presentes nas entrevistas feitas um ano antes ou depois não trazem alterações nesse sentido: essas três respostas poderiam ser oferecidas por dezenas ou centenas de pessoas nessas condições, e, ainda assim, não notaríamos uma diferença significativa no fato de que teríamos narrativas associadas à redução do valor moral de si como pessoa e a afirmação de que isso não condiz com a realidade. Sendo este o principal impasse.

Deitados à sombra em papelões estirados ao longo de calçadas, sentados em batentes ou bancos de praças, em constante diálogo com o sentido que têm que mobilizar para suas condições, essas pessoas acabam por lançar questões sobre a própria concepção de humanidade. Não só a deles mesmos, mas também a humanidade dos que os tratam como seres diminuídos:

*E esse povo se acha melhor do que todo mundo. Parece que não pisam no chão. Desculpe a palavra, mas parece que não cagam também. [...]*  
*Que pessoa é essa que trata mal assim as outras?* (Entrevista João, Diário de Campo, 2015).

*É um tratamento desumano. Essas coisas que fazem com a gente [se referia aos diversos destratos decorrentes do preconceito], que nós sofremos, e toda violência que ficamos expostos não deveria ser assim. De noite batem na gente, roubam e até matam. E não é só gente da rua que faz isso não, é gente rica também. Que vê isso como brincadeira. Que tipo de gente é essa?* (Entrevista Aloízio, Diário de Campo, 2015).

Aqui e agora o jogo se inverte. A condição de ser humano menos digno, diminuído, menos humano, está localizada no outro lado da polaridade e em nada tem a ver com a condição material. São os que agem com desprezo e violência a fonte de situações de vergonha e humilhação, bem como os que deveriam ser acometidos por elas. Tais relatos colocam em evidência o estatuto de humanidade, apontam as falhas morais dos que se dizem *de bem e bons*: *que tipo de gente é essa?*

Sem saber muito bem como terminar minhas entrevistas, acabei por terminar algumas delas questionando algo como “se você pudesse fazer um pedido, ou dizer algo para alguém que não entende a situação de vocês, para que essa pessoa mudasse a percepção que têm sobre você, o que você diria?

*Se eu pudesse, diria que a gente é gente também. Que tem necessidade de ter casa, trabalho e viver, né não? Daria esse recado (Entrevista Anderson, Diário de Campo, 2015).*

*Que as pessoas olhem pra gente não pensando que é tudo marginal e bandido, que não quer nada com a vida. Mas para o que a gente faz de verdade, todo dia. Que é trabalhar direto, sem descanso. Vivendo hoje sem saber se tá vivo amanhã (Entrevista Joaquim, Diário de Campo, 2015).*

*Eu só queria dizer ao governador, ao governo, que me visse, que eu não posso trabalhar por causa dos meus problemas de saúde e que me aposentasse. Com o dinheiro, eu não queria ir pra uma casa nem nada, só queria o dinheiro para comer direito e não morrer como meu irmão (Entrevista Fernando, Diário de Campo, 2015).*

Ana Cristina ainda respondera que quem tem o poder de *fazer eles voltarem a ser normais de novo* são o Governo e as pessoas. O primeiro por ser o responsável pela permanência das pessoas em situação de vida tão precária, o segundo pelo fato de que reproduzem o preconceito e a violência insensivelmente. Tal afirmativa também fora corroborada por Fábio Antônio.

As respostas poderiam ser sintetizadas assim: nós também somos gente, temos necessidades e desejos como qualquer um de vocês. Das necessidades de ter casa, trabalho e garantir a vida dia após dias, mas também de poder viver bem, nem que esse bem signifique receber dinheiro para se alimentar adequadamente – sem riscos à vida.

Esses indivíduos mobilizam, em seus discursos, a centralidade de um conceito de humanidade que já está vinculado a uma perspectiva moral. Como há muito já fora indicado, em verbete, na Enciclopédia Iluminista, por Denis Diderot Jean Le Rond d'Alembert(1772), toma-se por humanidade a virtude presente nas pessoas que não compactuam com sofrimento dos outros e buscam ter uma postura benevolente para com todos. Mesmo que tenha sido base da revolução cultural/intelectual que informa nossa contemporaneidade, os indivíduos, tidos socialmente como fracassados e ignorantes, têm que mobilizar sentido para uma dimensão

basilar do respeito ao outro. Para mostrar a dupla anulação que sofrem, como também para demonstrar a falta de humanidade daqueles que têm poder de retirar a sua no dia a dia dos centros agitados de indiferença.

#### 4.2.2 “O trabalho dignifica o homem”... !?

A ausência de trabalho é uma dimensão basilar das depreciações mobilizadas para diminuir o valor dos interlocutores ouvidos: *vagabundo; desocupado; quer nada com a vida; tá aí porque quer, se acordasse cedo e fosse arrumar emprego não tava na rua*; entre outras ideias desse tipo sintetizam a opinião tanto de não serem pessoas responsáveis, e por isso não terem melhoria de vida, quanto de não haver outra forma possível de trabalho além daqueles vistos como bons – em geral, trabalhos socialmente legitimados pela tão estimada *carteira assinada*.

Entretanto, mobilizar tais argumentos é em si incoerente. Tais argumentos têm sido contrariados por pesquisas que tentam mapear/traçar o perfil da população em situação de rua no Brasil. De acordo com pesquisa recente, realizada pelo Ministério Público (2015), mais de 85%<sup>39</sup> das pessoas em situação de rua têm algum tipo de atividade remunerada – isso quer dizer que, sim, menos de 15% deles têm como fonte de renda mendicância e ainda 90% afirma não receber qualquer tipo de benefício de órgãos governamentais (Ministério Público, 2015). Contudo, entre essa constatação gerada pela pesquisa e a mudança da percepção social existe um abismo. O que os interlocutores têm a dizer sobre isso?

Nesse impasse, entre o engajamento cotidiano em várias atividades de trabalho e a negação deles socialmente como *válidos*, que a categoria de *trabalhor(a)* é trazida à tona. Assumindo, ao menos, duas funções, além de sua função primeira de gerar garantias materiais de sobrevivência. Em um primeiro momento, ela é mobilizada como a possibilidade de conferir a si uma característica socialmente valorizada. Em um segundo momento, é mobilizada para relativizar o que se valoriza socialmente como trabalho. Indicando o limite e deficiência dessa categoria como um dispositivo que possa ser acionado para “avaliar” moralmente alguém.

