

A RUA EM TRANSE

2ª Edição

Tiago Lemões

Territórios
relacionais e a
política dos afetos
entre pessoas em
situação de rua



Neste livro, o leitor descobrirá um empreendimento descritivo e interpretativo sobre a construção de vínculos relacionais dentre as pessoas em situação de rua que coloca em xeque certos aprioris a respeito de seu isolamento e da inexistência de laços sociais e afetivos a que estariam submetidas. Desafiando os pressupostos utilitaristas e instrumentalistas sobre suas condições de existência, sobre os sentidos da circulação das coisas, dos favores e das dádivas dentre estes indivíduos, a etnografia desvela a dimensão simbólica destas trocas e a densidade das redes estabelecidas dentre os pares, com a família de origem, com os voluntários de organizações religiosas e os clientes de pequenos serviços prestados no espaço público, evidenciando códigos de conduta e lógicas que regem a dinâmica das reciprocidades e simetrias, assim como o reforço de assimetrias e de relações de poder identificadas pelo autor. Como condição necessária ao desvelamento destes aspectos fundamentais para a compreensão deste modo de vida que desafia o sistema hegemônico, embora resulte dele, foi preciso que o pesquisador se deixasse guiar pelos seus interlocutores, transpusesse a zona de conforto da relação de alteridade, desconstruísse os limites imaginários de sua própria identidade e status social, num esforço de aproximação, comunicação e partilha do espaço, do tempo, do alimento, das confidências, da própria existência dessas pessoas. Sou testemunha do ato de doação e de transformação de si que Tiago empreendeu, da escuta atenta e respeitosa, do corpo-a-corpo delicado e sensível, da priorização da dúvida e do questionamento em detrimento da imposição de certezas aparentes e objetivantes sobre o Outro - estes atributos parecem-me condições indispensáveis para o esforço dialógico na construção do conhecimento antropológico. Não tenho dúvidas de que o leitor sentir-se-á gratificado e, sobretudo, afetado, pela etnografia que ele aqui nos oferece. Que ela seja capaz de agenciar a comunicação entre mundos que não se conhecem nem se reconhecem, mas, sobretudo, que ela contribua para a visibilização e legitimação de segmentos sociais que se insurgem pela mera forma de ser e resistir.

Cláudia Turra Magni

Tiago Lemões é professor no Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Ciências Sociais e licenciado em História pela Universidade Federal de Pelotas. Realizou dois estágios de pós-doutorado financiados pela CAPES, desenvolvendo pesquisas sobre o cenário de garantia e violação de direitos humanos no Brasil. Atualmente, é coordenador do Grupo de Antropologia e Direitos Humanos (GANDH/UCPel), atuando nos campos da antropologia do Estado, da política e dos direitos e orientando pesquisas nas seguintes temáticas: população em situação de rua, violência, políticas públicas, direitos humanos, mobilização social, poder e governamentalidade.



A rua em transe

A rua em transe

Territórios relacionais e a política dos afetos
entre pessoas em situação de rua

Tiago Lemões



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de Capa: Vek Labs

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LEMÕES, Tiago

A rua em transe: Territórios relacionais e a política dos afetos entre pessoas em situação de rua [recurso eletrônico] / Tiago Lemões - 2ª edição - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

146 p.

ISBN - 978-65-81512-29-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Sociedade; 3. Moradores de rua; 4. Política; 5. Comunidades; I. Título.

CDD: 172

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética e sociedade 172

Sumário

Prefácio.....	9
Cláudia Turra Magni	
Introdução	12
A pré-história de uma pesquisa	
A pesquisa em expansão	14
Diálogos com a exclusão social	16
O universo de pesquisa	22
Os caminhos metodológicos	23
O recorte teórico-analítico	30
A família como valor e a circulação relacional	30
A vida nas ruas e a viração.....	34
Os afetos.....	36
O dom e os vínculos sociais	37
1	41
Vínculos sociofamiliares: continuidades, fraturas e rupturas	
As múltiplas dimensões explicativas da situação de rua.	46
A circulação.....	46
A relação casa/rua no contexto dos grupos populares	50
Continuidades, fraturas e rupturas.....	54
Continuidades	54
Fraturas.....	59
Rupturas	63
2.....	69
A cidade subvertida	
O espaço urbano para além de sua funcionalidade geométrica.....	70
A cidade viva e seus espaços de visibilidade.....	76
Corpos e espaços: entre o conflito e a violência	80
O conflito com a ordem pública e a negociação de condutas	82
Relações de personalidade na guarda de carros	85

No circuito de doação alimentar: comida, vínculos e afetos	89
O “rango da Sete”	90
A Comunidade Fonte Nova	93
Restauração e igualdade virtual	97
Vínculos, dom e dádiva	100
3.....	105
A política dos afetos	
Relações entre os pares, regras de convivência e nomeações familiares.....	107
Os grupos de rua.....	107
Famílias de rua.....	110
O contexto pelotense: moral da partilha, circulação de bens e parentesco afetivo	114
A moralidade da partilha	114
Dar aos iguais, negar aos desiguais	117
O furto entre os “iguais”	118
O Silêncio protetor.....	120
Nomeações familiares e classificações afetivas.....	125
“Irmãos” de Rua.....	125
“Tios” de rua.....	127
“Pais e mães” de rua	128
“Padrinhos” de rua	131
4.....	136
Conclusão: retomando questões-chave	
Referências.....	142

Prefácio

Cláudia Turra Magni

Em outubro de 2013, os membros do Laboratoire d'Anthropologie Urbaine do Centre Nacional de Recherche Scientifique (LAU/CNRS), realizaram em Paris, dois dias de homenagens póstumas a uma das precursoras das pesquisas etnográficas em meio urbano, Colette Petonnet. Dentre seus discípulos, estava a Profa. Claudia Fonseca, orientadora de minha pesquisa de mestrado¹ sobre o nomadismo urbano da população que habitava as ruas de Porto Alegre/RS na década de 90. O que aprendi com ambas sobre a maneira de fazer etnografia junto a populações "sensíveis" com as quais convivemos no mundo contemporâneo, procurei partilhar com meus alunos, e Tiago Lemões, dentre todos, foi o que melhor aprendeu as sutilezas do ofício. Em suas pesquisas junto a pessoas em situação de rua na cidade de Pelotas, extremo sul do país, ele desenvolveu e aprimorou a percepção sobre toda uma rede de relações, afetos e vínculos existentes no mundo da rua, que não estava no foco de meus estudos, mais ocupados com a cultura material, a morfologia, a circulação e a estrutura subterrânea da cidade - tal como salientava Petonnet, na trilha de seu mestre, o pré-historiador Leroi-Gourhan. É a partir da sensibilidade antropológica de Tiago, iluminada pelas contribuições de pesquisadores como Claudia Fonseca, em seus estudos sobre grupos populares, família e parentesco, que ele amplia nosso olhar sobre esse segmento social invisibilizado pelas forças que buscam, nem sempre com êxito, domesticar, disciplinar e higienizar a cidade e seus cidadãos.

¹ TURRA-MAGNI, Claudia. Nomadismo Urbano. Uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre. 1994. 241 ps. PPG em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1994

Sem que isso implique na delimitação de territórios impermeáveis, é nessa genealogia de filiações intelectuais que situo a formação e as principais influências da etnografia apresentada neste livro.

Quase duas décadas separam nossas dissertações de mestrado, a minha e a de Tiago, o que permite relativizar a essencialização deste segmento social e nos provoca a pensar para além das afinidades e diferenças dos olhares e categorias de pensamento que portamos sobre os sujeitos dessas pesquisas. Várias pessoas, adultos e crianças, que conheci habitando as ruas da cidade no fim do século passado já não vivem mais, tornando ainda mais eloquentes as suas presenças nas imagens do vídeo feitas na época² e confirmando a efemeridade das suas vidas, pressentidas desde então por meus interlocutores. Mas se muitos desses sujeitos singulares desapareceram, é preciso, através de abordagens longitudinais, atentar para a permanência estrutural, as continuidades, rupturas, resistências e formas emergentes de agenciamento dessas existências dissonantes no meio urbano.

Neste livro, o leitor descobrirá um empreendimento descritivo e interpretativo sobre a construção de vínculos relacionais dentre as pessoas em situação de rua que coloca em xeque certos aprioris a respeito de seu isolamento e da inexistência de laços sociais e afetivos a que estariam submetidas. Desafiando os pressupostos utilitaristas e instrumentalistas sobre suas condições de existência, sobre os sentidos da circulação das coisas, dos favores e das dádivas dentre estes indivíduos, a etnografia desvela a dimensão simbólica destas trocas e a densidade das redes estabelecidas dentre os pares, com a família de origem, com os voluntários de organizações religiosas e os clientes de pequenos serviços prestados no espaço público, evidenciando códigos de conduta e lógicas que regem a dinâmica das reciprocidades e simetrias, assim como o reforço de assimetrias e de relações de poder identificadas pelo autor.

Como condição necessária ao desvelamento destes aspectos fundamentais para a compreensão deste modo de vida que desafia o sistema

² TURRA-MAGNI, Cláudia e GODOLPHIN, Nuno (dir.). Habitantes de rua. Vídeo. Porto Alegre, 1996. 52 min.

hegemônico, embora resulte dele, foi preciso que o pesquisador se deixasse guiar pelos seus interlocutores, transpusesse a zona de conforto da relação de alteridade, desconstruísse os limites imaginários de sua própria identidade e status social, num esforço de aproximação, comunicação e partilha do espaço, do tempo, do alimento, das confidências, da própria existência dessas pessoas. Sou testemunha do ato de doação e de transformação de si que Tiago empreendeu, da escuta atenta e respeitosa, do corpo-a-corpo delicado e sensível, da priorização da dúvida e do questionamento em detrimento da imposição de certezas aparentes e objetivantes sobre o Outro – estes atributos parecem-me condições indispensáveis para o esforço dialógico na construção do conhecimento antropológico. Não tenho dúvidas de que o leitor sentir-se-á gratificado e, sobretudo, afetado, pela etnografia que ele aqui nos oferece. Que ela seja capaz de agenciar a comunicação entre mundos que não se conhecem nem se reconhecem, mas, sobretudo, que ela contribua para a visibilização e legitimação de segmentos sociais que se insurgem pela mera forma de ser e resistir.

Novembro de 2019.

Introdução

A pré-história de uma pesquisa

Em 2006, a antropóloga Cláudia Magni acabara de ingressar como professora no Departamento de História e Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), trazendo reconhecida experiência de pesquisa com *nômades urbanos*, no Brasil, e com os *sans domicile fixe*, na França – resultado de suas pesquisas de mestrado e doutorado. O contato com a obra *Nomadismo urbano*¹, assim como a interação nos debates ao longo da disciplina ofertada por Magni sobre Antropologia do corpo e da alimentação, foram acontecimentos que desencadearam e amadureceram o tema, o recorte de pesquisa e o referencial teórico para a pesquisa que mais tarde eu desenvolveria no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em História.

Influenciado pelas perspectivas teóricas da antropologia urbana, dos estudos sobre antropologia da alimentação, do parentesco, da teoria da reciprocidade e do paradigma do dom, iniciei pesquisa etnográfica sobre os significados da alimentação entre pessoas “em situação de rua” no município de Pelotas. Inicialmente percorrendo as ruas da cidade no rastro dos interlocutores e interagindo com eles nos diferentes locais de doação alimentar, pude identificar uma circulação cidadina influenciada pelos vínculos estabelecidos em um circuito de doação atrelado a valores religiosos, morais, políticos e filantrópicos. A partir deste circuito, iniciei o trabalho de campo fixando-me em dois locais do centro de Pelotas onde ocorria a doação de comida às pessoas em situação de rua. O primeiro

¹ MAGNI, Claudia Turra. *Nomadismo Urbano: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

ponto de observações foi um restaurante vegetariano, bastante frequentado por setores médios da cidade: o *Restaurante e Cooperativa Teia Ecológica* (a Teia). Diariamente, neste local, as sobras do *buffet* eram armazenadas em sacos plásticos e assim distribuídas a sujeitos que aguardavam no lado de fora do ambiente. Nas observações deste processo, interessavam-me os significados e as classificações alimentares engendradas por sujeitos em situação de rua. Compreendi que, em suas formulações taxonômicas, a comida vegetariana distribuída pela Teia era destinada às pessoas “com problemas de saúde” e que “precisavam emagrecer”. Classificavam, assim, a alimentação vegetariana como comida “fraca”, “sem tempero” e “sem gordura” (LEMÕES, 2009).

Em outro plano interpretativo, em atenção às representações estigmatizantes ora incididas sobre estes sujeitos, o consumo alimentar em sacos plásticos, realizado frequentemente no chão dos canteiros da praça frontal ao restaurante, sem a mediação de talheres – utensílios simbolicamente representativos do processo civilizatório (ELIAS, 1994) – representava-os em estados de “selvageria”, por vezes denunciada em suas próprias palavras pela constante argumentação: “ninguém é bicho para comer desta forma”.

Nos termos de uma gramática comparativa aos estigmas advindos destas formas de comer, os interlocutores reportavam-se a uma importante diferença entre o referido restaurante e outro ponto de doação alimentar, desta vez composto por membros religiosos, adeptos do movimento católico carismático, vinculados à Catedral São Francisco de Paula. Neste local – ao contrário do primeiro – a comida era servida em pratos, acompanhada do uso de talheres, copos, mesas e cadeiras. Todo o processo de distribuição e consumo da comida dava-se em um ambiente privado. Estas características faziam com que se atribuisse a este espaço um significado distinto, na medida em que aproximava sujeitos em situação de rua a um universo doméstico, estruturado por uma passagem ritual de *fora-dentro*, trazendo, interligados, valores morais comuns à dimensão sedentária, familiar, “civilizada” (LEMÕES, 2009).

Assim, no TCC², defendi que as ações caritativas dos membros da CFN não se inspiravam na lógica utilitarista quanto à circulação dos bens. Tampouco assentavam-se em fundamentações de caráter puramente laico. O que mais impulsionava os membros da CFN não estava concentrado no discurso das desigualdades e da contestação das estruturas sociais perversas, e sim num compromisso religioso, uma missão fundamental: a doação alimentar como potência evangelizadora.

Por seu turno, os beneficiários entendiam a comida e o espaço de doação desde o seu caráter socializador. Lugar de descanso onde era possível livrar-se momentaneamente de roupas sujas, da fome, do frio e também um espaço onde se atualizavam vínculos com companheiros, onde aconteciam reencontros com antigos amigos ou conhecidos e onde se planejavam, em grupo, as andanças pela cidade. Nesse sentido, compreendi a doação alimentar em sua potência socializadora e evangelizadora, privilegiando a percepção de que os que recebem doações não ocupam posições passivas nas relações sociais, mas transformam estrategicamente os espaços, os vínculos e as moralidades das quais são objeto.

Concluí esta primeira etapa de pesquisa apontando para a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre outros espaços de doação, cuja recorrência no discurso dos interlocutores sugeria a existência de um circuito de doação alimentar na cidade, voltado especificamente para população de baixa renda e em situação de rua, organizado por grupos do voluntariado religioso.

A pesquisa em expansão

Foi com a proposta de ampliar o estudo destas relações no âmbito de um circuito de doação alimentar, que, em março de 2010, ingressei no Mestrado em Ciências Sociais da UFPel, sob orientação de Cláudia Magni.

² *Comida, Religião e Reciprocidade: uma etnografia sobre o processo de doação alimentar à população em situação de rua*. Monografia de conclusão de curso em História. Pelotas, RS. Universidade Federal de Pelotas, 2010. Uma síntese deste estudo pode ser encontrada em Lemões (2011).

Nesta etapa de pesquisa, a continuidade das discussões ampliava-se com as observações de outro ponto de doação alimentar: o local conhecido como “*rango da Sete*”, em alusão à Rua Sete de Setembro, onde a doação ocorria ao ar livre. Por agora, o importante é que nestes espaços, apesar de estar atento à dimensão relacional construída entre doadores e receptores, as conversas informais travadas com diferentes sujeitos evidenciavam a continuidade de suas relações com o universo sociofamiliar: família, amigos, vizinhos. Tal continuidade relacional insinuava-se tanto no contato que estabeleciam com grupos que se deslocavam da periferia em direção aos pontos de distribuição alimentar, com os quais atualizavam informações sobre consangüíneos e parentela, quanto em suas narrativas sobre as relações familiares, geralmente acionadas quando explicavam os motivos que os levaram a ingressar nas ruas.

Deste modo, o suposto abandono e isolamento relacional do universo sociofamiliar, que pensava encontrar entre pessoas em situação de rua, desmoronava-se aos poucos diante de sucessivas observações e interações que travava com eles nos espaços de doação e que forneciam indícios para entender a dinâmica de seus vínculos sociofamiliares. Ao mesmo tempo, a própria dinâmica da sociabilidade entre os pares, exercida nestes locais de doação, permitiu identificar um trânsito intenso de afeto, afinidade e compartilhamento de trajetórias, manifestos em abraços, proteção e preocupação mútua. Muitos destes interlocutores tratavam-se como “irmãos de rua”, sinalizando que a dinâmica de seus tecidos relacionais extrapolava o universo da doação alimentar.

A partir destas constatações, entendi que era possível apreender a dinâmica de três dimensões relacionais cultivadas por homens e mulheres em situação de rua: a que diz respeito às relações sociofamiliares, perceptíveis principalmente a partir dos fragmentos biográficos colhidos ao longo do trabalho de campo; a que se refere às relações travadas com grupos doadores e outros segmentos com os quais interagem no espaço público; e, por fim, a que abarca os vínculos de afeto tecidos entre os

pares de rua a partir do compartilhamento de experiências muito particulares.

Se as duas primeiras dimensões poderiam ser estudadas a partir das observações nos pontos de doação, a terceira demandaria, obviamente, um mergulho sistemático nas interações e sociabilidades promovidas em suas andanças pela cidade, sem a mediação do voluntariado religioso. Assim, eu dei início a uma nova etapa no trabalho de campo, caracterizada pela circulação em diferentes trajetos urbanos, buscando compreender a dinâmica de relações entre movimentos e pontos de repouso. Não imaginava, porém, que tal experiência provocaria intensa reformulação do arcabouço teórico que até então embasava minhas reflexões.

Diálogos com a exclusão social

Ao mesmo tempo em que focava meu olhar em três dimensões de vínculos sociais que permeiam o universo relacional de pessoas em situação de rua, algumas discussões teóricas ressaltaram a importância de dialogar com a noção de exclusão social, uma vez que em algumas de suas principais definições, a população em situação de rua, vista como expressão de tal fenômeno, estaria em processo de desvinculação e isolamento social.

Nesse sentido, as discussões realizadas pelo Grupo de Estudos sobre a noção de Exclusão Social³ fomentaram uma reflexão sobre os vínculos sociais no contexto de grupos considerados socialmente excluídos. Enquanto movimentava-me em campo no intento de apreender a lógica das relações e vínculos sociais, os debates no referido grupo de estudos apresentavam análises que reconduziam a população em situação de rua a intensos processos de dessocialização. Por um contato preliminar com a

³ Vinculado ao Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS), coordenado pela Professora Cláudia Magni, o projeto de ensino *Leituras e Discussões sobre a noção/conceito de exclusão social*, executado entre abril de 2010 e maio de 2011, buscou identificar, compreender e analisar criticamente as diferentes acepções da noção de exclusão social.

literatura sobre o tema, pensei estar “remando contra a maré”, querendo encontrar vínculos sociais onde tudo parecia desembocar na ausência de relações no universo da exclusão social. A partir do entendimento mais profundo sobre esta categoria, principalmente sobre sua especificidade no contexto brasileiro, foi possível falar em vínculos sociais apesar (e a partir da) exclusão. Vejamos como este processo se desenrolou.

A literatura francesa conferiu destaque à noção de exclusão social, principalmente a partir da obra de René Lenoir, *Les exclus. Un Français sur dix* (1974) na qual se verifica, conforme Magni (2002), a introdução do termo “excluídos” para referenciar uma minoria de casos socialmente “inadaptados”. Já na década de 1980, o mesmo termo começa a ser utilizado para descrever um fenômeno que ultrapassara, em muito, a pequena escala de casos de “inadaptação social”. A mudança corresponde ao surgimento da “nova pobreza”, num contexto de transformações do processo produtivo e da dinâmica de acumulação capitalista – cujas consequências desastrosas atingiram grupos sociais até então distintos dos tradicionalmente assolados pelas flutuações econômicas, sujeitos que pareciam inseridos no usufruto dos benefícios provenientes do desenvolvimento econômico e da proteção social. O núcleo duro destas transformações ancorou-se na crise do assalariamento como mecanismo de inserção, que gerou diminuição de empregos e o encolhimento das oportunidades de solidariedade e de participação social (CASTEL, 1994; ESCOREL, 1999).