39 Em algumas capitais, atualmente, esse percentual chega a mais que 90%.

Esses trabalhos *inválidos*, carentes de valor na sociedade, são chamados de *bicos*, *oias* ou *corres*, atividades informais comumente desempenhadas por pessoas em situação de rua. Variam desde a catação de materiais recicláveis até tirar noites como vigias, passando por serviços de carga e descarga de caminhões e armazéns, faxinas em áreas públicas, entre outros.

Permita-me o leitor usar novamente alguns trechos de entrevistas que constaram no capítulo anterior. Eles guardam uma importância muito grande para os dois momentos de análise propostos. Um deles é o trecho da entrevista de Joaquim. Agora o foco não é mais a vergonha, mas o motivo pelo qual ele afirma que essa vergonha não deve ser sentida. Em sua justificativa, Joaquim demonstra essa dupla significação em que a imagem do trabalhador é acionada

*Tratam quem tá na rua como a pior coisa do mundo. Na verdade, só tratam se a gente acabar atrapalhando a passagem ou for pedir alguma coisa, né? Na maioria das vezes nem veem a gente. Eu mesmo não sou pior nem melhor que ninguém. Sinto vergonha da forma como me olham, como me tratam. Não tenho vergonha de mim... **Veja:** sempre fui homem trabalhador... minha vida toda mesmo, ainda trabalho até hoje. Só não tenho carteira assinada porque não me dão oportunidade. Sempre que procuro emprego, dão qualquer desculpa para não me dizer que não vão contratar um morador de rua... A verdade é essa (Entrevista de Joaquim; Diário de Campo, 2016).*

A ênfase do *veja* é novamente invocada aqui como inflexão de análise. Após dar o diagnóstico da ação do estigma e de sua produção emocional, ele fala sobre saber-se igual aos *outros* e que isso não é posto em questão: tem o mesmo valor moral que toda e qualquer pessoa. Mas que caso o reconhecimento dessa igualdade falhe, ela se fará presente através do fato de que *sempre foi homem trabalhador*, a vida toda e, inclusive, até hoje, *mesmo que nas ruas*. Só assim pôde justificar que, mesmo nessa condição que o estigma sugere total degradação, ele se mantém digno.

O outro exemplo a ser trazido, repetido também do capítulo anterior, é o de Cosme, corroborando o exposto por Joaquim, ainda traz uma dimensão crítica ao próprio Estado, sobre o não reconhecimento de suas práticas alternativas de trabalho. Identificando que não só as pessoas cotidianamente mobilizam esse preconceito, mas que este também é partilhado pela gestão pública. Tal ponto é ressaltado em sua fala:



*Trabalhei a vida toda de carteira assinada, rapaz. Tinha profissão, já viajei que só trabalhando. Comia em qualquer restaurante que eu quisesse. Hoje estou sem conseguir trabalho bom, mas fico aqui na rua cuidando de carro. Mas o negócio está tão ruim, que, quando foram cadastrar os flanelinhas<sup>40</sup>, nem deram chance para a gente, porque você tem que ter isso e aquilo [se refere a necessidade de apresentar identidade, CPF, comprovante de residência] para poder fazer uma coisa que você faz todo dia, sendo que agora dão pra outras pessoas que não vão roubar ou fazer coisa errada com o carro dos outros (Entrevista Cosme, Diário de Campo 2015).*

Ser *flanelinha* era um dos bicos de Cosme<sup>41</sup>. Ao tempo em que o entrevistei, ele trouxe à conversa um posicionamento crítico de uma ação recente que a Prefeitura da Cidade do Recife tinha posto em prática. Afim de impedir crimes como extorsão e furto, que pareciam acontecer frequentemente, passou-se a cadastrar, oferecer qualificação e regulamentar a atividade de *flanelinhas* que atuavam no Bairro do Recife. Não houve sequer uma incorporação de muitos que estavam na mesma situação de Cosme, dada a necessidade de uma série de documentações – como identidade e comprovante de residência.

Ao longo da entrevista, Cosme tentava demonstrar a sinuca de bico a qual se encontrava, devido à situação de rua. Não mobilizou outros motivos para a anulação de suas possibilidades de trabalho. Tanto dos que desempenhou ao longo de sua vida, como os mais banais que não têm como requisito nenhuma formação técnica. Assim como para Joaquim, para Cosme é esse contexto que encobre por completo sua experiência de trabalho *de uma vida toda* bem como a atividade que já faz ali todos os dias – e com elas a pessoa que está viva e capaz.

O exemplo que trago agora corrobora com os dois anteriores, mas diverge no valor atribuído à experiência de estar em situação de rua. Ao longo da entrevista com Anderson, imagem desse trabalhador foi trazida à entrevista em vários momentos por ele. Imagem apresentada por ele sempre em choque com a pessoa que

<sup>40</sup> Uma matéria de um jornal local, publicada ao tempo, dá o tom: “Para obter a permissão de trabalho, os guardadores de carro precisam apresentar RG, CPF e comprovante de residência. Eles ainda serão fotografados e terão a ficha de antecedentes criminais consultada. Com o cadastro, a prefeitura pretende identificar os guardadores de carros para evitar ações de constrangimento ou extorsão dos motoristas que estacionam na região.” <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2014/12/prefeitura-da-inicio-cadastro-de-flanelinhas-no-bairro-do-recife.html>

<sup>41</sup> Mostrar onde existem vagas, ajudar motoristas a fazer as manobra necessárias para entrar e sair das vagas e lavar eventualmente seus carros.

estava diante de mim: descansando deitado ao lado de um amigo em um papelão, em uma tarde, enquanto dava um intervalo entre um bico e outro. Contudo, o caso de Anderson guarda uma especificidade que torna seu julgamento último sobre a obtenção de um emprego algo particular, que não faz referência ao estigma.

Aos vinte e cinco anos, bem empregado e morando sob o teto dos pais. Anderson teve sua vida mudada completamente ao longo de uma semana. Após desentendimento com seus familiares, foi *dar um tempo* nas ruas como retaliação aos pais. Uma vez nas ruas, Anderson teve seus pertences tomados em um assalto. Mantendo-se rijo em sua decisão, permaneceu nas ruas por mais um tempo. Para isso, resolveu realizar um roubo, sendo pego e preso por esse ato. Contudo, não ficou preso: se tratava de um “crime menor”, cometido por uma pessoa com domicílio fixo e carteira assinada. O, até então, *ficha limpa* passou a ser marcado pela *passagem* pela polícia. Seu retorno à casa dos pais foi negado, devido ao acúmulo desses conflitos e somado ao novo evento: cometeu um crime. Não só em casa não foi aceito, mas também em seu trabalho, devido às implicações policiais. Em meu diário, anotei:

*Anderson considera que parar na rua foi, de certa forma, escolha mesmo, pois “não quis morar com minha mãe, quis ficar por aqui mesmo. Ligo pra ela todo mês. Mas não quero morar com ela nem com ninguém não, tá ligado?”; mas ao mesmo tempo gostaria de sair da rua, morar numa casa e acha que a saída é possível através de conseguir contratação em um emprego que lhe garanta renda fixa, porque “emprego é o principal pra sair da rua, né? Tem outras coisas, mas o emprego é o mais importante”. Contudo, ele acredita que conseguir um emprego é difícil, mais porque ele tem “passagem” do que por ser morador de rua – ser morador de rua vem como problema secundário (Entrevista de Anderson, Diário de Campo, 2014).*

A experiência emocional de ter passado pela polícia e o estigma decorrente disso, para Anderson, tem um peso maior que *ser pessoa em situação de rua* no que diz respeito à obtenção de emprego. Visto que ele ainda não se sentia em situação de rua, mesmo estando nela há seis meses, talvez seis meses fossem pouco tempo frente a todas as mudanças que vinha enfrentando. Apesar de todo o discurso e contexto apresentado por ele, em grande parte descrito aqui, ele nega de maneira veemente que o que faz com que ele não consiga um emprego seja associação de si a pessoas em situação de rua. Recorrendo à imagem do trabalhador de Suape, que não está tão distante temporalmente – como também *sentimentalmente*: ele é essa pessoa, por mais que não pudesse parece naquele momento –, do profissional qualificado de carteira assinada que havia ficado em um passado próximo, distância não medido em termos de tempo, mas sim em gradação de valor moral. Anderson afirma categoricamente: *quero trabalhar, mas ninguém ajuda, porque eu tenho passagem. Ai fica mais difícil*. Assim, não é a falta de disposição ou de qualidade técnica que o impede de

voltar a trabalhar, muito menos a situação de rua, mas o infortúnio traumático de um dia ter errado em uma escolha.

Nesses exemplos, dois pontos fundamentais são explicitados, mesmo que os relatos divirjam sobre o papel que a situação de rua tem sobre a relação com o emprego. O primeiro é de que, seja com a comprovação recente de trabalho formal qualificado ou com o argumento de experiência de trabalho de *uma vida*, não são ofertadas tantas possibilidades de emprego formal para pessoas em situação de rua, provavelmente pelas associações negativas que seu estigma sugere. O segundo é o de que veem no emprego formalizado a possibilidade de melhorar sua condição de vida, simbólica e material: a observação a ser feita é que não está em questão o emprego em si, mas aceitação social desse. Assim, colocam em questão o fato de que tanto sabem trabalhar, inclusive com empregos que necessitam de capacitação, como também com atividades braçais, mas que nenhuma dessas possibilidades é incentivada ou digna de respeito.

Outros relatos se mostraram reveladores dessas ambiguidades da mobilização da categoria do trabalhador, confrontada a partir de suas próprias vidas. Lucas, por exemplo, afirmara que todos seus companheiros de rua desempenhavam atividades de trabalho ao longo do dia, mas que esse trabalho era em vão no que diz respeito a ser percebido como alguém que está tentando ganhar a vida:

*Todo mundo aqui trabalha, faz seus corres, cata papelão e latinha. Pode passar ali na rua [R. Duque de Caxias] que você vai ver, os papelões todos juntados direitinho. Que a gente junta pra fazer de abrigo pra passar a noite e vender. Mas quem diz que a gente é trabalhador por fazer isso?*

Lucas aponta para o fato de que claramente as pessoas não ligam se você está fazendo um trabalho aqui e ali da forma que é possível. Aponta também, assim como os outros, uma crítica ao olhar que os reifica como *vagabundos*. Contudo, suas avaliações sobre suas práticas cotidianas e tais práticas em si os provam diferente desse espantalho.

Um outro ponto que devo destacar aqui, refere-se às atividades cotidianas que são encobertas ainda mais na situação de rua. Em entrevista feita com um grupo de aproximadamente cinco mulheres, com suas idades variando entre 15 e 40, uma dimensão crítica também foi ressaltada: a maneira pela qual algumas mulheres se inserem na dinâmica

de trabalho, ou na possibilidade de que as atividades de trabalho possam ser realizada pelos homens. Seja no ambiente da casa ou na rua, o “trabalho doméstico” existe e é fundamental. As entrevistadas afirmavam categoricamente que as pessoas achavam que elas estavam ali fazendo nada, mas que na verdade eles estavam desempenhando parte das atividades necessárias à manutenção de suas vidas numa lógica familiar. Não é uma questão de reforçar a ideia de “homens para o trabalho, mulheres para a casa”, mas é uma constatação da forma de divisão do trabalho identificada por elas como possível.

Clarisse, a mesma que havia me relatado *o caso do roubo da bolsa*, tinha uma clareza de seu papel para a manutenção mútua de sua família, em cooperação com seu parceiro, no sentido de sua prática ser também uma das formas de garantir a sobrevivência deles. Ela relatou que:

*Tenho dois filhos e não tem como fazer tudo, meu marido sai pra cuidar dos carros e pra fazer os corre. Eu fico aqui cuidando das coisas e dos meninos. Peço ajuda do pessoal que passa e também das irmãs de igreja que ajudam. Aí, junta todo mundo aqui, né? Fica a gente cuidando das coisas um dos outros, dos filhos também quando precisa. Não dá pra deixar os meninos soltos por aí.*

Criar os filhos, mesmo que na rua, não era um ato de irresponsabilidade, falta de amor ou de cuidado, como alguns poderiam inferir: que tipo de mãe é essa? Ao contrário, exigia dela um compromisso e uma dinâmica cotidiana de esforço potencializado. Clarisse tinha ciência de sua competência, responsabilidade, valor e compromisso, por mais que os abusos sofridos tentassem fazer com que ela se visse como distante dessas características.