Na tentativa de compreender estas transformações, alguns autores debruçaram-se sobre suas consequências no âmbito dos vínculos sociais de populações assoladas por tal infortúnio. A partir destas primeiras problematizações, ainda no âmbito da sociedade francesa, surgem interpretações sociológicas voltadas para problemas verificados no domínio da integração relacional, em atenção à perda de credibilidade das instituições básicas (como a família e a escola) e às consequências negativas nos processos identitários e de pertença social. Surgem argumentações a respeito das rupturas de laços sociais, principalmente a partir das infe-

rências de Robert Castel (1994). Detendo-se nos processos de precarização do trabalho, com a conseqüente produção de sujeitos desligados dos circuitos de trocas produtivas, Castel alerta para uma “nova questão social”, constituída pela desestabilização dos estáveis (ameaça das posições asseguradas pela promoção social); pela instalação da precariedade e pela precarização do emprego, manifestos no *déficit* de lugares ocupáveis na estrutura social.

O que fica claro é que, se para Castel, o trabalho, principalmente nas classes populares, funciona como indutor que atravessa todos os outros campos relacionais, como família, escola e vizinhança, sua ausência acarretaria um desastre relacional gradativo. A partir da categoria de “desfiliação social”, Castel assim define as fases do processo: no eixo da integração pelo trabalho a situação desloca-se do emprego estável para o emprego precário e, por fim, à expulsão do mesmo; já no eixo das redes familiares e de sociabilidade – como consequência do dismantelamento do primeiro eixo – a situação passa de uma inserção relacional forte à fragilidade relacional e, por último, ao isolamento social (CASTEL, 1998).

Ao pensar a desfiliação por meio de eixos de inserção e zonas de vulnerabilidades, Castel reforça o caráter processual do fenômeno. Nesta mesma argumentação, Serge Paugam (1996) vale-se do conceito de “desqualificação social” para caracterizar o processo de remoção de pessoas da esfera produtiva, assim como as experiências individuais que acompanham estes afastamentos. Experiências estas que, frente à afirmação das hierarquias sociais, provocam transformações no âmbito das identidades sociais, criando e acentuando sentimentos de desqualificação, rebaixamento, desclassificação e privação do reconhecimento da dignidade (PAUGAM, 1996).

No contexto social brasileiro, também identificamos o entendimento da noção de exclusão pelo viés da ruptura relacional, assim como a atualização da mesma, principalmente a partir da década de 1990, quando o

desemprego alcança grandes dimensões no país⁴. Neste cenário, Guiliana Leal (2004) assinala a especificidade brasileira no trato com o tema, agrupando três grandes conjuntos de significados teóricos elaborados para pensar a exclusão: *ruptura de laços sociais* – trajetórias de rupturas parciais que atingem a precariedade, a vulnerabilidade, podendo chegar ao rompimento total com o trabalho, a família e a comunidade; *exclusão como inserção precária* – decorrência do funcionamento da organização social, do processo de contradição, tratando-se menos de rupturas de laços sociais, e mais de uma forma subordinada de integração; *exclusão social como não-cidadania* – impõe-se em relação à forma de distribuição de acesso aos bens materiais, culturais, oportunidades de trabalho e de participação política.

Do mesmo modo, ao problematizar a exclusão a partir da corrosão de laços sociais, Elimar Nascimento (2000) coloca a ruptura com o universo do trabalho como a mais dramática, uma vez que provoca a constituição de um contingente transubstanciado de “exército de reserva” para “lixo industrial”, culminando na produção de sujeitos economicamente desnecessários, em contraposição aos processos históricos nos quais se verifica a presença de “excluídos necessários”⁵. Estes novos contingentes assolados pelas transformações macroeconômicas adentram também a esfera das privações de seus direitos. Se no passado a distinção entre os que eram cidadãos e os que nenhum direito possuíam era clara, agora assiste-se à conformação de uma forma plural e fragmentada: “uns têm direitos mais que os outros, enquanto outros

⁴ A inserção da noção de exclusão social no Brasil deve-se a uma mudança objetiva e subjetiva da “questão social”, provocada pela divagem econômica, social e política fomentada ainda na década de 1980 pelos ciclos econômicos recessivos e pela transição do regime político (SCOREL, 1999). Já na década de 1990 surgem os sinais evidentes da precarização das condições de vida da população pobre, cujos principais elementos denunciativos eram a visibilidade de contudente da população em situação de rua e da violência urbana (NASCIMENTO, 1993).

⁵ Ao exemplificar a noção de “exclusão” pela ruptura de laços sociais, Nascimento evoca “três personagens clássicos” na história brasileira: os indígenas, os negros e os trabalhadores rurais. Enquanto sub-raça com humanidade extremamente duvidosa, os indígenas foram os “excluídos” fundamentais na produção de mercadorias e conquista de novos territórios. Sem nenhum alcance de cidadania também eram os negros escravizados, embora imprescindíveis ao funcionamento da economia. Por fim, Nascimento (2000) assinala que, após a abolição, entram em cena os trabalhadores rurais como atores indispensáveis ao processo de industrialização, mas o direito ao voto e muito menos de organização sindical.

ainda começam a habitar o espaço do não-direito. A cidadania excludente é substituída pela cidadania fragmentada, melhor dizendo, hierarquizada” (NASCIMENTO, 2000 p.74).

Afastando-se de posicionamentos dualizados, pensando na dinâmica entre “integração” e “exclusão” na sociedade brasileira, Sarah Escorel (1999) insiste no caráter processual e relacional da exclusão, explodindo com a dualidade vinculação/desvinculação que a caracteriza. A autora parte do pressuposto de que a sociedade brasileira é constituída por uma “sociabilidade inclusiva”, flexível ao contato com grupos dominantes ou estranhos (CÂNDIDO, 1993 *apud* ESCOREL, 1999). Esta flexibilidade relacional ganha sentido, no que Roberto da Matta (1993) chama de “lógica da inclusividade” em uma “sociedade relacional” cujos valores e instituições articulam-se em dimensões de oposições hierárquicas e complementares, atenuando os conflitos a partir da articulação de seus extremos.

Partindo desta dimensão relacional e hierárquica, Escorel localiza a exclusão social como um processo de “interação excludente” que não deixa de diferenciar sistematicamente os iguais. Assim, em uma sociedade que se pensa relacionalmente flexível, a exclusão social pode ser abordada em seu caráter processual e não dual. Nas palavras da autora,

A combinação paradoxal de formação e ruptura de vínculos sociais possibilita compreender uma realidade que se apresenta fragmentada (e não dualizada) envolvendo diversas modalidades de processos de integração/exclusão social. A acentuação da exclusão social como processo não lhe retira a característica de designar também um estado, mas este coexiste e está conjugado a diversas outras situações de vulnerabilidade e fragilização de vínculos que não são necessariamente de ruptura total ou de exclusão (ESCOREL, 1999 p.74)

O que Escorel infere é que pensar a exclusão social no contexto brasileiro é considerar a lógica pela qual esta sociedade articula seus domínios de integração e de exclusão, para além da dualidade, em atenção ao caráter relacional e hierárquico que possibilita a constituição de vínculos sociais entre os ditos “excluídos” e entre estes e os “incluídos”.

No entanto, já aprendemos com José de Souza Martins (2008) que o excluído é apenas um rótulo abstrato, uma projeção do modo de ver próprio de quem se julga participante dos benefícios da sociedade em que vive e que, em função disso, julga aqueles que não têm acesso a tais recursos. Em seu entendimento, a categoria exclusão expressa uma incerteza e uma grande insegurança teórica na compreensão da realidade social contemporânea. Mas, embora esteja claro que a imprecisão e a fluidez analítica permeiam a noção de exclusão social, as argumentações interpretativas suscitadas a partir de sua discussão trazem à tona elementos importantes para refletir sobre os modos de compreensão das desigualdades, hierarquias sociais e privação de direitos. Assim, na perspectiva de Serge Paugam (1996), não há sentido em rejeitar sistematicamente a referência à exclusão em função de seu caráter vago e impreciso. Sua proposta é adotar a noção enquanto um “conceito-horizonte”, que permita uma desconstrução para proceder à construção de novas perspectivas analíticas (PAUGAM, 1996).

Se, num primeiro momento, a exclusão social é definida pela ruptura gradativa dos vínculos sociais, principalmente a partir da literatura francesa, temos que sua aplicação categórica no contexto brasileiro amplia estas interpretações e aciona novas reflexões para pensá-la enquanto um processo mantido na diferenciação, estigmatização e desqualificação social num campo interativo, relacional e hierárquico, mas que não exclui nem a continuidade de vínculos sociofamiliares – a despeito da precariedade no mundo do trabalho – e nem a construção de novos vínculos marcados pela desigualdade.

Considerando a assertiva de que a exclusão social expressa um fenômeno processual e relativo que aciona mecanismos perversos de diferenciação a partir da relação entre seus domínios de integração e exclusão, delimitei o estudo de dimensões relacionais que vinculam a população em situação de rua a outras esferas de significação social. A constituição e a continuidade destas esferas revelam o caráter inventivo e atuante destes segmentos sociais para além das representações negativas

e estanques ora lançadas sobre eles. Esse movimento teórico, metodológico e epistêmico lança questões para a noção de exclusão. Afinal, anseia-se incluir uma determinada população no quê? Qual o grau de discussão sobre as condições legítimas do universo social, político e econômico dos “incluídos”? Estar incluído pressupõe acessar a plenitude das condições necessárias à vida digna, sem a histórica e perversa exploração decorrente da relação capital-trabalho e sem a presença dos mecanismos de subjugação de classe, raça e gênero?

São perguntas retóricas, das quais já sabemos as respostas. No entanto, enunciá-las me permite sugerir que o amplo e popular apelo à noção de exclusão social tem um poder político ainda subestimado em nossas análises, sobretudo no que se refere a dois pontos principais: (1) a potência da exclusão social em legitimar determinadas intervenções estatais sobre uma determinada população e (2) a força silenciadora desta noção sobre determinadas existências e formas de organização e vinculação social. Este livro trata de desconstruir este segundo ponto, trazendo à tona um debate sobre uma experiência de fôlego no cotidiano das relações sociais, familiares e afetivas de homens e mulheres em situação de rua – relações que revelam o caráter criativo e contra-hegemônico dos modos pelos quais uma coletividade se move e se vincula na e com a cidade, desafiando e questionando os discursos e as intervenções que sobre ela recaí.

O universo de pesquisa

Para adentrar no universo das ruas, adotei, como primeira estratégia, a realização de uma entrevista com o jovem Davi, interlocutor contatado no *rango da Sete*. Interessado desde o início na pesquisa e decidido a contar sua história de vida, Davi pediu que o procurasse qualquer dia na Avenida Bento Gonçalves (a Bento), mais especificamente em frente ao parque Dom Antônio Zátera (o parque D.A.Z.), próximo à loja de variedades onde costumava guardar carros. Quando o encontrei, ele sugeriu que adentrássemos

o parque DAZ e sentássemos num banco mais afastado, onde ficaríamos mais à vontade. Durante toda a conversa, além de narrar os motivos que o levaram a viver nas ruas e a especificidade de seus contatos familiares, Davi também enfatizou a sincronia de suas relações entre os companheiros de rua, os desafetos, as aventuras, as noites de diversão – muitas delas vivenciadas exatamente no local onde estávamos.

Desde essa primeira conversa, ficou claro que o *parque DAZ* configurava um importante espaço de sociabilidade e repouso entre os pares de rua. Por essa razão, decidi ancorar ali as minhas primeiras observações e interações para, após estabelecer relações e constituir certos vínculos, acompanhar seus trajetos pela cidade. Com as observações subsequentes, percebi que o parque era o epicentro de territórios relacionais importantes do ponto de vista da aquisição de recursos materiais e simbólicos fundamentais à vida nas ruas.

Tais territórios abarcam a Bento e as atividades informais realizadas neste meio a partir da negociação com diferentes personagens que ali atuam; os pontos de guarda de carros, localizados em sua grande maioria no centro comercial da cidade; e, por fim, os três espaços de doação alimentar mais recorrentes em seus trajetos, a saber: a Comunidade Fonte Nova (CFN), *o rango da sete* e a Igreja Evangélica Mover de Deus, localizada na zona norte da cidade. Foi preciso, a partir da delimitação deste circuito relativamente fixo de circulação, acompanhar o movimento pela cidade, os deslocamentos e as relações que forneciam pontos de fixidez na fluidez de seus deslocamentos, no objetivo de compreender a dinâmica de relações travadas com diferentes sujeitos do espaço público e dos espaços assistenciais disponíveis, assim como as formas de construção de território próprio, demarcado a partir do tecido relacional.

Os caminhos metodológicos

Partindo de uma perspectiva semiótica, que concebe a cultura como uma rede de significados inserida em um contexto no qual ela pode ser

descrita com densidade, Geertz (1989 [1973]) pondera que o etnógrafo enfrenta uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, amarradas umas às outras, irregulares, desconexas. Em meio a tal rede complexa de significados, o que cabe ao antropólogo é interpretar interpretações, uma vez que fazer etnografia é

[...] como tentar ler (no sentido de construir uma leitura de) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p.7).

E desse texto em que se inscrevem interpretações nativas, o antropólogo só tem acesso a versões de segunda e terceira mão, uma vez que as “originais” pertencem somente ao “nativo” (como se protegidos fossem por direitos autorais da cultura). Nesse sentido, a interpretação de textos culturais exige, dentro de uma antropologia interpretativa, uma descrição densa da ação e da representação social, no esforço de compreender os sentidos que os interlocutores atribuem às suas ações e relações. Foi inspirado nesta concepção geertziana que optei pelo método etnográfico, no intuito de compreender os significados que dão sentido e propiciam a vinculação entre os interlocutores que vivem nas ruas, em atenção aos diálogos, aos silêncios, aos conflitos, às conciliações, aos cuidados, e às trocas materiais e afetivas, das quais não me eximi de participar.

Ao adentrar o universo das ruas – a começar pelo Parque DAZ e pela Bento – percebi que, para apreender suas relações, não teria sucesso na realização de entrevistas semiestruturadas, com gravador, dia, local e hora marcados. Do mesmo modo, entendi, com o tempo, que perguntas objetivas e incisivas tornavam as conversas um jogo de perguntas e respostas rápidas, monossilábicas e evasivas. Ao mesmo tempo, os potenciais entrevistados, uma vez imersos na itinerância e mobilidade que, de certo modo, a situação de rua impulsiona, não se dispunham a cumprir encontros marcados para conversas e entrevistas. Mesmo conhecendo seus pontos de sociabilidade diária, a garantia de encontrá-los

nunca foi completa e havia dias em que só me deparava com bancos vazios e restos de comida. Uma das estratégias iniciais era levar o gravador no bolso e, num dado momento, perguntar sobre a possibilidade de registrar algumas informações – procedimento logo abandonado quando, no calor dos acontecimentos, um interlocutor teve uma crise de choro ao relatar as saudades da família, principalmente da mãe, o que fez com que os demais companheiros, presentes na situação, ordenassem que eu interrompesse a entrevista imediatamente.

Definitivamente, em alguns contextos de pesquisa, o gravador e o excesso de questionamentos assustam. A grande maioria não demonstra aspirações para responder perguntas num contexto instituído, marcado e controlado pela situação de entrevista mediada pelo gravador, o que se aproxima das reflexões de Teresa Caldeira (1981) sobre a relação complexa e ambígua que subjaz à relação de entrevista, a qual engendra um jogo de forças por meio do poder/saber representado pelo pesquisador da universidade, com suas perguntas e equipamentos em mãos, expressão de um distanciamento entre o investigador e o seu “objeto”. Nesse sentido, pode-se pensar que, em parte, os interlocutores não admitiam uma intromissão direta em suas vidas (mesmo que com entrevistas abertas) em virtude de não tolerarem, também, a imposição de autoridade simbólica que eu representara pelo brasão invisível da instituição universitária – também compreendida como um braço importante do Estado.

Tiago Neves (2006) assinala que estas questões se acirram quando lidamos com grupos estigmatizados, vistos como “desviantes” que vivem na “clandestinidade”. Geralmente, o acesso às suas redes é frustrado quando lançamos mão de estratégias formais, tais como entrevistas e questionamentos diretos. Por esta razão, a etnografia figura como uma opção de investigação fundamental no processo de descrição e compreensão do universo de estudo, uma vez que pressupõe a interação e a constituição paciente de relações, priorizando, neste processo, o caráter relacional e dialógico entre pesquisador e interlocutor de pesquisa (NEVES, 2006).

De fato, somente com a temporalidade do trabalho de campo, percebi que o silêncio é um bem precioso para quem vive na rua: é altamente recomendável desconfiar de quaisquer questionamentos por demais intrusivos sobre si ou sobre os companheiros. Isso se deve, sugiro, ao fato de que delatar alguém é o estopim para uma série de conflitos com os companheiros de um mesmo grupamento e pode acarretar no corte temporário ou permanente de relações, além de todas as mazelas advindas do estigma de “cagueta”⁶. Por isso, deve-se sempre manter a desconfiança e cautela diante de questionamentos demasiado insistentes sobre si, alguém ou algum acontecimento.

Percebendo estas questões, decidi abandonar definitivamente as entrevistas. De janeiro a dezembro de 2011, numa frequência de três vezes por semana – com afastamentos de dois meses para a qualificação do projeto de pesquisa – acompanhei sistematicamente as andanças de pessoas em situação de rua e suas interações por pontos de sociabilidade e locais de trabalho informal. Nos primeiros dias de pesquisa, aproximava-me de alguns grupos sem me identificar, sentando-me num banco próximo onde estavam reunidos até que algum interlocutor conhecido se aproximasse de mim. Foi graças a estes contatos pretéritos, firmados ainda em pesquisas realizadas no âmbito da graduação (de 2007 a 2009), que tive a sorte de ver facilitada a minha inserção em determinadas sociabilidades. De fato, desde as investidas a campo, da graduação até o final do trabalho de campo para a pesquisa de mestrado, contatei uma média de 30 interlocutores, assim classificados conforme gênero e idade: homens – 24 com idades entre 20 e 35 anos; dois com idades entre 45 e 50 anos. Mulheres – três com a idade em torno dos 30 anos; uma com 50 anos. Na ocasião desta pesquisa, os contatos realizados de forma mais regular delimitaram-se em um número de 17 interlocutores, assim novamente classificados: Homens: 11 com idades entre 20 e 30 anos; dois com idade entre 45 e 50 anos. Mulheres: três com idades entre 25 e 30

⁶ A “caguetação”, ou seja, o ato de delatar alguém que tenha cometido algo “suspeito”, será explorada no capítulo 4, assim como a importância do silêncio na manutenção das relações entre os pares de rua.

anos e uma com 50 anos. Estes últimos interlocutores, que faziam a ponte com outros sujeitos para mim desconhecidos, apresentavam-me como pesquisador, professor e, por vezes, escritor. Mesmo assim, em muitas situações, eu ainda era visto como um integrante de grupos religiosos, uma vez que minhas pesquisas iniciais se ancoravam nos espaços onde estes grupos atuavam. Foi com a convivência diária e paciente que pude, aos poucos, esclarecer minhas intenções de pesquisa.

Coletando fragmentos de biografias, participando de conversas descontraídas, acompanhando as pessoas pelas ruas da cidade, de um ponto a outro, visitando-os em seus locais de guarda de carros, pude estabelecer relações de amizade, confiança e aproximação importantes para o acesso cada vez mais intenso à dinâmica de relações no universo das ruas. Nessa empreitada, compreendi que a dificuldade em afirmar que eu era um pesquisador devia-se ao fato de estar com eles em vários momentos e, principalmente, compartilhar e aceitar tudo o que me ofereciam: comida, cuidados e companhia. Quando verifiquei que a partilha de bens configurava um valor crucial no seio das relações entre os pares de rua⁷, passei a incluir-me no compartilhamento de comida e outros itens. Aceitar um pão ofertado, beber da mesma garrafa e oferecer estes mesmos bens, muito mais do que facilitar a aceitação de um estranho, expressou um rito de passagem, na medida em que passei a ser considerado como aquele que “faz parte de nosso grupo”, ou seja, alguém que passa a ocupar um lugar social naquele universo⁸.

⁷ O capítulo 4 traz os elementos etnográficos que permitem identificar uma “moral da partilha” entre os pares, um valor que remete à importância de sempre compartilhar tudo o que se tem com todos. O sujeito que assim procede é visto de forma positiva e conforma uma postura exemplar perante seus companheiros.