#### **4.3 Refazer-se: três respostas à Esfinge**

*Você dando dignidade a uma pessoa na rua você deu tudo, depois o resto ela resolve.*

Bira

Tomemos todo o contexto tido aqui como minimamente partilhado entre nossos três interlocutores que figuraram como centro de análise nesse momento. Traçarei aqui aproximações e distanciamentos entre as repostas dadas à situação de rua e tudo o que ela

acarreta, como apresentado até aqui, por Alcides, Bira e Fernando. Pelo fato de que têm trajetórias próximas, mas respostas muito distintas baseadas em seus *panos de fundo*.

Todos os três tiveram seu processo de socialização primária, aquele em que se introjetam os valores básicos da configuração moral vigente, ainda no contexto de um ambiente doméstico, da casa, da família. Colocando em seus horizontes a ideia de que é importante estudar para poder ter um bom trabalho e ter casa e formar família. Os processos de transição às ruas se deram de maneiras distintas para os três, porém, experimentaram-na durante a adolescência, mais ou menos durante a mesma idade – a única exceção é o fato de que Fernando ainda tinha a chance de dormir em um albergue.

Dali em diante, suas situações foram bem distintas. Alcides, o que tem mais idade deles, também é o que está nas ruas há mais tempo. Nunca se fixou em uma cidade, transitando por várias cidades enquanto essas lhes pareciam favoráveis. Por isso, se deparou diversas vezes com *variações burocráticas* de Estado para Estado, cidade para cidade, na forma de gerir situações, contornar problemas. Com o tempo, Alcides passou a ver um valor positivo em instituições e espaços que fossem *agentes promotores de dignidade*. Bira cresceu em Paulista, Região Metropolitana do Recife; quando foi às ruas, morou um bom tempo pelo Centro do Recife, findando sua estadia na Praça da Madalena. Para Bira, se juntar com outras pessoas na rua ou fazer parte de grupos sempre foi algo conflituoso, devido às experiências ruins – confusões, abusos e violências sofridas. Bira disse nunca ter percebido em agentes promotores de dignidade a possibilidade de sair das ruas, nunca se vinculou com essas ofertas de assistencialismo, pois desde cedo acreditava que tinha capacidade plena de sair daquela situação “por si só”. Investiu nos estudos para efetivar essa intuição. Fernando, vindo do interior, teve sua sociabilização entre o albergue à rua muito vinculada à sua mãe e irmão. Tem acesso aos agentes promotores de dignidade em uma relação pragmática de uso esporádico – principalmente com vistas à obtenção de remédios. Não tinha interesse em buscar sair das ruas, se contentaria com uma aposentadoria para *comer bem*.

Os contextos nos quais eles foram entrevistados são importantes para pensar esses pontos, pois dizem muito do momento em que as entrevistas ocorreram. Alcides foi entrevistado no Centro Pop, ao tempo ele era um dos membros daquele grupo referido por Bartyson, que pretendia demonstrar o valor da articulação política e, principalmente, da instrumentalização de ferramentas políticas na busca pela saída das ruas. Alcides havia conseguido há pouco sair da situação de rua por conta da obtenção do benefício do aluguel

social. Voltava ao Centro Pop tanto para encontrar algumas pessoas como para se valer de alguns serviços, pois só o aluguel social não daria conta de fazer com que ele mantivesse a moradia.

Bira foi entrevistado inicialmente em um café dentro de um Shopping no bairro da Boa Vista, vestido formalmente não por ocasião da entrevista, mas sim pelos trajes que passou a utilizar, desde 2008, quando assumiu cargo público no Banco que ainda trabalha. Após seu horário de expediente. Isso não quer dizer que o espaço foi uma exigência dele, foi uma opção minha na verdade. Por problemas com a captação de áudio, fomos procurar outros lugares e Bira sugeriu uma praça ou algum lugar para comer. Acabamos jantando em um bar, no Pátio de Santa Cruz, enquanto fazíamos a entrevista. Anos atrás, Bira era um daqueles sujeitos que passavam à porta com um certo olhar perdido e logo se aninhavam entre os batentes das calçadas e as portas fechadas.

Fernando foi o primeiro entrevistado, deitado na calçada na companhia de uma sacola de remédios e seu livro didático do qual se alegrava em passear os olhos pelas figuras. Se sentia só, após os eventos de morte de sua mãe a morte trágica de seu irmão – infecção intestinal após alimentar-se do lixo com comida que estava muito estragada. Fernando manteve-se sozinho, perambulando pelo Centro, próximo ao albergue onde por muito morou, hoje mais um dos entre os tanto prédios abandonados naquele lugar.

Todos eles reiteram as falas acerca da conformação do estigma, de seus mecanismos e *modus operandi*, afirmando que ele é o mediador de suas relações com os outros, capaz de produzir cotidianamente situações de vergonha e humilhação. Mas que lidaram com elas de maneiras diferentes.

Com a paciência já calejada por quase três décadas de situação de rua, Alcides viu a possibilidade não só de sair das ruas, mas de reaver seu sentido de valor pessoal através do acesso às vias institucionais disponíveis. É na dinâmica do ser reconhecido em sua legitimidade como sujeito de direito, em reivindicar garantias constitucionais – ainda que estas sejam atendidas ao sabor moroso do tempo da política –, que o sentido de *ser digno* passou ser mobilizado por Alcides. Comentei, em outra oportunidade, que, para Alcides, é ao sentir-se humilhado, um ser humano diminuído, que as pessoas em situação de rua passam a avaliar sua situação, pensar possibilidades de saída das ruas e em outras formas de sair dessa situação, além da busca por empregos – que em muitos e muitos casos não aparecem –; a

solução, para ele, está em um processo gradativo de adentrar programas de acolhimento, se informar sobre seus direitos e possibilidades. Alcides afirmava ainda que o estado tem a obrigação de garantir os direitos básicos, mas que existe a necessidade também das pessoas em situação de rua tomarem seus lugares de sujeito de direito, de gente, e fazer-se cumprir a regra, exigir seus direitos.

Bira tem uma percepção bastante dissonante da maioria dos entrevistados, tendo uma certa aversão por espaços institucionais – talvez por medo da família reclamá-lo de volta ou por descrença. Sua diferença para os outros pode partir, por um lado, porque não está mais em situação de rua há algum tempo, tendo sua casa e constituído família; por outro, porque alega que ainda nas ruas pensava da forma que pensa hoje: *a diferença entre o Bira que morava na rua e o de agora é só a barriga*, brinca dessa forma ao responder a pergunta. Para Bira, a dignidade é contextual. A dignidade não é essencializada e invariável, ela pode existir sem a necessidade do reconhecimento do Estado ou dos outros. Assim, quando você está na rua, garantir que a pessoa pode ter uma noite de sono significa dar uma dignidade; garantir que ela não vai ter seus pertences roubados. São referenciais que mobilizam sentido de segurança como dignidade, antes mesmo que os sentidos de casa e trabalho.