⁸ A identificação de grupos, no universo das ruas, não é tarefa fácil para quem busca fixidez e estabilidade de relações. Primeiro, porque eles não se expressam a partir de uma organização explícita em torno de determinadas funções no espaço público e, segundo, porque seus membros são irregulares: alguns desaparecem e retornam depois de uma longa temporada em casa ou em alguma instituição, numa dinâmica própria de circulação entre diferentes domínios relacionais. A questão é que o retorno para as ruas, quando dela afastam-se periodicamente, é um retorno a um grupo de pessoas com as quais se mantêm maior afinidade. Obviamente que há uma relação com outras pessoas na mesma situação, mas a afinidade e afetividade são tecidas com poucos, especialmente aqueles com os quais se compartilha uma trajetória de cumplicidade. É nesse sentido que entendo a ideia de grupo: define-se a partir da afinidade, nem sempre expressa no “estar reunido com” mas principalmente no “preocupar-se com” e no “compartilhar com”. Nestes termos, o grupo não se dá a partir de uma determinada organização interna hierarquizada, mas sim a partir das relações e dos mecanismos que as mantêm.

Da mesma forma, houve muitas situações nas quais eu também mostrava minhas fragilidades, os problemas que enfrentara no âmbito familiar, afetivo e financeiro, muitos dos quais se assemelhavam ao que eles também vivenciavam no plano individual. E estes momentos não eram intencionais, não se vinculavam à busca dissimulada de dados etnográficos, e só adquiriam sentido empírico quando os expressava em diário de campo. Foram justamente estas confissões, porém, que criaram uma ponte afetiva entre nós, o que me permitia, muitas vezes, despir-me da observação sistemática dos fatos e vivenciar a intensidade das relações. Sabemos que o estabelecimento de relações deste naipe contribui para a minimização dos efeitos de autoridade etnográfica. Como argumenta Tiago Neves,

Para estabelecer relações de confiança, é importante que o etnógrafo seja capaz de se expor, de selecionar situações em que possa revelar a sua vulnerabilidade; caso contrário, estabelecerá uma relação de superioridade relativamente aos sujeitos em análise, reduzindo-os ao estatuto de meros objetos de pesquisa. Sem assumir o risco da exposição, o etnógrafo nunca crescerá enquanto sujeito no meio de outros sujeitos (NEVES, 2006, p. 99).

Assim, as estratégias metodológicas foram formuladas na medida em que eu interagia com os interlocutores de uma forma dialógica e conhecia a relação que estabeleciam com seus iguais, com os estranhos e com o espaço público. Nesse processo, ainda de acordo com Neves (2006), considero que os procedimentos metodológicos empreendidos neste estudo foram ordenados a partir do real, e não o contrário. Mas esse real, nada fixo e controlável, demandava flexibilidade e fluidez das observações, interações e reflexões do pesquisador. Como meu interesse eram os vínculos perceptíveis em relações cotidianas, buscava apreender suas interações quando estavam em grupos, principalmente em seus momentos de sociabilidade, diversão e descontração, registrando-os, posteriormente, em diário de campo. Mas nem sempre estes sujeitos estavam reunidos e muito menos fixados em determinado lugar. Circulavam pela cidade em busca de material reciclável para comercializar;

deslocavam-se até seus bairros de origem e/ou até a residência de seus familiares e amigos; e, principalmente, e com maior assiduidade, movimentavam-se entre os pontos onde guardavam carros e aqueles onde recebiam comida, roupas e higiene pessoal por intermédio da doação voluntária de grupos religiosos.

Além do mais, os pontos de doação também se apresentavam como lugares onde reencontravam amigos e ex-vizinhos, residentes em bairros populares da cidade e que também se beneficiavam da distribuição de comida e outros donativos. E mais: as relações que estabeleciam com os doadores e as desenvolturas lançadas para manter estes vínculos eram evidentes. O fato é que estes pontos de doação eram o epicentro de encontros entre homens e mulheres em situação de rua que atuavam em lugares distintos da cidade e distantes uns dos outros, o que lhes permitia manter contato com uma multiplicidade de sujeitos, atualizar suas amizades e planejar suas andanças pela cidade.

Assim, eu retornava novamente para os pontos de doação alimentar – locais dos quais decidi afastar-me logo no início da pesquisa de campo –, conversava com os voluntários, ajudava-os em alguns afazeres e voltava para a rua ao final das refeições. Desse modo, eu tive acesso a uma parte importante do itinerário de circulação pela cidade, pois sabia para onde iriam após sair de um ponto de fixação momentânea. Estes locais configuravam, junto com os espaços públicos de sociabilidade, pontos de fixidez em meio à circulação a que eram, vez ou outra, impelidos a realizar pelas forças ordenadoras do espaço público.

Portanto, a relação entre a fluidez e a fixidez dos movimentos pela cidade passa pela compreensão do papel e do sentido que o tecido relacional, firmado com determinados sujeitos, ocupa nas circulações. Como veremos neste livro, os trajetos que percorrem no espaço público não são imprevistos, fluidos e sem rumo, mas obedecem à rede de recursos e vínculos tecidos pela negociação. Diante disso, tomei a circulação como forma de adequação metodológica a este universo, atuando tal qual um “etnógrafo itinerante” que, na acepção de Frangella (1996, p.30) toma a

inconstância espacial e temporal como forma particular de observação, deslocando-se da regularidade marcada em observações localizadas. Assim, quando circulávamos pela cidade, eu tinha acesso à dinâmica de suas relações, negociações e conflitos com diferentes personagens. Nestas andanças, evidenciavam-se as interfaces que mantinham com donos de estabelecimentos comerciais (onde exerciam determinados serviços em troca de comida e outros bens) e também as relações tecidas em seus locais de vigilância de carros. Por fim, na frágil fixidez de seus repousos e sociabilidades, nossas longas conversas revelavam fragmentos de memórias e narrativas sobre as redes familiares mantidas, fraturadas ou rompidas. Em suma, somente ao ajustar constantemente a metodologia ao movimento próprio e dinâmico do universo relacional da pesquisa, eu pude encontrar caminhos para discutir os temas centrais desta pesquisa: a família, a rua e os afetos, os quais passo a expor a partir de agora.

O recorte teórico-analítico

A família como valor e a circulação relacional

Na formulação de um modelo interpretativo para entender a “situação de rua” no Brasil, a partir de etnografia com jovens em situação de rua no Rio de Janeiro, Escorel (1999) assinala que a tal fenômeno tem maior expressão a partir da ruptura com o universo sociofamiliar, uma vez que a instabilidade e a precarização com o mundo do trabalho é algo que sempre acompanhou a vida destes jovens e de suas famílias. Nesse sentido, viver nas ruas hipoteticamente pressupõe a desvinculação com a esfera sociofamiliar, o que, no caso da sociedade brasileira, representa uma perda de lugar social. Para a autora, mesmo que a vinculação ao trabalho não seja abandonada, a família acaba por tornar-se uma referência distante no tempo e/ou no espaço.

O argumento da autora é que na medida em que a rede secundária de sociabilidades e proteções sociais não se generalizou, as relações socio-

familiares primárias, próximas, vicinais e comunitárias persistiram como suporte básico da sociabilidade, incidindo de forma significativa na construção de identidades sociais. Com isso, pressupõe-se que na sociedade brasileira a unidade de pertencimento material e simbólica da família e das relações de vizinhança predomina sobre as referências e suportes dos âmbitos do trabalho e da cidadania, sendo que a identidade do trabalhador se consolida pelas mediações com a identidade de chefe provedor (ESCOREL, 1999 p. 263).

A compreensão deste fenômeno nos reporta para o entendimento do lugar da família na sociedade brasileira que, nos termos de Roberto DaMatta, não figura como uma instituição social passível de ser individualizada, mas constitui primordialmente um valor que a localiza como instituição imprescindível à vida social. Pertencer, bem ou mal, a uma família adquire significado maior do que os elos estabelecidos com pessoas e instituições. Esse valor, quase central em nossa sociedade, atinge tamanha amplitude que chega a valer por uma classificação social:

Uma pessoa que “vem” de uma “família sem pai” permite definir uma linha dramática precisa; do mesmo modo, quem faz parte de uma família “sem eira nem beira” encontra dificuldades ao realizar certas coisas em determinados ambientes, no caso brasileiro. É curioso observar que tomamos o “legal” e a lei como um valor (daí o adjetivo legal para exprimir o certo, o positivo e o bom: aquilo que é realizado de acordo com as boas normas de sociabilidade e de moralidade) da mesma forma que tomamos a família para exprimir um dado empírico e um modo de ser, bem como um valor e até mesmo a condição de existência. Quem não tem família já desperta pena antes de começar o entrecho dramático; e quem renega sua família tem, de saída, a nossa mais franca antipatia (DaMATTÁ, 1987, p. 125).

Neste argumento, é a família que encerra um lugar social e um universo de pertencimento valorado. Talvez por isso, determinadas definições do fenômeno da situação de rua apoiem-se demasiadamente nos processos de rupturas. Ana Paula Costa (2005), por exemplo, assinala que a população em situação de rua é constituída por segmentos heterogêneos, com diferentes realidades, mas que comungam a condição

de pobreza absoluta e o não pertencimento à sociedade formal. Indivíduos aí colocados trazem, segundo a autora, as marcas de sucessivas rupturas (frequentemente associadas ao uso de drogas). Mas, ao que tudo indica, Costa (2005) apresenta uma concepção essencialista de pobreza, assentada no isolamento analítico da população em situação de rua em relação aos valores e dinâmicas relacionais que cruzam seus modos de vida e que evidenciam o caráter inventivo em suas artimanhas de vinculação com a cidade e seus habitantes. Outras vezes, os termos utilizados para qualificá-los reiteram uma particularidade tão intensa que parecem estar alheios ao que se conhece como “família” ou “trabalho”.

Assim, o cuidado em não perceber os interlocutores apenas em suas configurações negativas, atreladas à falta, carência e necessidade, se expressa na tentativa de assinalar pontos de interseção entre os estudos sobre grupos populares e as possíveis atualizações de elementos culturais destes grupos no universo das ruas⁹. Ao olhar para o quadro sociofamiliar constituído com base nos fragmentos de informações fornecidos pelos interlocutores, tem-se a percepção de que, ao invés de afirmarmos o “desmantelamento relacional e o abandono familiar” como pano de fundo explicativo para a situação de rua, podemos complexificar a interpretação, ao considerar a multiplicidade de fatores que incidem sobre a questão e, principalmente, a continuidade dos vínculos familiares apesar da (e além da) situação de rua.

Se, de fato, tal continuidade relacional confirma-se, ela desafia a ideologia individualista e sublinha a primazia de uma visão relacional e hierárquica de mundo, instaurada a partir da valorização de um modelo de família que, segundo Luis Fernando Duarte (1995), assenta-se no reconhecimento da diferença complementar de seus membros, e na pro-

⁹ No artigo intitulado *Sem domicílio em Paris, Moscou e Los Angeles. Um etnógrafo em três campos de pesquisa: tentativas de esclarecimento* (2010), Patrick Gaboriau aponta para preocupações de ordem metodológica e epistemológica a partir de uma análise comparativa entre populações em situação de rua na França, Rússia e Estados Unidos. Uma questão importante – que, em parte, é seguida ao longo deste livro – diz respeito às recomendações do referido autor sobre a necessidade de focar na autonomia simbólica de pessoas em situação de rua a partir da continuidade com as relações mantidas e com os valores herdados de seus universos socioculturais originários. Na maioria das análises, estes sujeitos são vistos somente em termos de desvantagem e quase nunca em consideração a seus valores (GABORIAU, 2010 p.51).

dução de pessoas relacionais (não individuais) destinadas a compor unidades vinculativas. Nesse sentido, como bem coloca Duarte, a unidade mínima de identidade, entre grupos populares, é o grupo doméstico e não o indivíduo social isolado. A evidência do trânsito entre a casa, a rua e as instituições assistenciais e/ou religiosas – atrelada aos discursos que trazem a família como constituinte de parte do circuito de relações de homens e mulheres em situação de rua – nos reporta ao caráter relacional e complementar de seus valores referentes à família. Assim, mesmo quando distantes de seus familiares, remetem-se a eles num misto de sentimentos e justificativas positivas, negativas e ambíguas. Tal ambiguidade exibe-se, por exemplo, na coexistência de duas afirmações constantes: a valorização da liberdade individual e a manifestação dos laços familiares e sua expressão em memórias afetivas.

Estas questões nos permitem dialogar com a noção de circulação, problematizada por Maria Gregori (2000), que redimensiona as reflexões para um modo de vida popular em que a intermitência entre diferentes domínios relacionais é um fenômeno importante a ser considerado. Uma vivência de instabilidade financeira, conjugal, educacional, residencial e comunitária são elementos que permitem pensar uma dinâmica circulatória em que a relação com a rua já está presente antes mesmo de adotá-la como principal universo de sociabilidade. Este deslocamento em busca de recursos e melhores condições configura, nos termos de Adriane Boff (1988), um “recurso popular” através do qual é tecida uma rede de reciprocidade com transposições geográficas. Da mesma forma, Alba Zaluar (1994) identifica a circularidade presente nas trajetórias de vida de trabalhadores pobres, expressas na necessidade de movimentação em busca de mobilidade. Mobilidade perpassada por estratégias de enfrentamento de desafios que, acompanhadas por um conjunto de valores e códigos de sociabilidade são, posteriormente, atualizadas nas ruas.

Portanto, uma das questões que este estudo pretende mostrar, em diálogo com um corpo específico de autores, é que “estar na rua” é apenas a ponta do *iceberg*, em uma vida marcada pela circulação. Tomar a

rua apenas como essencialização espacial, definindo, de forma prematura, cortes relacionais, não parece ser um caminho frutífero quando nos dedicamos a pensar este fenômeno levando a sério o que as pessoas fazem e dizem a respeito de suas vinculações familiares. Veremos que, ao conhecer trajetórias, ainda que de forma fragmentada, percebemos que a rua é apenas uma dimensão relacional dentre outras às quais não temos acesso à distância, do alto de nossas objeções antecipadas, capturadas por modelos hegemônicos de família e, muitas vezes, imersas em premissas etnocêntricas.

A vida nas ruas e a viração

Numa visão comum, a população em situação de rua é vista como desprovida de relações familiares, de afeto, de ajuda. Trata-se, muitas vezes, de um imaginário que alimenta imagens de sujeitos solitários, abandonados, frágeis, passivos e impotentes frente às adversidades e, por isso, merecedores de ajuda e caridade. De forma ambígua, também são avaliados como os algozes de seus próprios males, sujeitos desviantes, vagabundos, inadaptáveis ao trabalho e que, por isso, deveriam estar presos por seu “potencial criminoso” e por ameaçarem a ordem pública.

Conforme Frangella (1996) muitas pesquisas trataram de compreender alguns elementos do modo de vida desta heterogênea população, refutando a visão comum e fundamentada em estereótipos. Tais estudos focaram, principalmente, nas causas que produzem sujeitos em tal “condição”. As análises direcionam-se para as barreiras socioeconômicas, como instabilidade no emprego formal, insalubridade, pobreza extrema e violência, localizadas em um universo de desmantelamento familiar. Da mesma forma, outras pesquisas tomam o desemprego e a falência do provedor como principal motivo para o ingresso de homens no universo das ruas. A partir destas constatações, formula-se, comumente, uma hipótese para a causalidade do fenômeno: a busca de trabalho e renda em atividades informais no espaço público.

Pesquisas baseadas na dinâmica destes sujeitos na cidade também denunciaram a violência física e simbólica lançada sobre eles, assim como as representações estigmatizantes que os percebem como perigosos e inúteis. Analisaram, ainda, a atuação de grupos de extermínio, as agressões morais das instituições por onde passaram, além da relação com o espaço público e suas problemáticas. São questões importantes a serem consideradas, pois escancaram os preconceitos e estereótipos que justificam a violência movida contra eles. Violência que, ao produzir uma revolta social e uma contrapartida agressiva, alimenta um ciclo que confirma e naturaliza estas representações negativas¹⁰.

Mas o caráter denunciativo das mazelas que cercam a vida nas ruas, apesar de sua importância, muitas vezes deixa escapar outro aspecto fundamental: os vínculos constituídos no universo das ruas, os mecanismos que os mantêm e o valor que adquirem para os envolvidos. Quando estas questões são negligenciadas, a tendência é que as reflexões tomem a rua a partir de um determinismo: ela é espaço de perigo, de abandono e de necessidade. Nela parece não haver inventividade¹¹. Deste modo, a constante argumentação dos interlocutores de que estão na rua em função dos conflitos familiares, reforça a representação lançada sobre eles, por parte da sociedade abrangente, de que a grande causa do fenômeno é

¹⁰ Trabalhos como o de Yara de Ataíde, *Decifra-me ou Devoro-te (1993)* trazem à tona a violência policial e as práticas de extermínio direcionadas a meninos de rua de Salvador. Cleisa Rosa, na organização do livro *População de rua, Brasil e Canadá (1995)*, reúne artigos redigidos a partir do I Seminário Nacional de População de Rua e que expõem os processos de violência, exclusão e privação a que a referida população está exposta. Marcel Bursztyń também organizou a obra *No meio da rua: nômades, excluídos e viradores (2000)*, na qual a maioria dos autores, com ênfase em análises sociológicas, enfoca os mecanismos que entendem como parte do processo de exclusão social, bem como as formas de sobrevivência levadas a cabo pelos “excluídos” no espaço público. Cláudia Magni, em *Nômades Urbanos (2006)*, problematiza a relação que pessoas em situação de rua estabelecem com o espaço, o corpo as coisas materiais que os cercam, além de trazer à tona a subversão da lógica sedentária, exercida por eles pela utilização do espaço público para fins domésticos, práticas que reforçam, segundo a autora, os estigmas, repugnância e violência lançadas sobre os mesmos. Obviamente, estas obras não conformam a totalidade da literatura, mas são representativas de estudos importantes para a compreensão de parte do universo da população em situação de rua.

¹¹ As principais etnografias que abordam, dentre outras questões, a análise das relações estabelecidas entre pessoas em situação de rua, guardam proximidades com o que pretendo enfocar neste livro. Por isso, travo um diálogo, em diversos momentos, com as seguintes obras: Hélio Silva e Cláudia Milito, *Vozes do meio fio (1995)*; Sarah Escorel, *Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social (1999)*; Maria Gregori, *Viração: experiência de meninos de rua (2000)* e Simone Frangella, *Capitães do Asfalto: a itinerância como construtora da sociabilidade de meninos e meninas de rua em Campinas (1996) / Corpos Urbanos Errantes (2009)*;

a “família desestruturada” que, no contexto de pobreza, produz, em seu interior, seres desviantes e perigosos.

Contudo, a afirmação deste discurso pelos sujeitos em situação de rua nos reporta à noção de *viração*, cunhada por Gregori (2000), definida por uma “comunicação persistente e permanente com a cidade e seus vários personagens” (GREGORI, *op cit*, p.31). Muito mais do que um conjunto de práticas empregadas para garantir sobrevivência material, “virar-se” pela cidade abarca um processo comunicativo com uma ampla rede de valores e significados, os quais servem como mediação na interação travada com setores da sociedade, que tomam estes valores e significados com positividade. Exatamente por isso, a “viração” será um instrumento analítico importante neste livro, na medida em que possibilita compreender o complexo modo pelo qual homens e mulheres constituem vínculos com diferentes personagens no espaço público e criam redes que devem ser pacientemente tecidas com os fios da performance, da maleabilidade e da criatividade.

Os afetos

Ao nos desviar de compreensões estanques sobre a situação de rua, direcionamos o olhar para as relações entre os pares de rua e, assim, acessamos alguns códigos de sociabilidade e determinadas condutas valorizadas no seio destas interações. Com isso, ganha evidência a dinâmica de formação de grupos de rua e as relações de solidariedade e reciprocidade que a alimentam e cuja manifestação adquire um valor importante na constituição de novos vínculos familiares de base afetiva.

Destaca-se, assim, a compreensão das relações cujos partícipes adquirem nomeações familiares. Este fenômeno reporta-nos à especificidade dos “vínculos de parentesco” no universo das ruas, em atenção aos atributos de proximidade, afinidade e compartilhamento de bens e experiências entre os envolvidos. Se, de fato, nomeações de parentesco são utilizadas para designar o grau de relações de intimidade e

afeto entre os pares, elas refletem o valor “família” operando pela lógica da afetividade e não da consanguinidade. Nestes termos, a constituição de laços de parentesco afetivo, conforme Fonseca (2002 *apud* DANTAS, 2010) introduz a possibilidade de estudar formas familiares lançando mão de conceitos que apontam para as múltiplas dinâmicas que alteram concepções tradicionais e evidenciam o afeto como base constitutiva destas relações.

Com tal perspectiva, o conceito de *relatedness* (conectividade), cunhado por Janet Carsten (2000), remete às relações conectivas que independem do laço consanguíneo, em atenção à afetividade, afinidade e “partilha de substâncias” (comida, trabalho, ações cotidianas). Com efeito, os laços de proximidade são tecidos pela procriação, mas também pelos atos de cuidar, partilhar, viver junto. Na perspectiva de Carsten e outros autores, o laço de sangue por si só não constitui parentesco, pois há um espaço que precisa ser preenchido por signos de proximidade e afetividade¹².

É por este viés que busco compreender a manifestação destas nomeações familiares que, de fato, classificam as pessoas em acordo com a intensidade de suas proximidades e trocas de afeto. Veremos que tais intercâmbios, expressos no “compartilhamento de substâncias” como a comida, o calor dos corpos, a lealdade, as preocupações e os cuidados mútuos, sublinham a constituição de parentesco afetivo entre os pares, a partir de relações de caráter difuso e duradouro, partilhadas no seio de uma trajetória comum.

O dom e os vínculos sociais

¹² Conforme Andréa Lobo (2006), a perspectiva antropológica que abandona o determinismo da vinculação genealógica nos estudos do parentesco tem David Schneider como um dos seus maiores expoentes: o autor alertou para os equívocos etnocêntricos de antropólogos que aplicaram valores e noções ocidentais para estudar o parentesco em outras sociedades. Janet Carsten (2000), dialogando com a crítica de Schneider, elaborou o conceito de *relatedness* para indicar as formas nativas de agir e conceituar as relações entre as pessoas, adotando, assim, uma perspectiva processual que atenta para as formas como as pessoas constroem suas conexões e para os valores e significados que atribuem.

É praticamente impossível falar em vínculos sociais sem explorar conceitos como dom, dádiva e circulação de bens materiais e imateriais. As observações das formas como se constroem, se cultivam e se rompem os vínculos no universo das ruas também demandaram um diálogo com a teoria do dom, focando a análise na circulação de bens e produção de dádivas, tanto entre os pares de rua, quanto entre estes e os personagens que compõem seus nichos relacionais na cidade.

A teoria do dom tem sido considerada uma das contribuições mais importantes da antropologia no esforço explicativo dos vínculos sociais sob diferentes configurações. Em um estudo etnológico clássico sobre diferentes sociedades tradicionais, Marcel Mauss (1924) propôs uma teoria geral da dádiva, na qual os atos de dar, receber e retribuir compõem movimentos revestidos de obrigatoriedade, exatamente porque promovem o vínculo social, fazem com que a sociedade seja, de fato e simbolicamente, possível: tudo se passa como se houvesse “troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes, os sexos e as gerações” (MAUSS, 1974 [1924], p.69). Como se vê, as concepções teóricas de Mauss têm, como pano de fundo, a preocupação com a aliança produzida pela dádiva, na qual sempre existirá a expectativa da retribuição, do retorno, o que faz com que a fundação de alianças não figure como ato desinteressado.

Mas as inferências de Mauss não servem apenas para reflexões restritas às sociedades tradicionais. Atualizada e revisitada, a teoria do dom ainda tem muito a dizer sobre formas contemporâneas de vinculação. A despeito dos traços marcantes do neoliberalismo, a dádiva, segundo Jacques Godbout, se mantém de modo a caracterizar-se por tudo aquilo que “circula na sociedade em prol e em nome do laço social” (GODBOUT, 1998, p. 5). Com o mesmo argumento, Alain Caillé (2002) assinala a existência de um imenso continente socioeconômico mal percebido, no qual bens e serviços transitam em primeira instância através dos meca-

nismos do dom e do contradom, que selam alianças e instauram o vínculo social.

Com estas ponderações, Caillé (2002) formula um terceiro paradigma como alternativa ao paradigma individualista (que explica a complexa interação dos indivíduos em livre competição rumo à satisfação dos próprios interesses); e o paradigma holista (que interpreta a dinâmica social mediante a concepção coletivista: a sociedade seria um grande corpo moral, e o indivíduo, simples célula funcionando como parte de um todo maior). O paradigma do dom, por sua vez, pretende superar alguns impasses colocados por estes dois precedentes, ao assinalar que na ação social certamente entra cálculo e interesse, material ou imaterial, mas não há somente isso: há obrigação, espontaneidade, amizade e solidariedade.

Pensar a dádiva a partir desta multiplicidade nos permite amalgamar uma série de estímulos que promovem a constituição do vínculo social. Contudo, a partir das experiências etnográficas descritas neste livro, veremos que a dádiva opera de maneira diferente quando ocorre entre “iguais” e “desiguais”. Por isso, segue-se a recomendação de Maurice Godelier em atentar, na análise do dom, para a “relação entre aquele que dá e aquele que recebe antes que o primeiro tenha feito um dom ao segundo” (GODELIER, 2001 p.25), o que significa levar a sério as hierarquias e desigualdades sociais que envolvem os sujeitos que se vinculam a partir da dádiva.

Na análise de Marcos Lanna (2000), o valor conferido à dádiva, bem como sua eficácia em termos de vinculação social, consolidar-se-á sempre que houver uma prestação unilateral – embora o esperado seja que a dádiva circule e restabeleça a simetria. Justamente por isso, identificar posições de igualdade e desigualdade nas relações nos possibilita compreender a multiplicidade da dádiva e do vínculo social no contexto da população em situação de rua. A partir destas considerações, observamos que a dádiva percorre todo o tecido relacional dos sujeitos deste estudo,

atuando no estabelecimento de vínculos de ajuda, afeto, solidariedade e, ao mesmo tempo, ressaltando as hierarquias sociais.

Explicitadas estas considerações sobre a trajetória, o método e os eixos teórico-analíticos desta pesquisa, que, na medida do necessário, serão retomados e aprofundados ao longo da etnografia, passo a abordar os fragmentos biográficos e descritivos sobre as diferentes relações familiares mantidas, fraturadas e rompidas no universo da população em situação de rua, buscando, ao final, lançar um outro olhar interpretativo para estas relações.

Vínculos sociofamiliares: continuidades, fraturas e rupturas

*“Quando se fala em menino de rua, o senso comum logo reage com o retrato acabado de um ser em abandono, sem laços familiares, desamarrado para o que der e vier, armado com o seco temperamento dos desprovidos de afeto e com os instrumentos letais que o crime organizado coloca em suas mãos”
(Silva e Milito, 1995, p.79).*

Neste capítulo, tomo como enfoque os relatos e as representações de homens e mulheres em situação de rua sobre a família, tendo como ponto de partida os discursos e as narrativas mobilizadas pelos sujeitos para explicar o modo como passaram a viver nas ruas. No entanto, não tomo aqui o lugar simbólico que a família de origem ocupa para estes sujeitos apenas pela a dimensão explicativa de suas condições, mas principalmente pelos usos e sentidos que as relações familiares continuam a representar na rede de relações tecidas na cidade.

Obviamente, quem de passagem os vê relegados ao espaço público, expressa de imediato uma concepção de abandono, solidão e sofrimento em que uma vaga noção de família “desestruturada” aparece automaticamente como principal responsável pelos danos sociais causados a seus integrantes. São, de fato, percepções que também compartilham de um determinado valor moral atrelado a modelos hegemônicos de família e que, assim, conformam uma essencialização perversa na qual o universo familiar encerra o complexo debate sobre a situação de rua. Além, obviamente, de desresponsabilizar o Estado na produção direta das

desigualdades e culpabilizar as famílias, tal entendimento invisibiliza uma rede mais ampla de conexões sociofamiliares equivocadamente tomadas como extintas.

Por seu turno, a narrativa primordial, que molda e dá sentido à inserção no conjunto de práticas e valores próprios à vida das ruas, envolve um discurso que sempre remete ao núcleo familiar e na maioria das vezes apresenta um conflito, uma perda, uma reorganização de papéis malsucedida ou a frustração pelo descompasso entre campo de possibilidades e expectativas sociais. Mas, quando averiguadas de perto, na efervescência de suas representações, as conexões familiares apresentam-se constituídas, ainda que em alguns contextos encontrem-se sob uma configuração particularizada. O fato é que o drama familiar está presente, e justamente por sua dramatização, acaba por revelar uma continuidade temporal, espacial e afetiva que desafia as classificações e explicações hegemônicas sobre a população em situação de rua.

Mas é preciso ter em mente que as concepções oficiais que tomam a família como mote na reprodução da situação de rua possuem eficácia na realidade social. Não é raro ouvir, nas ruas, relatos que estrategicamente confirmam tal oficialidade explicativa: uma vida de adoções frustradas; a morte dos pais e a conseqüente introdução conflituosa de padrastos; a perda da guarda dos filhos e a internação destes em instituições totais; o peso moral das traições e separações conjugais; a frustração do papel de provedor. São inúmeros fragmentos narrativos que se misturam para racionalizar uma condição e uma posição específica no mundo das ruas. Essas explicações fornecidas aos diferentes segmentos sociais com os quais as pessoas em situação de rua se relacionam, sempre carregam o embate no campo das relações familiares entre pais, filhos, irmãos, padrastos e enteados.

Mas a apresentação dos dramas familiares em forma de fatos ou “fantasias”, utilizada ou não como estratégia para conquistar o consentimento de diversos agentes, conforma algo mais do que simples discurso tático. Enquanto mito etiológico (Vogel e Mello, 1991), tais eventos fami-

liares tornam plausível a “escolha” do caminho das ruas, mas não reportam somente ao passado, incluem-se num *corpus* argumentativo em que o futuro, idealizado por quem vive na rua, também conduz à apreciação de trabalho, casa e família, como se depreende de afirmações que reiteram o “sonho de uma casa própria”, além do desejo distante em adquirir um terreno, material de construção, ter filhos. Anseios que expressam, em linhas gerais, a adesão aos parâmetros familiares e sedentários disseminados no mundo ocidental.

Este valor conferido à família permeia diferentes dimensões temporais e fundamenta a carga de sentidos atribuída aos laços familiares. É o que faz com que muitos retornem periodicamente em visitas à casa da mãe ou que perambularem pelo bairro de origem, no processo de atualização das relações de camaradagem, nutrindo ainda um sentimento de pertencimento que, por mais difuso e complexo, os permite afirmar suas vinculações territoriais tanto aos bairros periféricos da cidade quanto às regiões centrais pelas quais circulam durante o dia, referindo-se propriamente às reterritorializações operadas no universo da vida nas ruas. Portanto, a casa é um dos pontos de passagem dentro de um itinerário mais amplo na cidade. Há uma continuidade entre o bairro de origem e a vida nas ruas. Tal continuidade desvela, conforme Simone Frangella (1996), a “ambiguidade do contato” que reforça, por um lado, o estigma atribuído à situação de rua, mas também expressa a interconexão de duas dimensões aparentemente antagônicas: a casa (o bairro) e a rua, universo majoritário de circulação.

No entanto, veremos neste capítulo que, a despeito de inúmeras relações firmadas na rua, as referências primárias permanecem e conformam um território afetivo disperso, com múltiplas configurações de pertencimentos e amarrações submersas, ocultas ao olhar apressado. Tanto os familiares quanto os camaradas do bairro “visitam” os que vivem na rua, trocam informações, interagem e compartilham certos ritos de sociabilidade. Sair do trabalho e passar na praça para conversar com um “amigo de rua” (que já foi – ou ainda é – membro da vizinhan-

ça) fornece subsídios para o intercâmbio de informações entre centro-periferia (pontos de doação de comida e roupas, indicação de possíveis vagas de trabalho) e periferia-centro (notícias de amigos, familiares, vizinhança).

Os filhos, quando criados por outros familiares, também acionam e mantêm a ponte com o universo da casa e da família. Saber notícias das crianças, ajudar com roupas, comida e dinheiro induz à procura dos familiares e pressupõe a manutenção mais ou menos pacífica destas relações – mesmo que, a princípio, mobilizadas pelo medo de perder o contato com esses filhos. Assim, a família revela sua continuidade pelo *poder de referência* (Escorel, 1999) que comporta e que se apresenta sob variadas formas de representações positivas, negativas, antagônicas. São lembranças carinhosas, revoltosas, ressentidas. O fato é que a família entrecruza as justificativas, os motivos, os objetivos, revelando que a vida na rua parece não se limitar a si mesmo: a família é o pano de fundo e continua a ser mesmo em casos de fratura relacional, em que sua presença simbólica está na retórica dos motivos. Tanto as referências que dão sentido ao ingresso nas ruas, como a identificação da rede de relações que se estende à dimensão sociofamiliar indicam a centralidade dos significados atribuídos à família, atualizados na prática e nas representações construídas ao longo da vivência nas ruas.

Partindo destas ponderações, tudo nos leva a crer que há um recorte determinista que institui a substituição sumária do ambiente familiar pelo universo da rua. Esse processo contribui para a construção e afirmação de um vilão: a “família desestruturada”.

É a instância familiar, de ordem privada, a que proporciona o maior número de motivos explicativos para a presença de crianças e adolescentes nas ruas, como se nestas famílias – além de serem pobres e não contarem com o respaldo da ação pública governamental – faltasse um ‘gancho’ que conseguisse ancorá-los em seu domínio. Uma parcela da opinião pública mantém uma explicação ‘naturalizada’ da desigualdade e o ônus maior recai sobre a família pobre que seria, naturalmente, conflituosa. Habitantes de bairros pobres e precários, os filhos das classes populares recebem todos os estímulos para es-

tabelecer vínculos tênues e instáveis com a escola e uma utilização crescente da rua como espaço de trabalho e lazer. Responsabilizar a estrutura familiar pelo desconcerto desse múltiplo arranjo de determinações que conduzem as crianças para trabalhar e morar nas ruas da cidade é encontrar, senão um bode expiatório, uma estereotipia da família pobre, como desagregada e promotora de seres desviantes, marginais (Escorel, 1999, p. 134).

No bojo desse processo de moralização da pobreza, acusativo dos grupos populares, figura um etnocentrismo na manifestação da estranheza diante de modos de vida não compatíveis com a família nuclear, expressos no conceito de desorganização social, também utilizado para fundamentar crescentes taxas de criminalidade - discurso que oculta os fatores macrossociais, no plano das desigualdades sociais, raciais e de gênero, estigmatizando a família como um “topo estrutural” de suas próprias mazelas. Assim, quando as afirmativas direcionam e encerram uma causa monolítica para um processo que é dinâmico e relacional, há que se desconfiar, pois um desvio de atenção ocorre, e ele não é gratuito. Lançar o ônus sobre a “família desestruturada” ou sobre o “morador de rua” organicamente encerrado por uma qualificação espacial, convence ainda mais o senso comum de que a rua é dimensão de criminalidade (pois “família desestruturada” produz “seres desviantes”) e de isolamento social, visto que as classificações obedecem aos critérios superficiais de desvinculação.

Como veremos, a partir do diálogo com alguns autores, as famílias de grupos populares, das quais a grande maioria dos sujeitos em situação de rua são originários, organizam-se de tal maneira a conformar uma malha extensa de reciprocidade para a qual a rua pode ser o *locus* e o sentido principal. A complexidade do fenômeno, que aproxima cada vez mais os sujeitos a uma interação vertiginosa com o espaço público urbano, exige análises e reflexões atentas aos múltiplos e complexos fatores que incidem sobre a questão. A seguir, o diálogo com estudos sobre população em situação de rua possibilita pensar na multiplicidade dos fatores que promovem o surgimento de pessoas expostas à interação vertiginosa e íntima com o espaço público.

As múltiplas dimensões explicativas da situação de rua.

A circulação

Ainda na década de 1990, Vogel e Mello (1991) insistem na associação entre a experiência de trabalhar na rua e tornar-se “menino de rua”: em primeiro lugar, o trabalho substituiria a dimensão lúdica, própria da infância; em segundo, o ingresso na rua alteraria significativamente a dinâmica familiar e sua morfologia, principalmente no que concerne à autoridade dos pais. Respectivamente a estas duas alterações, os autores sugerem duas rupturas: com a infância (*infância roubada*) e com a família, sugerindo a substituição desta pelos grupos de pares constituídos na rua. Contudo, os autores ainda apontam duas alternativas principais: ou a saída do filho é vista positivamente em favor da família, vindo a significar melhora financeira, educacional (quando se investe no estudo dos filhos), resultando, finalmente, na coesão familiar; ou as consequências voltam-se negativamente contra a família, ocasionando prejuízos não só em relação à renda familiar, mas também no tocante à imagem pública e à desagregação da unidade, ocasionando o afastamento progressivo e facilitando o ingresso nas ruas.

Essa noção de ruptura, apresentada pelos referidos autores, é fortemente criticada por Maria Gregori (2000). Para esta antropóloga, o trabalho nas ruas não implica no rompimento dos vínculos escolares, lúdicos e familiares, pois a família exerce um controle para evitar que a criança firme relações com grupos de rua. Com isso, a substituição da socialização primária pelo universo das ruas não é tão fácil como Vogel e Mello parecem supor. Gregori questiona-se, então, sobre as forças que atuam na fratura relacional, quando esta efetivamente ocorre. Constata que, em primeiro lugar, é fundamental buscar pistas no histórico familiar sobre a proximidade com as ruas. Em segundo lugar, reforça a necessidade de desconfiar dos casos em que os meninos começam a ter

experiências pautadas pela sociabilidade com o universo das ruas, visto que o processo pode ter se iniciado no núcleo familiar.

A circulação de crianças, na acepção de Cláudia Fonseca¹ (1999) é um bom começo para endossar as idéias defendidas por Gregori, nas quais o histórico familiar de instabilidade financeira, conjugal, educacional, comunitária e residencial conforma uma dinâmica familiar em que o “estar na rua” é apenas a ponta do *iceberg* de uma vida conduzida pela circulação e marcada pelas desigualdades e contradições próprias da exploração do trabalho pelo capital. Ao estudar a organização familiar em vilas populares de Porto Alegre, Fonseca vivencia uma situação emblemática dos embates entre distintas províncias de significados no seio de uma mesma sociedade: em campo, a antropóloga ouviu mães relatando, com impressionante “naturalidade”, o fato de ter seus filhos criados por avós, irmãos, tios. Por conseguinte, nomeações como “mãe de leite”, “mãe que me teve” e “mãe que me criou” finalizavam o rol de estranhamento recado ao olhar da pesquisadora.

A frequência com que as mulheres e mães circulavam e colocavam suas crianças em circulação foi de encontro ao modelo convencional da família conjugal estadunidense, predominante na organização familiar da própria pesquisadora (de origem norte-americana), na qual a unidade doméstica congrega toda a família conjugal, em que os filhos nascem e crescem para, ao alcançarem a maioridade, saírem de casa, tomarem rumos diferentes, desconhecendo, posteriormente, o paradeiro um do outro. Ao casar, cada um constitui unidade independente, tal qual os pais o fizeram: nuclear e nuclearizada (FONSECA, 1999).

Desestabilizada em campo, a pesquisadora, então, busca aportes para operacionalizar seu estranhamento: esquematiza dados básicos sobre a composição da unidade doméstica, tentando delinear os vínculos familiares e afetivos; relativiza, com base na história social, a naturalização da

¹ A noção circulação de crianças entre famílias de grupos populares foi construída por Fonseca a partir do diálogo comparativo com os estudos de Anne Cadoret (*Parente plurielle: anthropologie du placement familial*, Paris: Harmattan, 1995) e Suzanne Lallemand (*La circulation des enfants em société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris: Harmattan, 1993).

família conjugal, trazendo à tona o caráter socialmente construído da noção de família²; compara seus dados etnográficos com dinâmicas análogas registradas em etnografias clássicas, identificando a prática da circulação de crianças em culturas distintas³; por fim, formula um modelo de família alternativo ao convencional, no qual o ciclo familiar com circulação de crianças não reduz a identidade familiar, mas, ao contrário, o “circulante” parece acirrar ainda mais o laço consanguíneo através do tempo, mesmo transferido para um novo grupo conjugal.

O modelo alternativo parece impor-se como antípoda ao convencional, predominante na terra natal da pesquisadora. Enquanto neste modelo os filhos, concentrados e protegidos na unidade doméstica nuclear, na maioridade voam para o mundo e esfacelam seus vínculos, no modelo alternativo, a família, imersa numa dinâmica aberta a outras formas de sociabilidade, coloca seus membros em circulação, para, cedo ou tarde, serem “puxados pelo sangue”, de volta aos pais biológicos.

Tomando o estranhamento inicial – esse choque de concepções culturais bastante fecundo quando tratado pela sensibilidade etnográfica – Fonseca, ao mergulhar no mundo de práticas e representações familiares, operacionalizou a noção de circulação de crianças como uma dinâmica própria aos grupos populares de Porto Alegre, dinâmica esta que fortalece a solidariedade do grupo familiar como um todo, sustentando laços de afeto e criando obrigações intergeracionais de reciprocidade.