**Pergunta:** Quando tu pensa em dignidade o que é que tu entende por dignidade?

**Bira:** *Dignidade é você poder alugar, você, sei lá... até um quarto é uma dignidade para uma pessoa que mora na rua. Porque, beleza, o dia você passa na rua, e de noite? Você pega, poxa, eu vou dormir aqui, será que vão me roubar? Será que vão levar meu sapato? Você não pode ter nem uma coisa assim melhorzinha. [...] já me roubaram até livros, já me roubaram livros, roupas.*

**Pergunta:** Hoje, para Bira, que já garantiu todas essas coisas, o que é dignidade ?

**Bira:** *Sempre melhorar. Tento sempre melhorar. Sempre estou estudando pra aprender. Sempre estou no banco estudando pra sair do banco, pra ficar no banco, pra ser promovido, pra passar na faculdade, pra passar em outro concurso... então, assim, dignidade tem várias coisas, quando a pessoa já tem isso, que é o básico, tem outras coisas. A pessoa tá sempre procurando outras coisas.*

**Pergunta:** Para você, então, dignidade seria um processo de melhora de vida?

**Bira:** *Não só isso. Até hoje o pessoal me olha assim meio atravessado, ninguém olhava com dignidade e até hoje têm me olhado assim. Todo dia eu tenho que provar que eu sou capaz, que eu sou confiável, que eu não vou bater a carteira de ninguém, que eu nunca fiz isso. Dignidade hoje em dia, pra mim, o princípio da dignidade que é o que, pelo menos era pra todo mundo ter casa, comida roupa, essas coisas. Dignidade pra mim, hoje, é trabalhar, é ser respeitado, independente de quem eu sou.[...] Hoje mesmo pra muita gente um emprego é uma dignidade. Hoje uma crise dessa que tá. Que pode ser até que outras crises aí podem explodir e até piorar. Hoje pra muitas pessoas uma dignidade é um emprego. Pra sustentar uma casa, pra comer.*

Bira mobilizava o sentido de dignidade que a configuração nos termos de Taylor inspira. Contudo, ele consegue contextualizar as referências a essa dignidade a partir dos contextos dos atores, em que situação financeira, emocional e mental eles estão inseridos. Apesar de sempre ter acreditado que sairia da rua só, sem a ajuda de nenhum programa de Governo dedicado à população em situação de rua especificamente, Bira diz que isso se deve a uma disposição pessoal dele para os estudos – uma capacidade mesmo. Afirma ainda que não é possível, nem justo, usar o exemplo dele como um mote para dizer que as pessoas que estão nas ruas poderiam sair, se quisessem, porque ele saiu.

Já Fernando é o que tem um relato ainda mais “intrigante”. Após a morte da mãe e a impossibilidade de manterem os valores referentes ao aluguel do albergue em dia, ele e o irmão passaram a dormir de vez nas ruas, fazer mais bicos que antes e começar a se alimentar do lixo quando o dinheiro era escasso ou quando não conseguiam as doações. Em uma dessas, seu irmão faleceu, como mencionado anteriormente. Fernando, no momento da entrevista, havia voltado há pouco de uma consulta que havia feito, após ter sido encaminhado (pelo CRAS, salvo o engano).

Ele fazia muito uso dessas estruturas sempre que podia, com vistas a manter sua saúde em dia. Não tinha interesse algum em trabalhar, não queria que o Governo fizesse grandes coisas por eles, seja dar um emprego ou fazer um processo de retirada das pessoas em situação de rua dando-lhes casas – essa segunda receberia de bom grado e tentaria se manter,

sabendo que seria difícil ter renda pra manter uma casa: *ter casa é ter muito gasto*. Fernando queria apenas que o Governo reconhecesse o fato de que, mesmo que ele quisesse, não poderia, por conta de suas enfermidades – algumas crônicas, outras recém descobertas, mas que não convém aqui –, querendo apenas uma aposentadoria por mês, poderia ser até meio salário, não se importaria, para que pudesse, com esse dinheiro, fazer suas alimentações e não morrer como seu irmão morrera poucos anos atrás. A dignidade, para ele, passava por alimentar-se de maneira limpa, sem riscos à saúde. Não passava pelos outros, muito menos por empregos ou pela obtenção de casa própria.

Os três nos apresentam posicionamentos morais bem distintos, mas que não se pode negar que guardam ainda um diálogo com os valores morais mais abrangentes. Essas reformulações são inegavelmente possibilitadas pelos contextos emocionais nos quais os atores se viram enredados.

## 5 À GUIA DE CONCLUSÃO

No decorrer desta dissertação me propus a escrever sobre uma série de questões que estão intimamente ligadas à maneira pela qual indivíduos em situação de rua percebem a noção de dignidade. Especificamente sobre como a transição às ruas, como o tornar-se pessoa em situação de rua, faz com que essas pessoas mobilizem sentidos diversos para essa noção a partir desse lugar. A partir das falas dos interlocutores cedidas em entrevistas, abordei esse problema a partir de dois eixos centrais de análise: a experiência emocional desses sujeitos e sua relação com a reconfiguração de seus valores morais. De forma que, a partir do exposto, pode-se afirmar que as emoções desempenham um papel fundamental no processo dos interlocutores repensarem seus valores morais, seu valor como alguém digno, no *refazer-se*.

Para que a discussão alcançasse esse ponto, foi necessário apresentar uma breve construção histórica do que se entende por população em situação de rua, sua origem e condição atual. Foi demonstrado como a população em situação de rua teve origem na transição entre os séculos XVIII e XIX, como resultado da adequação das estruturas sociais para o processo de efetivação do sistema capitalista. De maneira que essa conjuntura foi responsável por produzir pela primeira vez esse tipo de sujeito, resultante da organização social e da estrutura produtiva em si. E que, desde então, as qualificações e discriminações morais associadas à relação com a estrutura produtiva já operavam de modo similar ao que ainda temos hoje. Para validar um certo tipo de vida como superior à outros, não só em suas condições materiais, mas que afirma suas dimensões morais a partir dessa materialidade, Destacou-se que a população em situação de rua tem como uma de suas características central serem depreciados pelo estigma como marcador de seu valor moral: são percebidos por suas ausências – hora como perigosos, hora como necessitados.