² O ideal da família nuclear moderna, edificado na Europa do século XVII, insere-se num contexto histórico em que emergia a necessidade do Estado em controlar e disciplinar seus súditos, o que garantiria um nível mínimo de estabilidade econômica. A partir de então, a “livre escolha do cônjuge e a incorporação do amor romântico ao laço conjugal; o aconchego da unidade doméstica (“lar, doce lar”) que se torna um refúgio contra as pressões do mundo público; e, finalmente, a importância central dos filhos e da mãe enquanto sua principal socializadora” (FONSECA, [1989] 1999:69) caracterizaram o nascente modelo de organização familiar europeu. A autora sugere que as forças constituintes da vida familiar européia são incompatíveis com o que ocorreu no caso brasileiro: um Estado anêmico e descentralizado, condições precárias de vida, instituição escolar inerte e ausente. Nesse quadro, os membros da casa permaneceram amarrados a outros focos de sociabilidade onde circuitos de comadres, turmas de bar e relações de vizinhança encerravam a rede social dos populares até, pelo menos, meados do século XX (ALVIM, 1997 *apud* FONSECA, 1999).

³ O contato de Fonseca com a noção de circulação de crianças se deu quando da leitura de *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Essa etnografia, realizada por E. Goody (1982) entre os Gonja da África Ocidental, revela que as crianças circulam em situações de crise conjugal, sendo absorvidas por algum parente, mas também ocorre de forma voluntária na medida em que se manifesta o desejo em estreitar laços de solidariedade com familiares distantes.

Calcando-se nesta dinâmica de circulação de crianças identificada por Fonseca, Gregori elabora sua tese, defendendo que tanto as vivências com as famílias quanto as relações construídas na rua são pautadas pela circulação. Com isso, a circularidade constituiria uma das características mais marcantes na vivência dos meninos de rua estudados pela autora: estão sempre circulando entre as instituições, a família, e os vários locais tomados como referência no espaço público. Nestes termos, a circulação é o que pauta a relação com diferentes atores sociais:

[...] da mesma maneira que a maioria deles [os meninos de rua] não abandona em definitivo suas famílias, não abandona também as instituições e agrupamentos com os quais convive. O “não abandonar”, no entanto, não significa “se fixar”, implicando uma substituição. Na história de vida dos meninos estudados, esse padrão de circulação já se verifica com nitidez. Em primeiro lugar, são famílias em que a “circulação de crianças” é procedimento frequente. Parte considerável desses meninos passou um tempo prolongado morando com seus genitores. A própria estrutura familiar é recortada por uma dinâmica instável: pais que saem de casa, vinda de diferentes padrastos, novos filhos, crianças de outros parentes sendo criadas juntas, etc. Em segundo lugar, são famílias para as quais a renda para o sustento nunca foi estável: há momentos em que os provedores estão empregados, outros tantos em que estão desempregados, realizando “bicos”; há momentos em que os filhos estão apenas estudando, muitos outros em que trabalham e estudam. São também famílias que se mudam frequentemente, passando pelos bairros mais precários da cidade ou por outros municípios da grande São Paulo, alterando a rotina de seus membros (GREGORI, 2000: 72).

A discussão amplia-se para uma dinâmica que, ao invés de excluir, abarca as relações familiares em termos de uma história de vida marcada por deslocamentos e variações constantes no que tange às vinculações sociais estabelecidas. O êxito da noção de circulação, desenvolvida por Gregori, consiste em pensá-la como dinâmica pré-existente e adquirida

antes do ingresso efetivo às ruas, num meio de sociabilidade aberta às inúmeras redes de relações existentes no espaço público. Portanto, o processo circulatório de não-fixação, a mobilidade constante em busca de recursos faz com que a passagem para a rua, mais do que uma representação que implica novidade e liberdade, seja percebida como uma vivência cujas origens remetem aos padrões apreendidos na movimentação organizacional, espacial e social levada a cabo pela família que “antes de ser causa do fenômeno, faz parte do contexto que propicia uma experiência de circulação que poderá ser – e, no mais das vezes é – aproveitada na rua” (GREGORI, 2000, p. 100).

A relação casa/rua no contexto dos grupos populares

Se a reflexão aqui empreendida localiza estes sujeitos no universo de grupos populares, em que o valor do trabalho está inexoravelmente relacionado ao valor família, ela também corrobora o *ethos* da circulação e, principalmente, o fato de que é um equívoco considerar que nos estratos populares ocorre uma ruptura entre os espaços da casa e da rua, assim como o esmaecimento da noção de parentela. Conforme Lia Machado,

O processo de transformar as relações de vizinhança em relações de parentesco e vice-versa, acaba por instituir a noção de pedaço (Magnani, 1984), território simbólico de parentes e conhecidos que faz avançar o mundo da família e dos princípios relacionais sobre o mundo da rua e dos princípios vivenciados pelas classes populares como o do anonimato, da indignidade e da indiferença (MACHADO, 2011 p. 19).

Além de localizar a rua como espaço contínuo e estendido ao universo doméstico, a questão da circulação corrobora os estudos sobre a mobilidade em grupos populares, tanto em termos de valores que impulsionam à movimentação dentro de uma gramática de gênero, quanto em termos materiais, em que se deslocar se faz necessário na busca de recursos mais favoráveis ou esperanças de condições melhores de vida, configurando, nos termos de Adriane Boff, um “recurso popular” para se

viver em um contexto de desigualdade, exploração e ausência total de políticas sociais. A este recurso, agrega-se uma transposição de limites geográficos pela qual se reconhece uma rede de reciprocidade social oferecida pelo meio urbano como alternativa possível.

A particularidade cultural desse estilo de vida móvel aparece aqui e lá tornando ‘relativamente fáceis a incorporação e a acomodação de estranhos’. Vínculos se rompem; outros são reatados mais tarde ou em outros lugares. Os ajustamentos pessoais obedecem, portanto, à lógica dessa mobilidade singular – sempre conforme um idioma que permite aos membros desse universo se sentirem ‘em casa’, se reconhecerem como pares (BOFF, 1998, p. 73).

Implodindo algumas concepções de mundo rígidas, fechadas e imobilistas da pobreza – quase sempre fabricadas pelo desestímulo influenciado pelas inúmeras barreiras em melhorar de vida – os trabalhadores da Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, estudados por Alba Zaluar (1994), também afirmam a centralidade que a circularidade possui em suas trajetórias, anunciada nas expressões “correr atrás”, “virar-se”, “não se atrasar”. As expectativas de mobilidade, de não ficar parado, mexer-se em busca de soluções – pois “quem fica parado é poste” – incidem predominantemente sobre o universo masculino e estão associadas ao movimento como reação para superação, tema de um discurso da “mobilidade masculina” (AGIER, 1990, *apud* ESCOREL, 1999).

Considerando as fronteiras de gênero, Escorel (1999) também afirma que o nomadismo que caracteriza os grupos populares faz parte de uma estratégia jovem e masculina de enfrentamento de desafios, anterior ao processo de morar nas ruas. Detendo-se em histórias de vida de jovens adultos em situação de rua no Rio de Janeiro, procedentes de ‘classes trabalhadoras pobres’⁴, a autora constata que as condições vulneráveis de habitações prévias à “moradia nas ruas”, compunham padrões de vida muito próximos aos que se apresentam para quem vive na rua: moradia e acolhimento precários, falta de saneamento, de higiene e pa-

⁴ A categorização ‘trabalhadores pobres’ é utilizada pelos interlocutores de Alba Zaluar em *a Máquina e a Revolta* (1985), no sentido de constituir uma oposição ao ‘criminoso’ ou ‘vagabundo’.

drão alimentar incerto indicam uma fronteira muito tênue entre a condição abrigada e a das ruas. “Em termos de precariedade do abrigo, o ‘cair na rua’ não é um tombo de muito alto” (*op cit*, p.123). Além do mais, viver sob um padrão de consumo extremamente baixo, presente no seio familiar e também nas cercanias do bairro, na vizinhança, naturaliza tal condição e constrói um aprendizado para “saber viver com cada vez menos”. Esse “saber”, defende Escorel, será extremamente útil nas ruas, onde é preciso lidar com a efemeridade dos bens e dos rendimentos.

Entretanto, Escorel pondera que o ato de “cair na rua”, ao ser tomado unicamente pelo viés da vulnerabilidade econômica, esconde armadilhas perigosas: tantos outros indivíduos que vivenciam as mesmas condições e compartilham reações semelhantes frente às normas instituídas não ingressam na situação de rua. Nestes termos, a pobreza na rua apresenta-se como uma pequena fração de dificuldades que incidem sobre um conjunto bem maior de pessoas das quais algumas tomam a rua como saída individual, pois caso a reação das famílias pobres frente às adversidades fosse a expulsão contínua de seus membros, haveria uma magnitude elevadíssima de pessoas em situação de rua (ESCOREL, 1999).

Mesmo considerando o caráter subjetivamente individual desse processo, é importante avaliar algumas variantes que reportam às estratégias familiares de enfrentamento de vulnerabilidades. Nesse sentido, é ainda Escorel quem elenca determinados arranjos ameaçados pela indigência e pobreza, dentre os quais se destaca a família matrifocal, constituída de mulheres e filhos pequenos. Frente às adversidades cumulativas, as famílias matrifocais reportam as reflexões para um tipo de “saber-viver feminino da pobreza”, proclamado em adaptações de consumo e nas vinculações que estabelecem, tanto com a rede extensa de parentesco, quanto com as malhas de apadrinhamentos e instituições caritativas.

Este quadro, que Escorel denomina de *feminização da pobreza abrigada*, assenta-se no grau de vulnerabilidade em que se encontram muitas famílias matricentradas, em que a mulher conta com uma rede de apoio socialmente instituída ao universo feminino:

A intervenção da rede de parentesco, a legitimidade do recurso à família de origem, o maior acesso ao emprego doméstico, as referências simbólicas de identidade ligada à casa podem ajudar a entender o porquê de as mulheres constituírem uma minoria dentre a população de rua. A ‘tendência feminina’ frente à vulnerabilidade econômica e afetiva da unidade familiar seria a de assumir as responsabilidades de chefe provedor (ESCOREL, 1999, p.115).

Ao mesmo tempo, desvela-se outra constatação: a pobreza desabrigada é preponderantemente masculina. Se a mulher, principalmente quando mãe de filhos pequenos, conta com uma série de ajuda e apoio, o homem tende a ir para a rua, seja em busca de recursos direcionados em primeira instância à família, seja pelo fato de afastar-se da unidade doméstica devido ao “descumprimento de regras de reciprocidade e ao distanciamento na elaboração de projetos comuns equivalentes à reprodução de grupos familiares” (NEVES, 2010, p. 104). Deste modo, uma das interpretações que aqui delinea-se aponta para o fato de que, uma vez arruinado o desempenho de papéis padronizados no sustento da família ou na contribuição das rendas mínimas à reprodução desta, a mendicância pode vir a configurar uma das formas de colaboração na composição dos rendimentos familiares. Esse fenômeno produziria uma figura central: a do morador de rua em um universo majoritariamente masculino. São homens que, na acepção de Frangella, sofrem um duplo processo: são *hipermasculinizados*, porque independem dos controles sociais vigentes, e insinuam o perigo, a agressividade, a violência; ao mesmo tempo, são *desmasculinizados* porque encarnam a falência social frente aos parâmetros positivamente estabelecidos em torno da decência social e da dignidade humana (FRANGELLA, 2009).

A principal questão que esta breve revisão bibliográfica sobre as explicações elaboradas para pensar a situação de rua nos coloca revela-se, agora, com nitidez, sobretudo em relação a dois pontos primordiais: (1) os valores que sustentam modelos familiares hegemônicos, construídos histórica e socialmente, têm eficácia na realidade social. Por mais ilusórios e contestáveis que sejam, a honra e a vergonha que podem produzir

sobre familiares que não correspondem aos papéis de gênero nutridos e reafirmados pela estrutura patriarcal, podem ser um dos fatores que levam pessoas a acessar o universo das ruas; (2) mas todo o cuidado é pouco nessa discussão, uma vez que a dimensão dos arranjos familiares e as gramáticas de gênero não são os únicos fatores que incidem na produção do fenômeno em questão. A relação entre pauperismo, exploração capital/trabalho, racismo estrutural, violência de Estado, criminalização da população pobre e negra são vetores silenciados pela insistente retórica da “família desestruturada”. É justamente este discurso que as narrativas biográficas descritas a seguir nos ajudam a desconstruir, pois evidenciam o trânsito entre domínios distintos, bem como valores e visões de mundo que se entrecruzam entre a casa e a rua, em um fluxo contínuo de interações, afetividades, reciprocidades, conflitos, aproximações e distanciamentos relacionais.

Continuidades, fraturas e rupturas

Continuidades

Numa tarde fria e cinza de setembro, o pequeno pátio do restaurante Teia Ecológica abrigava cerca de 10 homens aglomerados em círculo. Distraído com as conversas simultâneas, fui surpreendido pelo tom ameaçador de um jovem, que se dirigia a outro sujeito presente entre nós. Joni, garoto de estatura baixa e traços faciais marcantes, esbravejava contra Jorge, um homem ruivo, alto e corpulento, intimando-o para a luta com um semblante de raiva, o corpo levemente curvo, os punhos fechados e rígidos, uma voz ríspida, autoritária, apressada e objetiva. A atmosfera era de iminente agressão física.

Joni, percebendo alguns olhares atentos ao conflito, vindos do interior, chamou Jorge para a calçada. Ao intimá-lo, diz: *“eu posso não entrar mais aqui (na Teia) mas tu estás marcado!”*. Era impossível não notar a disparidade corporal entre eles, pois Jorge era alto e forte, Joni baixo e

magro. Mesmo com uma aparente vantagem física, Jorge tentou conversar e buscar uma razão para o conflito inesperado. Em discussão, os dois caminharam aos poucos para a esquina, já próximo ao Mercado Público, onde Joni finalmente atingiu seu intento. Agredido, Jorge afastou-se e Joni retornou ao coletivo para explicar que, na verdade, estava fazendo justiça para o seu pai biológico, que teria sido agredido por Jorge na noite anterior.

Meses depois, no mesmo local, conheci Isac, um jovem negro, de fala mansa e poucas palavras. Em nossa primeira conversa, Isac reconstituiu sua trajetória intermitente entre a casa e a rua, apontando uma disjunção original ao enfatizar dramaticamente que, quando nasceu, pai e mãe estavam separados. O fato de ter convivido com esta situação indica uma contradição que demonstra que, mesmo sendo possível falar de uma oscilação entre a casa e a rua como constituinte de um modo de vida específico, Isac não aceita deslocamentos entre o pai e a mãe como figuras separadas, pois *“ficar de um lado para outro não dá”*. Embora tenha saído de casa com 15 anos *“para fazer a vida”*, vive atualmente na residência da mãe e de seu companheiro. Segundo ele, a relação com o padrasto só não é mais conflituosa porque consegue trabalhar e ajudar nas despesas domésticas. Porém, Isac frequentava pontos de doação alimentar, de onde levava comida para casa, sempre interagindo com os que na rua viviam mais diretamente. Por diversas vezes em que me inseri em grupos de rua, Isac aparecia para conversar, demonstrando boa relação com os demais. Entre a casa, a rua e as instituições caritativas e assistenciais, Isac mantinha uma rede dispersa de relações, colocando um princípio de desordem como pano de fundo de um universo de circulação: a separação dos pais.

Michel, 21 anos, comunicativo, versátil em suas atividades no universo das ruas, irreverente, era um verdadeiro mestre em estabelecer contatos sociais. Com frequência, realiza coleta de material reciclável e vigilância informal de carros. Por onde exerce tais serviços, estabelece relações e consegue, por intermédio da condescendência das pessoas com

as quais se conecta, garantir alimentação, vestimentas e cobertores. Nesta dinâmica, dorme algumas vezes na rua. Em outras oportunidades, vai para a casa da mãe, onde passa alguns dias com a irmã mais velha, a quem tem muito apreço e afeto.

Outra pessoa que conheci nos pontos de doação foi Rico, um jovem com vinte anos de idade, mas que parecia não ter mais do que dezesseis. Ele também tinha um ótimo relacionamento com os sujeitos que compunham o circuito de ação caritativa na cidade, sempre instigando cuidados e atenção, ainda que transpassasse independência e autossuficiência. A mãe, o padrasto e seus sete irmãos viviam no bairro Dunas, local para onde ia esporadicamente quando desejava afastar-se por um tempo das ruas. Seus irmãos também transitavam pelas ruas, assim como o pai, que frequentava o circuito de doação, mas, segundo Rico, tornou-se evangélico e casou-se com uma “mulher de igreja”, afastando-se da vida nas ruas. Quando nos conhecemos, Rico já circulava pela cidade, pelos pontos de doação e pelos estabelecimentos comerciais onde guardava carros – mais especificamente nos arredores de uma padaria na região central, onde conhecia os proprietários e a maioria dos clientes.

Na trajetória biográfica de Rico, o trânsito entre a casa e a rua é expressivo, com períodos relativamente longos entre uma e outra dimensão. A historicidade de tal circulação foi especificamente desvelada quando Rico, vigiando carros na Rua XV de Novembro, durante uma noite fria de agosto, desabafou comigo sobre o conflito que teve com Rafael, um amigo de infância que crescera com ele no mesmo bairro. Ambos namoraram a mesma menina em períodos aproximados o bastante para que Rafael sentisse ciúmes. O desentendimento entre eles culminou em Rico esquivando-se das oito tentativas de facadas lançadas sobre seu corpo por Rafael. Ao relatar o incidente, Rico afirmava não compreender tamanha ingratidão e insensibilidade do amigo frente às vivências que compartilharam. De fato, Rafael fora informalmente adotado pela mãe de Rico, na época em que era agredido pelo pai. As marcas das agressões no corpo de Rafael foram identificadas pela mãe de Rico

quando os dois ainda eram crianças e brincavam juntos na vizinhança. Sensibilizada, a mulher convidou Rafael para passar um tempo em sua casa, buscando afastá-lo do pai violento que, por sua vez, não apresentou nenhuma resistência ao convite feito ao seu filho. Atualmente, Rafael, que também viveu nas ruas da cidade, passou a residir com outra companheira na periferia. Rico continuou realizando suas atividades na rua e retornando vez ou outra para casa.

Relações familiares semelhantes também foram vivenciadas por Cícero, um homem branco de 27 anos. Ele tocava violão e possuía tatuagens espalhadas pelo corpo – resquícios de um passado em que atuou como tatuador profissional. Um cara muito sociável e prestativo quando se trata de trabalho coletivo. Na maioria das vezes que o vi, demonstrava-se uma pessoa muito envolvida com o trabalho coletivo. No albergue da cidade, local onde pernoitava com frequência, procurava sempre ajudar nos afazeres e na organização da distribuição das refeições noturnas, mantendo uma importante proximidade com os responsáveis pela administração privada do local, o que lhe garantia a permanência na instituição. Entre os parceiros de rua, Cícero sempre foi bem visto, principalmente porque ajudava a todos com o que podia, compartilhando comida, roupas, calçados, alguns itens que conseguia trazer de casa ou que obtinha por intermédio da caridade, além do que era encontrado no lixo. Sempre evitava conflitos e agressões, lançando mão do diálogo apaziguador, embora já tivesse partido para cima de policiais ao presenciar a agressão de um de seus parceiros.

Com um vocabulário quase acadêmico, tendo cursado até o segundo ano do ensino médio, Cícero era um contestador irônico e possuía uma visão crítica sobre as desigualdades sociais e os serviços da ação social religiosa e assistencial existentes na cidade. Sempre defendeu que comida, roupa e oração não mudam a vida de ninguém, sendo necessário ir além e buscar estratégias mais eficazes como oficinas de trabalho e renda. Mas ele também sabia “se virar”, abordando as pessoas na rua, trabalhando na guarda de carros ou recorrendo aos familiares. No perí-

do em que iniciei o trabalho de campo, Cícero transitava pelas ruas há pouco mais de três anos, após interromper o trabalho de tatuador em um estúdio alugado no centro da cidade. Nesse período, casou-se, teve um filho e, em seguida, terminou a relação, vendeu o estúdio e dividiu o dinheiro com a ex-mulher que, por sua vez, mudou-se com o filho para Florianópolis. À época, a mãe, o padrasto e os irmãos residiam na zona norte da cidade. Ela era professora nutricionista e tinha *“um belo sobrado e um carro Vectra na garagem”*. A irmã mais velha de Cícero cursava medicina na Universidade Católica de Pelotas e o *“irmão de nove anos estudava e tinha tudo o que queria”*. Na residência dos familiares, Cícero almoçava com frequência, com acesso à casa sempre que necessitasse. Porém, voltar era sempre um ato dramático, uma vez que ele havia saído de casa definitivamente quando presenciou uma cena de agressão do padrasto contra sua mãe. Cícero contou que, no calor dos acontecimentos, lançou uma barra de ferro maciço contra o padrasto e imediatamente chamou a polícia. Posteriormente, perguntou aos policiais: *“o que vocês fariam se vissem alguém agredindo a própria mãe de vocês?”*. Um tempo depois, por insistência da mãe, Cícero tentou retomar o diálogo com o padrasto, visitando-o no hospital: *“mas não é a mesma coisa... o que ele fez com a minha mãe jamais vou esquecer”*.

Todos sabiam que Cícero enfrentava o vício em substâncias psicoativas. Era algo que ele nunca tentou esconder, manifestando sempre a consciência dos riscos que corria e o desejo de buscar estratégias de interromper o consumo de drogas. Uma de suas opções possíveis foi a internação em clínica de desintoxicação, algo que ele perseguiu obstinadamente até os últimos meses em que realizei da pesquisa de campo. Era perceptível o seu empenho em demonstrar cuidado com a higiene pessoal, com a aparência e em declarar estar longe das drogas – critérios exigidos para o ingresso numa das “casas de restauração”, administrada por um grupo evangélicos pertencentes à Igreja Mover de Deus⁵. No dia

⁵ Os serviços assistenciais e de desintoxicação pela via religiosa, promovidos por membros da Igreja Evangélica Mover de Deus, serão apresentados no próximo capítulo, quando abordarei as instituições que compõem o itinerário relacional dos sujeitos estudados.

em que finalmente foi aceito, Cícero estava aliviado, fumando seu último cigarro antes de almoçar e partir para a zona rural, no distrito de Monte Bonito, onde localizava-se a “casa de restauração” na qual passaria seus próximos nove meses. Sentamos à mesa juntos, em um dos almoços oferecidos aos sábados pelos evangélicos, e Cícero comentou que, antes de partir, pretendia ir ao albergue no intuito de apanhar alguns pertences e despedir-se de seus parceiros. Intrigado, perguntei se ele avisaria a mãe, ao que respondeu decidido: *“De jeito nenhum! Não quero saber! Ela vai acabar sabendo porque se eu ficar mais de um mês sem aparecer em casa, ela vai até o albergue saber notícias minhas”*.

Fraturas

Uma das poucas entrevistas que gravei durante a pesquisa foi realizada com Davi, um jovem negro de 25 anos. Nos conhecemos no *rango da Sete*, região central da cidade, onde ocorria a distribuição de comida todas as segundas-feiras à noite. Por conhecer muitas pessoas na rua, *“desde o que dorme no cordão da calçada ao que dorme na mansão”*, Davi afirmava com convicção que sempre havia um jeito de sobreviver, fosse na guarda de carros, na esmola ou pedindo de casa em casa, *“porque campanha não dá choque”*. Nascido em Pelotas, Davi é o sexto de nove irmãos. Assim como o caso de Isac, descrito anteriormente, Davi também referenciava a separação dos pais, ocorrida quando ele tinha apenas dois meses de vida. Na ocasião, a mãe vendeu o apartamento adquirido na divisão de bens e casou-se novamente, mudando-se para Porto Alegre. Aos 12 anos, Davi abandonou a escola e passou a circular com mais intensidade pelas ruas de Pelotas. Segundo ele, acabou *“perdendo a perspectiva de vida, me larguei de casa, fui morar na rua, achei que era independente e conheci a rua”*. No entanto, o ingresso efetivo nas ruas é explicado pela busca de liberdade: *“vontade própria, assim, de querer me mandar, me governar”*.

Tudo indica que a família se espalhou aos poucos e que Davi foi o único a entrar em contato intenso com a vida das ruas: “*minha mãe e minha irmã mais nova moram em Porto Alegre; tenho duas irmãs em São Paulo; tenho um irmão em Jaguarão; outro em Porto Alegre; um na Cohab II aqui em Pelotas; um em Rio Grande...*”. O pai de Davi residia em Pelotas e mantinha contato esporádico com o filho e com a neta (que estava sob a guarda da avó materna, ex-sogra de Davi), a quem ajudava eventualmente com gêneros alimentícios. Sobre a família e a filha, ele relatou:

Tô sempre sabendo notícia, mandando recado, mandando beijo [para a filha]... sempre tô na volta. Quando pode, meu pai vai lá e leva um leite para minha filha. Quando eu estava na cadeia, quem apoiava mesmo era meu pai. Depois eu arrumei uma mulher e ela ficou me apoiando. Agora, na rua, já ficou diferente: ela tem filho, uma filha, mora com o pai e com a mãe... aí já não é a minha! Eu já me acostumei a ser livre, não tem fronteira para mim: se eu quiser ir para lá, eu vou; se eu quiser ir para cá, eu vou... me acostumei. Para tu ver: eu passo meio ano em casa e tenho que voltar para a rua. Já fui para o meu pai, já fui para a minha mãe lá em Porto Alegre, passei nove meses em Porto Alegre trabalhando e depois fiquei com saudades daqui. O que o meu pai não foi para mim, eu quero ser para a minha filha. Meu pai, eu não tive ele presente. Para tu ver: eu nasci e meu pai já se separou da minha mãe e já tinha irmão mais velho. De vez em quando, me dá um remorso, me corrói no peito... eu gosto um monte da minha mãe e do meu pai, gosto mesmo! Tem dias que eu não tô bem, assim, e fico chateado. Não com eles. Eles sempre quiseram meu bem, eu que me atrapalhei na caminhada (Davi, 14/01/2011).

A narrativa tecida por Davi oscila entre a culpabilidade dos pais e suas próprias escolhas “malsucedidas”, os tropeços na “caminhada”, mas também indica uma busca por liberdade e aventura atrelada à decepção de expectativas sobre a rua. Não suportar muito tempo em casa o insere na dinâmica da circulação entre a casa e a rua, oscilando entre o sentimento, a saudade dos familiares e o *ethos* da liberdade, da vida sem fronteiras, o que não apresenta diferenças acentuadas de um modo de vida anterior que, apesar de sedentário, desenrolou-se num processo dinâmico e vertiginoso de mudanças, separações e incertezas.

Outra situação que reforça a fratura das relações, em meio a continuidade dos laços, é a de Mano Brown, um jovem com quem entrei em contato já nos últimos dois meses da pesquisa. Não muito afeito a conversações, Mano Brown era sério, compenetrado, calmo e transpassava certa melancolia no olhar e nos gestos vagarosos com os quais se expressava. Na rua, todos pareciam apreciar a sua companhia. Com frequência, ele pernoitava na casa de passagem da prefeitura e no albergue, embora pretendesse adquirir uma casa pré-fabricada, por intermédio da secretaria de habitação. Quando falava da mãe e dos irmãos, expressava uma mistura de saudades e mágoa. Sentia-se excluído no universo familiar, principalmente quando a mãe começou a tratá-lo de forma diferente, favorecendo os outros irmãos e chamando-o de “vagabundo”. Cansado dessa situação, Mano Brown afirmava que a sua família de verdade era comporta por seus parceiros de rua, ainda que, esporadicamente, voltasse para casa para ver a família, optando, nestas ocasiões, por dormir nos fundos da casa, ao relento, sob alguns cobertores, para evitar conflitos com os familiares.

O cruzamento entre a fraturas e continuidades relacionais também foram relatos por Wiliam, um jovem negro que conheci quando ainda realizava pesquisa de campo para o TCC. Comunicativo e sociável, Wiliam foi extremamente importante para o meu ingresso no universo das ruas para além do circuito de doação, apresentando-me para alguns sujeitos e, sempre que possível, respaldando positivamente minha presença e meu trabalho, muitas vezes tomados como suspeitos entre alguns garotos, nas situações em que eu era confundido, por exemplo, com um policial.

Wiliam vivia com a mãe, o irmão e o padrasto na periferia de Pelotas. Teve sucessivas idas e vindas entre a casa e a rua. Trabalhava como guardador de carros nas proximidades da faculdade de Direito. Em 2009, porém, teve desentendimentos com o irmão, o que o fez voltar para as ruas em dezembro daquele ano. Em 2010, passou a morar com a família de um amigo no bairro Fragata, onde ajudava nas despesas da casa e

trabalhava como servente de pedreiro, em parceria com seu anfitrião. Com a família que o acolheu e com outros amigos que estavam em situação de rua, Wiliam passou o Natal. Contudo, uma convidada muito especial não apareceu nos festejos daquela noite: a sua mãe. Para agradá-la, Will comprou comida e presentes, tomou banho e vestiu roupas novas. Decepcionado, teve de ser consolado pelos amigos.

Caio, 29 anos, negro, também apresentava uma dinâmica relacional semelhante. Freqüentador assíduo dos pontos de doação alimentar, dormia, por vezes, no albergue e passava as tardes no parque D.A.Z. Em uma destas tardes, Caio confessou estar feliz por dormir em casa novamente, embora tivesse problemas com as regras e horários impostos pela mãe e com a exigência em dar satisfação de tudo o que fizesse. Nesta mesma ocasião, Caio relatou uma situação irreverente, porém muito significativa. Certa vez, em casa, teve que apartar uma briga entre as irmãs, que discutiam porque uma delas havia sido agredida pelo marido. Em meio à confusão, Caio segurou uma das irmãs pelos ombros e disse: *“se eu souber que ele te bateu, eu vou para cima de vocês dois”*. Ao finalizar o relato, ainda advertiu: *“ninguém ofende minha família, é todo mundo unido e mora no mesmo pátio”*.

Uma narrativa sobre uma trajetória marcadamente institucional foi tecida por Eliseu, jovem de 25 anos, negro. Com uma fala mansa, Eliseu, que cursou até a sétima série, era muito comunicativo e seus objetos de conversação prediletos eram o passado, a família, os tempos no orfanato, as músicas e livros preferidos e os desenhos que carregava consigo numa pasta preta, feitos com capricho e talento, expressando geralmente figuras infantis tristes com proeminentes lágrimas nos olhos. Ao caminhar com ele pela cidade, era fácil perceber que ele conhecia muitas pessoas, tanto as que viviam nas ruas como as pertencentes à juventude classe média. Em nossas longas conversas, Eliseu sempre afirmava que tivera uma “infância feliz” somente até os quatro anos de idade, quando os pais perderam a sua guarda e a de seus irmãos, por tráfico de drogas e prostituição. Desde então, ingressaram em um orfanato, onde permaneceram

até a maioridade. Posteriormente, o irmão mais velho de Eliseu ingressou no quartel, onde ficou por cinco anos e, no mesmo período, Eliseu teve uma filha, mas sua companheira faleceu alguns anos após o nascimento da menina.

Em junho de 2011, quando nos conhecemos no parque D.A.Z., Eliseu residia no bairro Simões Lopes com o irmão mais velho, recém egresso do quartel. Nesse período, saía durante o dia para interagir com os parceiros de rua, frequentava alguns pontos de assistência – onde vendia alguns doces aos funcionários, feitos pelo irmão – e voltava para casa à noite. No final do mesmo mês, eu e Eliseu conversávamos em um dos bancos do parque D.A.Z., quando fomos interrompidos por assovios distantes, vindos da calçada. Eliseu rapidamente levantou-se: “é meu pai”, disse ele, e foi ao encontro daquele homem que também se aproximava de nós. Permaneci sentado. Eles conversaram por alguns instantes e, em seguida, Eliseu fez questão de nos apresentar. Imediatamente, aquele homem que eu acabara de conhecer começou a exigir de Eliseu a movimentação de documentos para dar início ao ingresso em uma clínica de recuperação terapêutica. Eu e Eliseu permanecemos sentados, ouvindo as recomendações incisivas e incessantes do pai, que enfatizava o quanto queria ajudar Eliseu, advertindo, porém, que para transformar a realidade, era preciso ter disciplina nas orações e no trabalho. Da família, ao orfanato. Do orfanato aos cuidados e advertências do próprio pai no contexto das ruas.

Rupturas

Quando ainda realizava pesquisas somente nos pontos de doação alimentar, conheci Dulce e Pedro, em fevereiro de 2009. Pedro, um homem negro de 30 anos, estava desempregado e preocupado com a criação dos dois filhos que tivera com Dulce, sua companheira de 27 anos, que contou ter saído de casa para escapar das agressões do pai alcoólatra, sofridas também pela mãe. Viveu por algum tempo nas ruas

do município de Rio Grande, onde nasceu. Em Pelotas, passou a integrar um grupo de garotos, entre os quais estavam Davi e Wiliam, citados anteriormente. Com o grupo, Dulce garantia o mínimo de proteção nas ruas. Porém, embora os rapazes a respeitassem, frequentemente diziam que a rua não era para ela e que, por isso, deveria buscar ajuda em alguma instituição. Refletindo sobre estes episódios, Dulce admitia preferir o “perigo da rua” ao “perigo de casa”, pois *“na rua se tem companheiros e é muito difícil alguém te agredir por nada...”*. Posteriormente, Dulce e Pedro passaram a morar juntos no bairro Fátima, mas como viviam sem energia elétrica, os dois filhos moravam com a avó materna. Para garantir o sustento, Pedro cuidava carros e Dulce pedia comida “de porta em porta”.

Outro casal que conheci era formado por pessoas mais velhas, em um universo majoritariamente jovem e masculino. Maria e Paulo, ambos com 50 anos, conheceram-se no parque D.A.Z. Ela nasceu em Fortaleza, Ceará, onde completou o segundo grau e quase concluiu licenciatura em Pedagogia, atuando, também, como funcionária pública do estado. Aos 29 anos, saiu de casa devido aos conflitos com o irmão, *“que disse para mãe para escolher entre eu ou ele”*. Apesar dos conflitos familiares, ninguém imaginava que Maria largaria o emprego para viver nas ruas. De cidade em cidade, de albergue em albergue, ela afirmava ter vivido mais de 20 anos de sua vida, o que lhe garantia declarar que conhecia *“o melhor e o pior albergue do país; a melhor e a pior assistente social”*.

Sempre atenta às movimentações político-institucionais locais e nacionais, Maria com frequência questionava os guardas municipais e agentes institucionais da assistência social, exigindo o cumprimento de direitos e deveres a favor da população em situação de rua. Com um passe livre em mãos⁶, adquirido em função de um problema na perna esquerda, viajava com frequência a Brasília e Belo Horizonte, para con-

⁶ Benefício concedido pelo Ministério dos Transportes, que permite aos portadores de deficiência, com carência comprovada, viajar gratuitamente para todo o país.

versar com autoridades políticas e participar de seminários⁷. Não suportava injustiças e sempre aconselhava as pessoas mais jovens a reivindicar seus direitos. Na rua, era conhecida como “a tia”: conselheira, atenciosa e protetora. Quando a conheci, ela pernoitava no albergue, onde permaneceu por dois meses até iniciar a relação com Paulo, com quem já tivera contato em sua primeira estadia em Pelotas, dez anos atrás.

Paulo, companheiro de Maria, era natural de Pelotas. Estudou até a sexta série e serviu ao quartel. Seus pais faleceram na década de 1990. Em seguida, a mulher o deixou e mudou-se com a filha para Porto Alegre. O término do relacionamento o afetou tanto que acabou vendendo a própria casa. De 2000 a 2008, trabalhou cuidando de idosos, com os quais morava. Mas, ao que tudo indica, Paulo já circulava pelas ruas na década de 1990, pois outros interlocutores em situação de rua afirmavam conhecer Paulo desde que eram menores. Quando conheci Paulo, ele passava o dia no parque D.A.Z., interagindo com os mais jovens. Sempre foi um homem tranquilo, de poucas palavras e com tendência ao isolamento, embora muito respeitado e requisitado por seus companheiros. Dormia nas ruas e também na casa de passagem, onde conseguia trocar suas roupas, tomar banho e alimentar-se.

Quando Maria retornou a Pelotas, passou a dormir no albergue e frequentar o parque D.A.Z., onde reaproximou-se de Paulo. Em menos de um mês, já os percebia isolados, em bancos mais afastados. Em pouco tempo, já andavam de mãos dadas pelo parque. Paulo passou a juntar garrafas de plástico para que Maria entregasse aos funcionários do albergue – condição que passou a ser imposta pela instituição aos seus albergados. Algum tempo depois, Paulo parou de beber por insistência de Maria, sempre preocupada com a hepatite diagnosticada em seu companheiro e com as grandes feridas e manchas em suas pernas, decorrentes de complicações por varizes. Com a concessão de sua aposentadoria em 2011, Maria conseguiu alugar uma casa na zona norte da cidade. Em

⁷ Em maio de 2011, por exemplo, Maria participou do “Ciclo de Debates: Políticas Sociais para a População em Situação de Rua do Distrito Federal”.

seguida, Paulo confeccionou um cartão de crédito para garantir a alimentação do casal. Não demoraram muito para mobiliar a casa, contando com a ajuda dos fiéis da Igreja Mover de Deus. Mesmo com endereço fixo, o casal jamais parou de frequentar os pontos de doação alimentar, reduzindo apenas a frequência no parque D.A.Z., por onde passavam ao final do dia para conversar com os amigos.

Por fim, apresento a última figura feminina que conheci nas ruas. Trata-se de Helena, uma mulher negra de 32 anos de idade. Em sua narrativa biográfica, afirmava ter sido criada por três famílias diferentes. Com a mãe biológica, permaneceu apenas durante os primeiros três meses de vida, quando passou a viver com a tia materna até completar três anos de idade. Também relata ter vivido, por pouco tempo, com uma “família branca”, que a devolveu à mãe biológica. Em seguida, Helena foi doada a uma nova família, com a qual permaneceu até os quatorze anos de idade. Com os novos familiares, ela aprendeu “*a ter educação e etiqueta, pois eram advogados e tinham classe*”. Porém, lamentava Helena, vivia como uma “boneca de porcelana”, encerrada em casa e protegida do mundo. Sua experiência nas ruas teria começado com uma situação muito específica de contato entre a mãe biológica e a família de criação. Helena explicou que, quando ela estava prestes a completar quatorze anos, a mãe adotiva convidou a mãe biológica para um almoço. Contrariada, Helena participou da reunião familiar, mas quando estavam sentados à mesa, puxou a toalha, quebrou toda a louça, levantou-se e, antes de sair para as ruas, disse: “*com essa cadela eu não sento à mesa*”, referindo-se à mãe biológica.

Nas ruas, Helena passou a viver em companhia de um grupo de garotos, que, segundo ela, lhe ensinou a “viver nas ruas”. Aos dezenove anos, engravidou pela primeira vez. Ao todo, teve cinco filhos, mas três faleceram ainda bebês. Com as outras duas filhas e o marido, Helena viveu até descobrir que o companheiro era usuário de crack, o que a fez vender a casa. Quando nos conhecemos, as filhas viviam com a tia materna desde que Helena voltara a viver nas ruas, há seis anos. Neste

universo, ela não tolerava os diferentes abusos perpetrados por homens em situação de rua, intimando-os com ameaças e protegendo-se com uma pequena navalha que trazia escondida na dobra das roupas. Em suas memórias e também nos planos para o futuro, suas filhas apareciam o tempo todo. Quanto à mãe biológica, manifestava o desejo em ajuda-la e, ao mesmo tempo, a dificuldade em perdoar o abandono.

A sistematização dos casos apresentados aqui, potencializa a compreensão sobre a multiplicidade e diversidade das relações familiares vivenciadas pelos interlocutores. Com isso em vista, embora tal sistematização agrupe os sujeitos de acordo com as situações familiares em que há maior evidência de continuidade, fratura ou ruptura relacional, temos em mente que o processo é extremamente complexo, múltiplo e dinâmico, considerando que o agregado de explicações apresentado pelos interlocutores, articulado à breve trajetória que antecede a apreensão acentuada de um saber viver nas ruas, exhibe um panorama em que à família é atribuído o cerne de conflitos, fraturas e permanências relacionais. Deste modo, o conjunto de experiências aqui reunidas evidencia a continuidade dos vínculos, dinamizada na circulação entre casa, rua e instituições, em uma fluidez de domínios cujas fronteiras são inconstantes e incertas.

Ao longo da pesquisa, raras foram as compreensões que invocassem o desemprego ou as desigualdades raciais e sociais unicamente como fator fundamental ao ingresso nas ruas. No entanto, trabalhar com carteira assinada ou aposentar-se eram projetos que se colocavam no sentido de constituir ou ajudar a família, como se uma relativa estabilidade material concedida pelo mundo do trabalho não fizesse sentido se os esforços não se direcionassem ao benefício dos familiares. Isso parece explicar-se pelo valor conferido à família e ao universo sociofamiliar na explicitação de sentido para a entrada ao mundo das ruas, mesmo nas

situações em que os familiares não passam de lembranças sólidas, ancoradas em um passado quase mítico, a ser evocado quando o mundo social demanda destas pessoas que expliquem suas próprias condições. Mas esse olhar externo que projeta o abandono e a solidão sobre os que vivem na rua, não é gratuito: ele revela a predominância da família como um valor na sociedade brasileira, onde identidades e pertencimentos no âmbito sociofamiliar predominam sobre as garantias no âmbito do trabalho e da cidadania (ESCOREL, 2000).