Isso não se dá por uma simples relação pobre ruim vs. rico bom. É resultado de uma orientação para o julgamento moral. Essa orientação moral, socialmente validada como *a correta* e também como a *vida digna*, aqui aparece condensada no termo *configuração*, como proposto por Charles Taylor, capaz de conformar tanto nossos referenciais morais quanto nossos desejos. Não estar dentro de uma configuração faz com que nos sintamos diminuídos, tanto pelos outros, que agirão com certo desdém de nossa condição de vida quando diferente, mas também de nós mesmos, pois, em alguma mediada, também validamos esse padrão moral

normativo. E, qualquer que seja a nosso referencial moral e percepção sobre uma vida digna, este estará em diálogo com a configuração vigente.

O campo corroborou uma série de afirmações sobre como as expectativas normativas sobre o *dever ser* está configurado. A dignidade socialmente construída em torno das dimensões do ter um bom trabalho, estar em dia com seu papel de cidadão e ter uma família estruturada, apareceram como um ponto de retomada de si na presença imediata do outro: é ao invocar a imagem de um cidadão de bem, de um trabalhador honesto, que esses indivíduos pretendem colocar-se para além do estigma que os limitam com a negatividade. Assim, Pelo fato de que a percepção sobre sentir-se digno recorrentemente apareceu nas entrevistas associada às categorias de cidadania e trabalho, dei especial ênfase a demonstrar como a constituição da cidadania, no Brasil, esteve vinculada com a gerência do mundo trabalho – tornando certos tipos de ocupações legitimadores de cidadania, em detrimento de outras. Adicionando, no contexto atual, a naturalização da desigualdade social, a responsabilização individual das pessoas por suas condições precárias ou possibilidade de sucesso na vida. Para, assim, poder discutir a partir das narrativas de indivíduos que estão no polo negativo dessa classificação e que têm consciência de que não é uma questão de culpa individual.

A partir disso se desdobram os dois pontos centrais sob os quais discutimos. Coloquei em evidência, em um primeiro momento, a dimensão das emoções. Enquanto desempenham suas atividades ao longo do dia – seja na catação de materiais recicláveis, cuidando dos filhos ou circulando pelas ruas –, os interlocutores relatam uma série de situações nas quais são tomados como aqueles que não deveriam estar ali. Relatam que sentem-se como não invisíveis, como depreciados ou mesmo que são tidos como não humanos pelos outros. Há então uma ruptura brutal entre a imagem de si como pessoa que eles sabem que são, há um tempo atrás digna de respeito atitudinal e considerados como cidadão, para um progressivo esvaziamento do sentido dessas palavras na prática. Desrespeito e negação de direitos passam a ser a experiência do cotidiano.

Tentei demonstrar que, de acordo com a micropolítica das emoções nos termos de Lila Abu-Lughod, essas falas sobre seus sentimentos, seus discursos emocionais, não são apenas uma forma de falar sobre o seu eu interior. Não informam exclusivamente a experiência subjetiva dos sujeito, mas também são discursos que apontam para relações de poder e estruturas sociais – sendo assim essas emoções sociais em sua origem e relação. Quando Joaquim diz: *Eu mesmo não sou pior nem melhor que ninguém. Sinto vergonha da forma*

*como me olham, como me tratam. Não tenho vergonha de mim...*, ele está colocando em evidência uma série de questões que estão além do que seria circunscrito à sua subjetividade, mas sim do todo à sua volta – das pessoas que recorrentemente o depreciam, até a própria condição do ser pessoa. Ele está evidenciando também que existe uma relação de poder contida nesses atos que não pode ser mudada apenas com esse discurso, mas que é necessário estabelecer um motivo de não aceitar essa imputação da condição de *menos humano*. Por isso, ele buscou, logo na sequência, justificar que *sempre fui homem trabalhador... minha vida toda mesmo, ainda trabalho até hoje*. Isso ocorre porque essa questão reside em uma dimensão moral, do julgamento moral sobre quem merece ou não merece respeito, atenção e um tratamento digno de pessoa.

Essa inflexão indicada convida à análise a segunda dimensão: a reelaboração de uma percepção sobre questões morais que talvez nunca tivessem sido postas em questão por esses interlocutores. A configuração moral normativa agora se vê confrontada pelo pano de fundo dos indivíduos – aquela dimensão informada pelas trajetórias e experiências práticas que possibilitam outras formas dos atores mobilizarem sentido do bem, do dever ser. Em nosso caso, as experiências emocionais se condensam produzindo *rupturas morais*. Quando se veem diminuídos, se sentem humilhados, esses sujeitos passam por uma quebra na dimensão do cotidiano irrefletido e têm que questionar as várias dimensões de sua vida que estão em questão: todo trabalho é digno? Toda família é digna? Eu ainda sou gente? Por que não me respeitam assim? Por que tenho que passar por isso? O que eu posso fazer pra voltar a ser respeitado? Como faço para sair daqui? Quando experimentam essas rupturas, os indivíduos se veem compelidos a dar uma resposta que os reintegre ao social em uma perspectiva de aceitação moral, de uma forma meio que de reconciliação com o que foi perdido: a dignidade.

Nesse momento, falo em dignidades. Uso o termo no plural justamente porque quando se detém o olhar sobre as experiências que se confrontam com as normatividades, não são respostas únicas que são elaboradas por todos os atores. Pensar em uma noção de dignidade que desse conta desse processo seria igualmente limitador. Para demonstrar esse ponto, me vali da apresentação de três histórias que são muito próximas pelas experiências que os interlocutores tiveram ao entrarem em situação de rua – ida à rua durante a adolescência, desestruturação familiar, errância, entre outros –, mas que, ao mesmo tempo, possibilitaram que eles se diferissem muito nos processos de construção de um discurso sobre quais elementos conferem à si, e às pessoas de modo geral, a condição de digno.