Portanto, as observações em campo e o mosaico biográfico apresentado neste capítulo abrem caminhos para a derrocada da tão proclamada desvinculação entre pessoas em situação de rua e seus familiares, o que vem respaldando retóricas sobre a “família desestruturada” – explicação proliferada tanto entre os formuladores e executores de políticas públicas, quanto entre os teóricos dedicados à reflexão sobre essa realidade. As experiências etnográficas exibem toda a sua força ao colocarem em xeque a existência de uma ruptura entre a casa e a rua, haja vista as potencialidades fluídicas e relacionais que estas dimensões exibem, revelando que a retórica da falta e do abandono pode ser uma resposta estratégica e discursiva preparada para os que professam tal cisão relacional com convicção. Vejamos, no próximo capítulo, como estes discursos são úteis para a construção de territórios relacionais na cidade.

A cidade subvertida

Em continuidade às reflexões sobre os diferentes vínculos que compõem o campo relacional de homens e mulheres em situação de rua, a partir de agora nos deteremos especificamente nas relações sociais tecidas no espaço público urbano. Atentaremos para os diferentes itinerários que circunscrevem relativamente os deslocamentos realizados pelos interlocutores, assim como as relações e negociações estabelecidas com distintos agentes que conformam e participam da definição de fronteiras simbólicas e espaciais.

Em um primeiro momento, as reflexões incidirão sobre os embates existentes entre uma noção estática e normativa de cidade e as práticas que desafiam a funcionalidade e os significados do espaço urbano (FRANGELLA, 1996) para, em seguida, adentrarmos o universo das relações estabelecidas por homens e mulheres em situação de rua na cidade de Pelotas. Etnograficamente, conheceremos o itinerário urbano onde há maior visibilidade da população em situação de rua, descrevendo os cenários e os atores que compõem o itinerário. Em seguida, atentaremos para os lugares públicos de sociabilidades, conflitos e negociações, assim como os espaços privados destinados a atender estas pessoas pela ótica da caridade religiosa. Também figuram como lócus analítico os usos dos corpos e a negociação dos espaços a partir da manipulação de valores e moralidades, imprescindíveis à constituição de vínculos e à obtenção de recursos. Não ficam de fora, também, as relações de personalidade tecidas a partir das práticas que envolvem a vigilância informal de veículos – a

guarda de carros – destacando os vínculos estabelecidos, os usos do espaço e a gestão de ilegalidades. A partir deste deslocamento pela cidade, entre espaços e relações múltiplas, identificaremos um circuito de demarcado por vínculos: um território submerso de circulação espacial, social e afetiva.

O espaço urbano para além de sua funcionalidade geométrica

Os centros urbanos brasileiros, a despeito das particularidades históricas, assumem um panorama similar, na medida em que são transformados e utilizados a partir de referências à funcionalidade (FRANGELLA, 2009). A eficiência dos comércios, dos serviços, da segurança dos pedestres que compram e vendem produtos, as propagandas, as ofertas, os anúncios estão articulados numa lógica de maior rapidez e facilidade no plano ideal das trocas simétricas. Neste contexto, a rua, especificamente no que se refere ao imaginário ameaçador que se opõe ao universo doméstico e sedentário (MAGNI, 2006), reforça a circulação, o meio da passagem, do trânsito de cidadãos no cumprimento de suas funções diárias. Mesmo os locais de lazer apresentam suas arquiteturas a partir da transitoriedade.

Tal panorama não se distancia em nada do próprio conceito de cidade, elaborado por Michel de Certeau (2002). Para ele, a transitoriedade e a funcionalidade delimitam a cidade por uma tríplice operação: (1) a produção de um espaço próprio, racionalizado e liso; (2) o estabelecimento de um sistema sincrônico que reprime as resistências desafiadoras das estratégias científicas unívocas e (3) a concepção da cidade como um sujeito universal e anônimo que permite conceber o espaço a partir de propriedades estáveis, isoláveis e articuladas. Uma cidade assim concebida funda-se na potência política de um “marco totalizador” que, mesmo ao projetar a cidade no plano das ideias, justifica ações repressivas e ordenadoras que se legitimam no embate entre instituições normativas e as manifestações que escapam por entre os dedos da ordem.

São precisamente estas manifestações que remetem a uma cidade dinamizada, composta por outras espacialidades (antropológicas, poéticas, míticas) e outras formas de mobilidade (inventivas, opacas, cegas). Elas vivem numa tensão espacial e apresentam-se como manifestações estranhas ao espaço geométrico, aquele planejado por arquitetos e urbanistas no plano teórico da “cidade-panorama”, da cidade abstrata, vista de cima por uma visão totalizadora, vítima da cegueira urbana que desconhece as múltiplas teias relacionais tecidas em itinerários particulares (DE CERTEAU, 2002).

Assim, para além da ordem comercial que orienta a conquista do espaço a partir da circulação, os elementos que compõem uma ordem subversiva com práticas não previstas pelo Estado expressam a tensão dos lugares na cidade. A multiplicidade de sujeitos e atividades que se cruzam apresenta práticas localizadas para além do imperativo da circulação. Trata-se de atividades não contidas, não planejadas, como a dos camelôs que se espalham pela cidade; a dos vendedores ambulantes de todos os tipos; a dos artistas de rua; dos traficantes; das prostitutas, dos michês, dos guardadores de carros, das pessoas em portas de restaurantes solicitando a partilha de moedas, comida e interação. Sujeitos e atividades que, a despeito de suas presenças históricas, marcantes e cotidianas, permanecem nos interstícios, nas sombras, na penumbra entre os bicos de luz, tolerados sob a condição de ameaça constante da intervenção estatal. Não por acaso, De Certeau afirma que...

A linguagem do poder se “urbaniza”, mas a cidade se vê entregue a movimentos contraditórios que se compensam e se combinam fora do poder panóptico. A Cidade se torna o tema dominante dos legendários políticos, mas não é mais um campo de operações programadas e controladas. Sob os discursos que a ideologizam, proliferam as astúcias e as combinações de poderes sem identidade legível, sem tomadas apreensíveis, sem transparência racional – impossíveis de gerir (DE CERTEAU, 2002: 174).

Ocultadas pela cidade-panorama, as maneiras específicas de tecer a teia urbana problematizam o nomadismo no contexto citadino. O desejo

de errância impõe-se de maneira antitética e complementar ao próprio Estado moderno. É o que advoga Michel Maffesoli (2001), ao elucidar o fato de que desde o momento em que alguns homens dirigem e organizam a vida social no lugar de seus diversos protagonistas, estes tornam-se algo estranho contra o qual é necessário empreender projetos de controle coletivo. É nesse contexto que, a partir da modernidade, “fixar significa a possibilidade de dominar” (MAFFESOLI, 2001: 24).

A positividade do nomadismo está colocada para o autor na medida em que emerge contra o compromisso de residência, estruturando uma relação de novo tipo com o outro, menos ofensiva, um tanto lúdica, trágica, mas que repousa na impermanência das coisas e dos seres, incitando a ver na errância um valor social prenhe de criatividade.

As maneiras de ser e de pensar que poderiam ser qualificadas de confusas, flutuantes, decompostas ou simplesmente aventurezas, são, em nossos dias, amplamente vividas por uma série considerável de marginalidades, tendendo a tornar-se o centro da sociabilidade em curso de elaboração. Nesse sentido é que a errância, em relação aos valores burgueses estabelecidos, pode ser um penhor de criatividade para aquilo que concerne à pós-modernidade (MAFFESOLI, 2001 p.62).

Mas se a positividade da errância, nos termos de Maffesoli, está no vetor de socialização eficaz que a configura, bem como nas rupturas que provoca contra os poderes disciplinadores que buscam tudo fixar, nomear e vigiar, o autor também adverte que estas rupturas são dolorosas, pois assentam-se num atrito violento contra valores sedentários extremamente enraizados na herança cultural do ocidente. Isso fica evidente quando nos reportamos ao contexto social brasileiro, no qual o enraizamento de imaginários depreciativos, que evocam termos como “vagabundagem” e “perigosos da rua”, reitera um sistema classificatório em que “casa” e “rua” constituem, nos termos de Roberto DaMatta (1985) esferas de significação social com visões de mundo particulares que moralizam comportamentos diferenciados. O universo privado, a casa, distingue-se pelo maior controle das relações sociais que possui, o

que implica menor distância social e maior intimidade. Paradoxalmente, a rua implica em certa ausência de domínio e um afastamento, caracterizando-se por um espaço de castigo, luta e trabalho.

Pensar o nomadismo em tal contexto taxonômico nos leva a relativizar uma positividade exacerbada como aquela manifesta por Maffesoli. Estamos falando de um sistema cultural brasileiro em que o perigo, a desgraça, o drama, o crime, a violência, a solidão e o anonimato estão associados ao universo das ruas, mas também a determinados corpos historicamente marcados por indexações sociais e raciais, condenados pelos “poderosos da história” a viverem como despossuídos de humanidade e racionalidade. Como sabemos, tudo isso foi respaldado por teorias racialistas que atravessaram os séculos XIX e XX, invadiram o campo das práticas policiais, médicas e jurídicas e criminalizaram a “mendicância”, a “vadiagem” e, conseqüentemente, a presença de vidas pobres e negras no espaço público (LEMÕES, 2017; 2018).

Frente a essa lógica classificatória, muito bem articulada às contingências do mundo colonial e imperial, as pessoas em situação de rua têm de se desdobrar nas negociações de fronteiras simbólicas no espaço público, lugar onde o estabelecimento de redes relacionais é fundamental na edificação de pontos de apoio. Portanto, se a rua é universo complexo e incerto, ela é também possibilidade de relações sociais múltiplas, algumas solidamente firmadas, outras efêmeras, mas que permitem o mínimo de trocas simbólicas e estruturam um itinerário pontuado por um sem número de pontos de ajuda e apoio de cidadãos anônimos, grupos religiosos, residências de familiares, amigos e instituições assistenciais de caráter público e privado. Com estes, estabelece-se relações não diretamente percebidas, tecidas na regularidade de lugares, atividades, trocas e afetos. Constantemente reprimidas pelo projeto urbano “limpador” da cidade, estas malhas relacionais circunscrevem deslocamentos urbanos e permitem à população em situação de rua construir uma cidade dentro da cidade.

Assim, o errante pode ser solitário, mas não é isolado, e isso porque participa, realmente, imaginária ou virtualmente, de uma comunidade vasta e informal que, não tendo obrigatoriamente duração longa, nem por isso é menos sólida, pelo fato de ultrapassar os indivíduos particulares e unir a essência de um ser-conjunto fundado sobre os mitos, os arquétipos. E renascendo nas pequenas comunidades pontuais, nas quais se dá, com mais intensidade por se sentirem elas passageiras, a circulação dos sentimentos e das emoções de que nunca se proclamará suficientemente o papel que desempenham na estruturação social (MAFFESOLI, 2001, p.71).

Deste modo, cruzam-se as redes, cruzam-se os valores. Se o trânsito entre dimensões sociais estrutura uma sociabilidade itinerante, a articulação de preceitos morais, pertencentes aos diferentes domínios de circulação, exhibe-se na conflitualidade relacional entre valores “de casa” e valores “de rua”: por um lado, exaltam-se a liberdade e a aventura que permeiam a vida nas ruas; por outro, expressam-se desejos e memórias da casa, da família, do trabalho. O domínio destes valores acaba por tornar-se, na rua, uma valiosa ferramenta relacional, na medida em que é preciso negociar com distintos agentes. Estes acordos envolvem, na maioria das vezes, demonstração de adesão aos parâmetros hegemônicos socialmente estimados.

Portanto, se há uma força autoritária que os obriga a circular – em um impotente esforço em apagá-los da paisagem urbana – tal força sedimenta um nomadismo forçado, ou seja, uma circulação autoritária através da qual é necessário esconder-se ou buscar estratégias negociáveis que permitam uma permanência espacial menos “ofensiva”. Por outro lado – e em decorrência disso – um nomadismo circunscrito e voluntário edifica-se: é aquele marcado pelos pontos focais de ajuda, apoio e sociabilidade, erigidos por diferentes agentes sociais abertos à relação e proximidade. Neste contexto, aviolência real e simbólica praticada pela “cultura da evitação” (SILVA & MILITO, 1995) produz uma disposição mais tática e criativa na medida em que exige dos “evitados” uma prontidão permanente em negociar, contradizer e modular seus atos e discursos de acordo com diferentes situações e personagens.

Na construção deste circuito relacional, a negação pública da via ilegal, ou seja, o discurso da adesão aos valores que estruturam os universos de significação dos doadores, revelam criativos processos de incorporação e mimetização das representações sociais, como busco evidenciar a seguir. Longe de objetivar a autopreservação, tais processos atuam como motor das trocas interativas. Trata-se de uma simbiose entre a luta pela sobrevivência e interação simbólica, operacionalizada por Gregori (2000) na noção êmica de viração, especificamente para o caso de seu estudo sobre meninos em situação de rua em São Paulo. Nas palavras da autora:

Viração é um termo empregado coloquialmente para designar o ato de conquistar recursos para a sobrevivência. Mais usualmente é referido às atividades informais de trabalhar, dar um jeito, driblar o desemprego, etc. Os meninos de rua se viram, o que significa, em muitos casos, se tornarem pedintes ou ladrões ou prostitutas ou “biscateiros” ou, ainda, se comportarem como menores carentes nos escritórios de assistência social. Para eles, a viração contém em si algo mais do que a mera sobrevivência, embora seja seu instrumento. Há uma tentativa de manipular recursos simbólicos e “identificatórios” para **dialogar, comunicar** e se **posicionar**, o que implica a adoção de várias posições de forma não excludente: comportar-se como “trombadinha”, como “avião” (passador de drogas), como “menor carente”, como “sobrevivente”, como adulto e como criança. Nesse sentido, é uma noção que sugere, mais do que o movimento – que é dinâmico e constante –, uma **comunicação persistente** e permanente com a cidade e seus vários personagens. [...] Assim, a viração na rua não se vincula apenas à aquisição de bens para a sobrevivência imediata, ela pode fornecer, sobretudo, relações e interações entre parceiros (GREGORI, 2000, p. 31, grifo meu).

Pensar estes usos e apropriações das imagens externamente construídas enquanto um processo comunicativo com a cidade permite refutar uma perspectiva de simulação ou falsidade, no sentido de que a população de rua valer-se-ia da mentira e do disfarce no objetivo único de angariar bens materiais. O que está em jogo, na viração, é o conhecimento de uma ampla rede de significados e valores múltiplos e ambíguos, esparramada pela cidade, cujos padrões de interação sugerem

uma negociação da realidade, ajustando-se à comunicação mínima para que reciprocidades possam emergir. É aqui que o imperativo de “conhecer a cidade” revela seu sentido primordial e poderoso. Neste contexto o poder da viração está justamente na elaboração de um conhecimento que implica a demarcação simbólica de lugares a partir dos vínculos que tecem as malhas relacionais. São estas malhas que configuram territórios, circunscrevem movimentos e, ao mesmo tempo, concedem visibilidades. Os deslocamentos, assim, são marcados pelos pontos aos quais os sujeitos em situação de rua ancoram-se, pontos estes que indicam suas presenças contínuas e persistentes no espaço urbano e os processos de alteridade decorrentes destas presenças. Vejamos, agora, como estes vínculos, negociações e apropriações são dinamizados por pessoas de carne e osso.

A cidade viva e seus espaços de visibilidade

É na região central de Pelotas que podemos identificar com maior intensidade as dinâmicas de apropriação dos segmentos que dão vida ao espaço público. A Avenida Bento Gonçalves (a Bento), especificamente, é uma das principais artérias urbanas e, por isso, sua extensão é elucidativa das múltiplas relações que lhe dinamizam. Numa de suas extremidades territoriais, temos acesso à rodoviária, por excelência o lugar de passagem e circulação. No outro extremo, encontramos o *Mcdonalds* e o Hipermercado BIG, arquétipos dos valores imperialistas e consumistas. Próximo a estes pontos, o 4º Batalhão de Policiamento Militar ostenta os imperativos da ordem e da segurança pública. Por toda a extensão da Bento, *trailers* de lanches compõem uma paisagem expressiva ao longo do canteiro central, juntamente com as calçadas paralelas, por onde se multiplicam postos de gasolina, restaurantes, bancos e festas noturnas. Nas esquinas e semáforos, meninos e meninas empenham-se em atividades de malabarista. Guardadores de carros atuam por todos os lados.

As noites de sextas-feiras são especialmente tumultuadas na Bento. Mesas e cadeiras lotadas, garçons circulando entre clientes e balcões, carros e motocicletas ensurdecedoras compõem um cenário turbulento. Um vaivém de adolescentes em grupo, casais de namorados em seus veículos a contemplar o movimento, homens e mulheres em busca de diversão, companhia e aventura. Músicas, bebidas, ronco de motores, olhares furtivos e convidativos. Gestos suspeitos e instigantes sugerem um comércio quase imperceptível de drogas ilícitas conduzido por veículos discretos ou ancorado em alguns estabelecimentos comerciais. Nada é explícito. A discrição é gerida em uma comunicação rápida e camuflada, numa transação movida pela dissimulação de desejos transgressivos. Veículos entram e saem de estacionamentos, amparados pelos serviços de guardadores de carros. Catadores de material reciclável confundem-se entre os carros com suas carrocinhas ou lançam seus corpos para dentro de grandes reservatórios de lixo. Outros corpos também jazem sob as marquises do estádio Boca do Lobo, esticados sobre papelões ou velhos colchões, buscando um descanso em meio à intensa movimentação noturna.

Na composição deste cenário, o parque Dom Antônio Zátera (o DAZ) é delimitado ao sul pela Bento, à oeste pela Rua Andrade Neves e à leste pela Rua Padre Anchieta. No seio do movimento intenso e do barulho estonteante dos carros, o parque DAZ parece funcionar, para certas pessoas, como um isolamento ilusório do caos existente ao redor. É possível encontrar ali alguma tranquilidade em meio à natureza controlada, o que possibilita, também, identificar distintos grupos que frequentam o local com maior assiduidade: jovens de classe média que usam a pista de *skate*, casais de namorados, famílias e crianças a brincar no pequeno parque de diversões. Mas o DAZ também se singulariza por ser um importante foco de sociabilidade entre pessoas em situação de rua e outros segmentos sociais com os quais interagem naquele cenário.

Assim, na morfologia urbana, a Bento figura como marco divisor entre a zona sul e a zona norte da cidade. A primeira contempla o comér-

cio tradicional, o calçadão comercial com áreas exclusivas para pedestres, grande fluxo de transporte coletivo, prédios altos e concentração maior de estabelecimentos de trabalho e consumo. Um pouco mais afastada do centro comercial, a uma quadra da Bento, a catedral São Francisco de Paula exhibe sua imponência, majorada por um largo frontal e ladeada por uma das escolas particulares mais renomadas e tradicionais da cidade, o Colégio Gonzaga. Ainda no entorno deste largo, o Centro Espírita Jesus encerra um verdadeiro triângulo educacional-religioso. É neste conglomerado espacial que pessoas em situação de rua atuam como guardadores de carros, valendo-se dos preceitos de caridade que subjazem às instituições ali lotadas, conquistando clientes ou cultivando uma clientela já estabelecida que garante uma quantia considerável de recursos por seus serviços de vigilância.

Afastando-se da Bento, em direção ao calçadão comercial, acessamos o centro histórico, com edificações reconhecidas como patrimônio arquitetônico, dispostas principalmente ao redor da histórica Praça Coronel Pedro Osório. A guarda municipal atua nestas áreas de tombamento arquitetônico – assim como a brigada militar no centro comercial –, lugares onde a presença de pessoas em situação de rua é marcadamente controlada, hostilizada e impelida ao deslocamento, na maioria das vezes em direção à Bento, o que sugere uma ordenação do espaço a partir de tipos sociais e raciais. Mas é nesta zona patrimonial onde também se espalham as possibilidades de recursos alimentares como restaurantes e grupos de doação alimentar, de caráter religioso, que atuam em dias diferenciados na região central. Por estes lugares, a concentração, em dias específicos da semana, de homens e mulheres em situação de rua, além de famílias vindas de bairros periféricos, parece potencializar ações mais enérgicas das forças da ordem municipal.

A zona norte, por sua vez, está consolidada como área residencial, com ruas e calçadas largas, com extensões residenciais cercadas por grades elevadas e cercas elétricas. Nas primeiras ruas desta região, paralelas à Bento, como as Ruas Dr. Amarante, Padre Felício e Antônio dos Anjos,

localizam-se hospitais públicos e privados, além do antigo Asilo de Mendigos, fundado no final do século XIX, hoje uma casa para idosos. Na Rua Padre Felício, localiza-se o Albergue Pelotense, instituição privada muito frequentada pelos interlocutores da pesquisa, assim como a Igreja Evangélica Mover de Deus, situada à Rua Professor Araújo, para onde se desloca boa parte da população em situação de rua aos sábados pela manhã.