Alcides, Bira e Fernando fizeram usos diferentes da dinâmica da rua. Cada uma seu modo próprio e particular. Enquanto o primeiro mobiliza um sentido de dignidade que passa pelo reconhecimento de si como sujeito de direito, como cidadão, por instâncias da administração pública e a garantia de acesso a seus direitos civis e sociais, os outros dois não parecem ter dado tanta ênfase a essa dimensão. Para Bira, a dignidade nas ruas estava ligada à noção de segurança, ter dignidade era dormir sabendo que acordaria com vida e ainda com a posse de seus pertences. Após investir um longo tempo de estudo e dedicação, que culminou na convocação para assumir cargo público num Banco, Bira diz que os sentidos de dignidade devem ser atribuídos contextualmente pelos atores: o que era dignidade para ele nas ruas, não é hoje. O que era dignidade pra ele nas ruas, não é dignidade para seus companheiros de situação. Bira acreditava que poderia sair das ruas sem a ajuda de programas sociais ou incentivo do Estado, por isso, nunca foi muito simpático às instituições e procurou “fazer o seu”. Em ambos os casos, o sentido de dignidade também esteve vinculado à saída das ruas – o primeiro pela obtenção de moradia, o segundo através de um emprego estável. Fernando é o que vai de encontro aos dois e nos oferece uma percepção sobre a vida digna que vai em outra direção. Para ele, após toda sua experiência de rua, não lhe era mais um sonho nem valor ter uma casa própria e um trabalho: essas coisas são ilusões que não podem ser mantidas. Fernando queria mesmo era uma garantia de que comeria bem, comida limpa, para não ter problemas que colocassem em risco sua vida como acontecera com o irmão. Essa garantia, para ele, não interessava de onde viesse, sendo que o bom mesmo era se viesse do Estado na forma de uma aposentadoria.

Nossos três interlocutores, como ótimos exemplos de todos interlocutores com os quais dialoguei para essa pesquisa, a um só tempo colocavam as experiências emocionais como centrais, através das quais seus discursos se tornavam possíveis, como também sem as quais eles não existiriam. Ao passo que esses atores atingem seus anseios por dignidade – cada um a seu modo –, também desenvolvem uma outra relação com seus anseios e com suas emoções. Sentir-se humilhado ou respeitado produz uma série de avaliações morais de si e dos outros, constantemente influenciando as avaliações sobre o valor das coisas e das relações, das escolhas e de seus projetos – que podem existir a longo prazo ou sequer serem cogitados.

Compreender estas experiências de vida é tentar não enxergar fantasmas que vagam pela cidade, mas enxergar as pessoas que estão subsumidas por essa “capa de invisibilidade”: suas histórias, suas angústias e perspectivas. Encará-los como o contrário do

que nossa sociedade o tempo todo tenta impor como sua condição moral e ontológica. Temos que compreender que por um lado não, essas pessoas não são equivalentes aos estereótipos que reduzem sua imagem, são uma pluralidade imensa de trajetórias e personalidade; por outro lado também temos que aceitar que sim, somos os principais responsáveis pela perpetuação dessa imagem limitadora. É neste impasse que estes sujeitos operam o processo de *refazer-se*.

*Refazer-se* é um processo contínuo em que as emoções experimentadas por todos nós em nossos diversos contextos de interação informam nosso repertório moral, atualizando-o de acordo com os lugares em que estamos localizados, ressignificando uns valores e reafirmando outros, mas isso sempre mediado por esse sentir-se/avaliar/sentir-se.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Cintia Maria da Cunha. **Loucos nas ruas**: um estudo sobre o atendimento à população de rua adulta em sofrimento psíquico na Cidade do Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.
- BAUER, Martin W. e GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ : Vozes, 12<sup>a</sup> ed. 2014.
- BECKER, Howard. História de vida e o mosaico científico. Em **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo : Editora Hucitec, 1993.
- BRITO, Simone Magalhães. Apresentação. Em **Dossiê Sociologia e Antropologia da Moralidade**. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção. V. 12, n. p. 36. 702 - 706. Dezembro, 2013.
- BURSZTYN, Marcel. **No meio da rua**: nômades, excluídos e viradores. Rio de Janeiro : Garamond. 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Cidadania, direitos e diversidade**. Anuário Antropológico. v40, p 34-53. 2015.
- \_\_\_\_\_. **Entre o justo e o solidário**: Os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. Revista Brasileira de Ciências Sociais (ANPOCS), no 31 ano 11. 1996.
- \_\_\_\_\_. **Honra, Dignidade e Reciprocidade**. Série Antropologia, 344. Brasília. 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Ensaio Antropológico Sobre Moral e Ética**.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília : Paralelo 15; São Paulo : Editora Unesp, 2006. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1996.
- CARTA AO PRESIDENTE DA REPÚBLICA, 2009.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: O longo Caminho. 3a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven [org]. **The Category of the person: Anthropology, philosophy, history**. Cambrigde University Press. 1985
- COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos [org.]. **Cultura e sentimentos**: ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: Contra Capa / FAPERJ, 2011.
- CSORDAS, Thomas J. **Morality as a Cultural System?** Current Anthropology. Volume 53, n 5. 2013.
- DaMatta, Roberto. **Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional**. Em: A casa e a rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Editora Brasiliense, 1985.

DORTIER, Jean-François. **Dicionário de ciências humanas**. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SCOREL, Sarah. **Vivendo de teimoso**: moradores de rua na cidade do Rio de Janeiro. In: BURSZTYN, Marcel. No meio da rua: nômades, excluídos e viradores. Brasília : Garamond, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo, n. 13, pp. 155-161, 2005.

FONSECA, Claudia. **Direitos dos mais e menos humanos**. Horizontes Antropológicos 10: 83-122, 1999.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra**. 2ªed. Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2004.

FRANGELLA, Simone Miziara. **Corpos urbanos errantes**: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo / SP : [s. n.], 2004.

Frúgoli Jr, **O urbano em questão na antropologia**: interfaces com a sociologia. 2005. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 48 Nº 1

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro : Editora Guanabara Koogan S.A. 1989.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro : LTC, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo : Ed. 34. 2ª Ed. 2009.

JHONSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia**. Guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro : Jorge Zahar. 1997.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. Em BAUER, Martin W. e GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ : Vozes, 12ª ed. 2014.

Koury. Mauro G. P. **Emoções, Sociedade e Cultura**. A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba : Editora CRV. 2009.

\_\_\_\_\_. **Da Subjetividade às Emoções**. A antropologia e a sociologia das emoções no Brasil. Recife : Edições Bagaço; João Pessoa : Edições do GREM. 2015.

LEAL, Eduardo Martinelli. **O outro nome da pobreza**: a "situação de rua" na perspectiva antropológica. In LIMA, Roberto Kant de. (org.) Antropologia e Direitos Humanos 5. Brasília; Rio de Janeiro: ABA; Booklink. 2008.

LUTZ, Catherine A. & ABU-LUGHOD, Lila. **Languages and the politics of emotion**. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

MARSHALL, T. H. A. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

Mauss, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo : Cosac Nayf. 2003.

MINAS GERAIS, Ministério Público do Estado de. **Direitos do Morador de Rua**: um guia na luta pela dignidade e cidadania. [Documento sem data]

Wright Mills (2009) (1959)

PEIRANO, Marisa. **“Sem lenço, sem documento”**: cidadania no Brasil. In *A Teoria Viva: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2006.

\_\_\_\_\_. **Os antropólogo e suas linhagens**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16 (6): 43-50. 1991.

\_\_\_\_\_. **Afavor da etnografia**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.

RECIFE, Prefeitura da Cidade do. **Censo e análise qualitativa da população em situação de rua na cidade do Recife**, 2005.

Disponível em <http://www.recife.pe.gov.br/pr/secsocial/populacaorua.php>

\_\_\_\_\_. **Plano Municipal de Atenção Integrada à População em Situação de Rua**. Recife, dezembro de 2015.

RENAUT, Alain. **A era do indivíduo**: contributo para uma história da subjectividade. Lisboa : Instituto Piaget. 1989.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro : Editora FGV. 2010.

ROCHA, Ana Luiza Carvalha. & ECKERT, Cornelia. **Etnografia: saberes e práticas**. Em: *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana e FELTRAN, Gabriel. **Novas faces da vida nas ruas**. São Paulo : UFSCar, 2016.

SALES. Davy Batista de. **Estratégias de Sobrevivência e Práticas Alimentares no meio das ruas**: Um estudo sobre Sociabilidade e Alimentação entre mendigos na cidade do Recife-PE. UFPE/PPGA, 2005.

SANTOS, Thiago. **Rios, pontes e outros corpos: notas sobre a população em situação de rua no Centro do Recife**. Recife : UFPE, 2015. 81 p. Monografia (Graduação) – Departamento de Ciências Sociais – Universidade Federal de Pernambuco, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Estereótipo e a lógica da exclusão**: a constituição identitária de pessoas em situação de rua. In: V SEMana de Ciências Sociais da UFRPE, 2014, Recife : ADUFERPE, 2014. v.1 p.45-46

\_\_\_\_\_. **“Sou morador de rua, mas não sou como aquele ali não”**: pessoas em situação de rua em Recife e as negociações de si mediante o estigma. In: Site REA/ABANE, 2015b.

SCHUCH, Patrice. **A moral em questão: a conformação de um debate em antropologia**. Em: *Pensando bem: estudos em sociologia e antropologia da moral*. WERNECK, Alexandre e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Org. Rio de Janeiro : Casa da Palavra, 2014.

SHWEDER, Richard A. & LeVine, Robert A. **Culture Theory**: essays on mind, self and emotion. Cambridge : Cambridge University Press. 1984

SHWERDER, A. Richard; BOURNE, Edmund J. **Does the concept of the person vary cross-culturally?** in. R. A. Shweder e A. Levine; *Cultura Theory: Essays on Mund, Self, and Emorion*. New York : Cambridge Universitu Press. 1984.

SILVA, Maria Lúcia Lopes da. **Trabalho e população em situação de rua no Brasil**. São Paulo : Cortez, 2009.

SOUZA, Anne Gabriele Lima. **Eu sou de rua, mas também sou gente:** intersubjetividade e construção de identidades dos indivíduos em situação de rua de João Pessoal-PB. Tese de doutorado defendida no PPGS-UFPE,.Recife, 2012.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte : UFMG, 2012.

SUMÁRIO EXECUTIVO, 2008.

TYLOR, Charles. **As Fontes do Self:** a construção da identidade moderna. 4 ed. São Paulo : Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Muticulturalismo**. Princeton University Press. 1994.

VELHO, Gilberto. **Um Antropólogo na Cidade**. Rio de Janeiro : Zahar, 2013.

VIEIRA, Antonieta da Costa; BEZERRA, Eneida Maria Ramos; ROSA, Cleisa Moreno Maffei (orgs.). **População em situação de rua:** Quem é, Como vive, Como é vista. 3. ed. São Paulo : Hucitec, 2004.

WERNECK, Alexandre & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral**. Rio de Janeiro : Casa da Palavra, 2014.

WHYTE, W. F. **Sociedade de Esquina**. Zahar, Rio de Janeiro. 2005.

ZIGON, Jarrett. **Morality:** An Anthropological Perspective. Oxford : Berg Editorial Offices. 2008.

\_\_\_\_\_. **Moral breakdown and the ethical demand:** A theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*. 7 ; 131. DOI: 10.1177/1463499607077295. 2007

## **ANEXO A – ROTEIROS DE ENTREVISTAS**

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA Nº 1**

Este roteiro não é literal, é um guia de temas e perguntas para serem acionados se preciso.

Apresentar-se, apresentar a pesquisa.

Pedir que dê informações básicas.

Poderia falar você chegou nas ruas?

como você chegou à rua?

Quais foram as maiores dificuldades para se adaptar?

Como acha que as pessoas te tratam antes e depois de estar nas ruas?

O que você acha que poderia ser feito para mudar a situação de quem vive nas ruas?

Como você descreveria morar nas ruas para pessoas que não sabem como é?

Todos em situação de rua vivem como você?

O que é uma vida digna/dignidade para você? ( o que é uma vida boa? )

Em que a rua mudou a forma como você se percebe?

Gostaria de dizer algo mais?

Grato.

**ANEXO B - FOTOS**

**Av. Conde da Boa Vista, sentido Praça do Diário.**



**Praça Maciel Pinheiro, Boa Vista.**



**Praça da Independência, conhecida como Praça do Diário, Santo Antônio.**



**Praça Dezessete, Santo Antônio.**



**Foto feita no ato referente ao Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua.  
Praça do Diário, Santo Antônio.**



**Homem dormindo em calçada na Av. Conde da Boa Vista.**



**Aglomerado de caixas reorganizam nas ruas a estrutura da casa. Rua Duque de Caxias, Santo Antônio.**



**Fila para receber o sopão. Praça do Diário, Santo Antônio.**



**Av. Alfredo Lisboa. Próximo ao Marco Zero**



**R. Vig. Tenório (esquina com a Alfredo Lisboa).**



**Bira, ao dia da entrevista no Bar de Santa Cruz, localizado no Pátio de Santa Cruz, Boa Vista.**