Zona sul e zona norte, cujas especificidades foram aqui apresentadas, têm a Bento como ponto de contato e limite, não só administrativo, mas também em termos de distribuição e organização de recursos à disposição da população em situação de rua. Este caráter de mediação territorial representado pela Bento evidencia as múltiplas possibilidades de relação e negociação de recursos nestas áreas descritas. Essa breve topografia já desvela o centro urbano em suas diversas apropriações. A congregação de estabelecimentos comerciais importantes, os lugares previstos para o lazer e para a circulação são implodidos por práticas criativas e imprevisíveis. O fluxo de pessoas em trânsito ou ancoradas em determinados circuitos convive diretamente com sujeitos que fazem do espaço descrito seu cotidiano de vida, contrapondo-se, assim, ao discurso totalizador da cidade universal, fruto do planejamento urbanístico (De Certeau 2002).

Em suma, veremos que o meio urbano se torna espaço de acordos e consentimentos impositivos, definindo-se principalmente pela movimentação de fronteiras (NEVES, 1999), em que novos significados engendram processos de constantes reterritorializações. A renovação de limites obedece ao entendimento dos princípios hierarquizados e das regras de convivência em universos de tensão social. Neste contexto, Arantes (1994) assinala a construção cotidiana de fronteiras simbólicas que ordenam categorias e grupos sociais, separando-os, aproximando-os, nivelando-os ou hierarquizando-os. E os lugares sociais assim construídos entrecruzam-se de modo a formar “contextos” ou “ambientes” onde modalidades contraditórias superpõem-se e configuram zonas de contato

(Arantes, 1994) que, apesar de hierarquizadas, possibilitam a negociação de corpos, espaços, valores e conflitos entre a ordem pública e outras formas de produzir a cidade.

Corpos e espaços: entre o conflito e a violência

Já aprendemos com Magni (2006) que o corpo é espacializado e, portanto, habitado por códigos e expressões simbólicas que são, no caso dos habitantes de rua, utilizados estrategicamente para apresentar publicamente, a depender das interações em jogo, um corpo submisso e deteriorado, inocente, frágil e juvenil ou mesmo um corpo belo e higienizado, que esconde suas feridas e sujeiras para ressaltar qualidades desejáveis aos olhos externos (MAGNI, 2006). Especificamente no contexto pelotense, Lemões e Magni (2016) evidenciam que a degradação corporal se associa à perda de peso como imagem negativa, reveladora de um corpo enfraquecido, doente e agredido pelos percalços da vida nas ruas e pelo eventual consumo de substâncias psicoativas (LEMÕES & MAGNI, 2016). Do mesmo modo, Rui (2014) observa que, no cenário de consumo de drogas na cracolândia paulistana, o corpo é objeto de valorização moral. Neste contexto, um corpo robusto é atributo valorativo ao estabelecimento de vínculos, na medida em que dominar o próprio corpo – controlando o consumo de crack – se faz necessário uma vez que se sabe que a degradação corporal implica na perda da própria dignidade e um descontrole de si perante os outros (RUI, 2013).

Deduz-se, então, que a relação com o corpo, seus valores e significados, está absolutamente relacionada às relações de alteridade firmadas em uma determinada espacialidade social e moral. A perambulação de um local para outro configura uma andança de um conjunto de relações para outro. Nestas andanças relativamente demarcadas, os corpos destacam-se. Poucos pertences transportados na mochila – produtos de higiene pessoal, roupas, comida, cobertor, eventualmente talheres, garrafas plásticas e documentos pessoais – expressam uma mediação: são

utilizados em locais específicos onde lhes são concedidos a ritualização da intimidade e da pessoalidade das ações cotidianas. Tais rituais são realizados nos pontos de doação alimentar, nas instituições governamentais que lhes direcionam atendimentos e nos espaços públicos em que uma sociabilidade negociável é possível¹.

O parque DAZ conforma um destes pontos. Vimos que ele congrega em seu entorno os locais que delimitam uma trajetória na cidade, na busca de recursos e manutenção de relações. É também no parque que processos miméticos específicos concedem outras feições ao espaço público: os assentos públicos servem de mesa quando algumas refeições são feitas em grupo; os pequenos galhos de árvores servem como talheres durante as refeições realizadas muitas vezes com alimentos encontrados em latas de lixo ao redor do parque. Nas suas aglomerações, a variedade das interações e atividades exibem-se. Enquanto alguns sujeitos conversam, outros percorrem o parque, vasculhando as lixeiras ou vigiando alguns carros para, mais tarde, retornar com algum dinheiro ou outro ganho qualquer.

À noite, as zonas de penumbras se formam no parque, as interações ganham maior intensidade. É um momento privilegiado para a “caça urbana” e para o exercício da viração, evidenciada pela maleabilidade com que as pessoas deslizam de uma situação para outra, alternando entre discursos e ações performáticas que envolvem corpos e narrativas. Certa vez, quando percorri a Bento numa destas saídas noturnas em companhia de Caio, notei suas investidas criativas no diálogo com um motorista prestes a sair do estacionamento: mudando o tom da voz e as expressões faciais (transpassava tristeza e sofrimento) ele informou ao motorista que precisava de dinheiro para voltar à sua “cidade de origem”. Sem sucesso ou reação do alvo, ele imediatamente assumiu a posição de guardador de carros, dando as coordenadas para a saída do

¹ Os pertences também aludem à continuidade com práticas e representações do mundo sedentário, da intimidade, da higiene, cuja resistência em abandoná-las se apresenta nestes detalhes materiais. Mas também expõem as maleabilidades fundamentais à vida das ruas, quando há situações em que a boa aparência é necessária para que “dignidades” sejam comprovadas.

veículo conduzido pelo motorista que, insensível ao seu discurso de forasteiro, concedeu-lhe, ao final de tudo, apenas um cigarro. Sem fôlego para demais investidas, dado o pouco movimento da madrugada alta, reingressamos no parque DAZ.

Assim, na esteira da viração, não ficam de fora os usos do corpo, da aparência, das narrativas trágicas que acompanham, igualmente, expressões faciais de sofrimento. Mas o que também atrai a atenção é o jogo de representações sobre o discurso da higiene e da limpeza. Assim como os banhos disponibilizados nos pontos de doação, os banheiros do DAZ e as duas fontes públicas de água disponíveis possibilitam o cultivo da higiene pessoal. Tais recursos são importantes porque estar minimamente limpo é fundamental para o sucesso na guarda de carros, pois atenua a agressão visual e olfativa decorrente da associação ocidental entre limpeza física, social e moral. Estamos falando de um valor compartilhado cujo potencial relacional é reconhecido pelos que o manipulam. Mesmo assim, é comum entre os parceiros de rua desdenhar, caçoar de quem anda “fedendo”, situação cujos extremos associam-se ao uso contínuo e descontrolado de drogas e à perda dos controles de si.

Todas estas práticas que possibilitam a marcação de estratégias para a sobrevivência e atualização de vínculos dos grupos que povoam o parque DAZ, são negociadas entre a tensão, os desafios e a concessão da guarda municipal, da brigada militar, de distintos pedestres, de comerciantes e dos demais agentes com os quais se relacionam. Veremos, no entanto, que as negociações, em suas diversas modalidades, escancaram na maioria das vezes, a violência e o preconceito que precisa ser atenuado estrategicamente por diálogos nem sempre amistosos.

O conflito com a ordem pública e a negociação de condutas

Maria mantinha relações com as funcionárias públicas da limpeza do parque, que a conheciam e lhe forneciam informações sobre o paradeiro de seus companheiros e principalmente de Paulo, seu namorado.

Paulo, por sua vez, assim como os demais, cultivava uma relação amigável, ainda que tensa em dados momentos, com os guardas municipais que trabalhavam no parque e que lhes concediam certa proteção, avisando com antecedência quando a brigada militar pretendia aparecer de surpresa para dispersá-los. Em troca, Paulo, Maria e os demais cumpriam algumas exigências: não sentavam no encosto superior dos assentos do parque e não importunavam os demais pedestres e usuários do lugar.

Dormir nos assentos do parque era uma necessidade que também precisava ser negociada. Via de regra, descansar o corpo no gramado era uma atitude que alertava aos guardas, os quais, na maioria das vezes, solicitavam a recomposição de posturas. O instigante era que, antes mesmo de o guarda intervir no sono de alguém, os demais companheiros faziam de tudo para que a intervenção fosse realizada por eles, num ímpeto de desafio e, ao mesmo tempo, de domínio sobre o grupo, evitando o toque físico e ordenador de um agente externo. No entanto, as exigências dos guardas não deixavam de ser incorporadas pelos interlocutores, que muitas vezes mudavam seus comportamentos quando percebiam que, ao longe, o guarda os observava.

Em ocasiões mais raras, desafiar a ordem imposta soava como o mergulho na aventura, na demonstração de coragem e valentia, como ocorreu certa vez em que alguns homens em situação de rua dançaram e cantaram para os policiais que patrulhavam o parque, gritando a eles que deveriam ocupar-se com a criminalidade e não com pessoas em situação de rua. Os mais cautelosos, como Maria e Paulo, sempre advertiam os demais sobre a importância em não atrair confusão pela provocação gratuita aos policiais. De fato, o parque era importante. Negociar seus usos era manter um lugar de encontros, cruzamentos e descanso, onde era possível evadir-se de olhares externos avaliadores e apreensivos.

Mas as intervenções policiais também se davam no interior do parque e na maioria das vezes aconteciam de forma violenta e desrespeitosa. Embora alguns interlocutores, como Cícero e Paulo, afirmassem que era preciso “ficar quieto” durante as agressões, pois o “corpo se acostuma”,

havia momentos em que a explosão de intolerância estilhaçava violência. Nada mais emblemático do que ocorreu em uma tarde de quarta-feira, quando entrei sozinho no parque e encontrei Cesar e Jean nas proximidades do banheiro masculino. Não muito longe, também estavam Maria e Paulo, sentados em um banco. Ao me ver, Cesar imediatamente relatou que ele e Cícero foram agredidos por policiais. Pelos relatos, Cesar estava dormindo em um banco quando acordou com chutes e socos. Ao sair em sua defesa, Cícero quase teve o braço fraturado a ponto de ter que se ajoelhar e implorar para que interrompessem a agressão. Após estes relatos iniciais, um dos guardas responsáveis pela segurança do parque aproximou-se de nós, lembrando que havia avisado que a polícia abordaria com truculência, advertindo nada poder fazer se as pessoas passam pelo parque e sentem-se incomodadas, acionam a guarda e esta, por sua vez, precisa reagir. Arrematou sua fala advertindo que não se pode beber no parque e muito menos interagir com as pessoas que frequentam o parque e que, muitas vezes, sentem medo de transitar no local.

Estes episódios que misturam comédia, tragédia e drama social revelam as ambiguidades da vida nas ruas. Relações são fundamentais, mas nem sempre elas garantem uma segurança necessária e, quando parecem ofertar ajuda, elas mostram-se impregnadas pela desconfiança, pelo desprezo e pelo preconceito. A guarda municipal tolerou a presença deles no parque até o momento em que determinados grupos sociais historicamente privilegiados demonstraram todo o seu desconforto com certas vidas e corpos que povoam o espaço público. Assim, os momentos de descontração, festejos e despreocupação são oportunizados, mas convivem o tempo todo com as ameaças da violência estatal e com a disseminação de desconfianças quanto às suas existências, ações e presenças.

Desconfianças que decorrem da essencialização da rua como lugar de insegurança e perigo, assim como da imagem dos que habitam os espaços públicos em busca de sobrevivência e sociabilidade: são vistos como criminosos em potencial, incômodos e indesejados. É como se não

estivessem a usufruir de um espaço garantido a todos, ocupando forçosamente um espaço tolerado, cuja garantia depende da capacidade de reconhecer e cumprir códigos e exigências locais. Quando as transgressões destas regras insinuam uma ameaça ou violência física e moral intensificada, a tolerância rapidamente se esgota, podendo culminar no deslocamento de alguns grupos, pois o fundamental nestas interações é a capacidade dos grupos de “não ferir algumas normas de convivência na localidade, maximizando a tolerância que os demais personagens dali têm em relação a eles (GREGORI, 2000, p.118). No entanto, fora do parque, a relação com outros segmentos era, via de regra, menos conflituosa, pois a interface dava-se com personagens que não representavam diretamente a imposição da normatividade espacial e com os quais efetuavam determinadas trocas mais vantajosas do ponto de vista material e afetivo. É o que veremos a seguir, ao analisar as interações forjadas pelas atividades de vigilância informal de automóveis.

Relações de personalidade na guarda de carros

A guarda de carros integra uma rede de relações e de atividades informais criadas no espaço público a partir da atuação inventiva de uma parcela expressiva das pessoas em situação de rua. Seu caráter informal envolve negociação de representações e manipulação de valores, principalmente o valor “trabalho”, no qual a justificativa “trabalhar é melhor que roubar” é recorrente. Diferente de pedir – cujo caráter negativo da troca só se objetiva por outros universos de significação como o “Deus lhe pague” (Neves, 2010) – estas novas qualificações laborais insinuam uma reciprocidade mais imediata entre “vendedor” e “comprador” dos serviços. Exatamente por isso podemos arriscar dizer que há uma oferta quase impositiva da “guarda de carros” que solicita algumas moedas em troca.

Nas ruas do centro pelotense, embora esta atividade possa ser realizada por todos, sem grandes restrições, existem aqueles sujeitos cuja

presença cotidiana ancora-se numa temporalidade e numa intensidade relacional que o prende e o associa ao lugar em que trabalha. São os pontos conquistados por guardadores que atuam há anos no mesmo local, geralmente próximo a um estabelecimento comercial, e que são bem conhecidos por proprietários, clientes e pelos outros estabelecimentos e moradores do entorno. Nesse cenário, o sujeito estabelece uma rede de ajuda, favores e interconhecimentos que o vincula aos outros atores e faz com que seu ponto seja respeitado pelos demais companheiros, que só ousam trabalhar no local quando seu legítimo ocupante, por algum motivo, não comparece. No entanto, o mesmo ponto pode ser partilhado em dupla. Há casos em que um grupo maior atua ao longo de um quarteirão, uma vez que todos podem ser conhecidos dos estabelecimentos ou comungar dos mesmos clientes.

Ao trabalharem em dupla, porém, algumas especificidades evidenciam-se. O conhecimento das marcas e tipos de carros indica a possibilidade de um possível faturamento, um dinheiro extra. Assim, os carros mais prestigiados e disputados são aqueles de maior valor, como *citroen*, por exemplo. São veículos que possivelmente indicam o nível social de seu dono. Mas o acesso à vigilância específica dos carros desse gênero é com frequência negociado, de modo que nenhum dos guardadores sintam-se lesado: quando estão em dupla e alguém se responsabiliza pela guarda de um carro de alto nível, ou recebe uma quantia a mais do que a esperada, o próximo cliente, conhecido por “pagar bem”, fica reservado ao outro colega ainda não agraciado com os referidos abonos.

Ocorre também de o motorista solicitar um serviço além da vigilância do carro, o que torna as coisas ainda mais interessantes. Nestes casos, também há garantia de um faturamento extra. Certa vez, quando um carro estacionou na calçada lateral da catedral, em frente ao Colégio Gonzaga, o motorista solicitou a um interlocutor que não deixasse seu carro encurralado entre outros veículos de modo a facilitar sua saída mais tarde. O guardador empenhou-se em cumprir o que lhe foi pedido, induzindo outros motoristas a estacionarem seus carros em locais mais

distantes. Outra vinheta etnográfica é ainda mais interessante e refere-se ao caso de um cliente que estacionou o veículo em local proibido. Com receio de ser multado pela guarda de trânsito, o homem aproximou-se de um guardador de carros com o qual eu conversava no centro da cidade e recomendou que ele ficasse atento ao movimento, pois estava “mal estacionado”, o que poderia lhe causar alguns problemas legais. Finalizou alertando que “se acontecer qualquer coisa, pode entrar ali (no bar) e me chamar”.

Para além das singularidades e imprevisibilidades próprias da atividade informal, a negociação dos lugares de exercício da guarda de carros também assume feições inesperadas. Como já vimos, na Bento, deparamo-nos com uma paisagem urbana onde se destacavam os estabelecimentos do ramo alimentar. Os *trailleurs* de lanches funcionavam quase um ao lado do outro. Neste universo, salienta-se o cultivo de relações mais íntimas e afetivas com proprietários daqueles estabelecimentos, onde os que ali guardavam carros exerciam outros pequenos serviços, obtendo, em troca, a garantia de alimentação diária. Era também sob estes *trailleurs* que, com a permissão dos proprietários, muitos guardadores de carro escondiam seus colchões e cobertores utilizados para dormir à noite. Instaura-se um sistema informal de troca de favores: ao cuidar dos carros dos clientes, cuida-se também da movimentação suspeita, que venha a pôr em risco a segurança do local, ou fiscaliza-se e informa-se a presença de sujeitos indesejáveis que possam importunar os clientes. Em troca, tem-se a alimentação garantida, assim como eventuais doações de roupas e calçados, mas tem-se, sobretudo, a relação com os donos dos estabelecimentos que confirma, aos olhos da clientela, a boa “índole” do guardador de carros, provando que “os perigosos são os outros”.

O restaurante Cruz de Malta, localizado na Bento, em frente ao parque DAZ, era receptivo à presença de pessoas em situação de rua que atuavam na atividade de vigilância de carros. Ali alguns dos meus interlocutores eram conhecidos de funcionários e clientes. A comida doada a

partir das sobras diárias era famosa pela boa qualidade. Porém, a relação com os proprietários extrapolava a o interesse imediato por alimentação: alguns garotos já foram chamados pelo proprietário para realizarem pequenos serviços em sua residência; outros foram indicados para trabalhar em cidades distantes. Também soube de casos em que o mesmo proprietário forneceu passagens rodoviárias para que alguns homens em situação de rua viajassem ao litoral catarinense para trabalhar como garçom na temporada de verão.

Portanto, a enunciação destes pontos de visibilidade relacional, em que a guarda de carros é apreendida como atividade importante para a aquisição de determinados bens materiais e simbólicos, desvela igualmente o rastro de relações impessoais que, no contexto cotidiano, vão adquirindo pessoalidade e proximidade entre os diferentes personagens envolvidos na interação, fazendo com que formas específicas de produzir vida social sejam percebidas.

Do mesmo modo, a complexidade das práticas e das relações descritas, assim como a dimensão microssocial em que foram registradas, permite ampliar o debate sobre a “vida nas ruas” no tocante a reflexões que possam reduzir os fenômenos sociais a compreensões monolíticas. Para Neves (1983) a guarda de carros configura-se enquanto “mercantilização do medo”, em que o pagamento pelo serviço é realizado pelo motorista em virtude do temor provocado pela ameaça indireta de danos ao veículo. Contudo, é muito provável que a consideração das múltiplas relações descritas neste capítulo relativize certa redução do fenômeno à intimidação. Vimos que clientes exigem um “serviço bem feito” e também estabelecem acordos impulsionados pela subversão de regras e normativas que ordenam o espaço público urbano. Nestes casos, a informalidade é acionada para dar conta de uma transgressão às leis que regularizam os usos do espaço urbano, expressando, neste contexto, o temor, manifestado pelo cliente, às autoridades encarregadas de multar motoristas inadimplentes.

Além do mais, danificar veículos ou realizar qualquer ato agressivo contra as pessoas com as quais interagem, traz um retorno negativo para os sujeitos em situação de rua. Isso porque a imagem de homem trabalhador, respeitável por “não estar nem pedindo, nem roubando” pode ser manchada no seio das relações que constroem nos pontos de guarda de carros. Além disso, a administração do crime obedece a uma regra explícita: jamais perpetrá-lo contra pessoas conhecidas e importantes do ponto de vista da rede de ajuda e apoio na cidade. E mais: desvelar explicitamente qualquer ilicitude aos conhecidos que, direta ou indiretamente, lhes asseguram determinados recursos, é colocar em risco todo o empenho da viração, desandando a paciente construção de representações positivas, estimadas pelos demais cidadãos, e que sustentam os vínculos pacientemente edificados no centro da cidade, sobretudo nos espaços de doação alimentar.

No circuito de doação alimentar: comida, vínculos e afetos.

Na continuação do trajeto delineado pelas relações firmadas entre homens e mulheres em situação de rua e seus diferentes interlocutores, adentraremos agora no universo dos grupos religiosos de doação alimentar. Embora existam diferentes focos de relações que envolvam a disponibilidade de comida e outros ganhos – como restaurantes que comercializam suas sobras por um preço mais baixo – os grupos caritativos adquirem notável destaque em função da sociabilidade que promovem nos espaços onde atuam e dos vínculos que são tecidos entre os membros destes grupos e os beneficiários de suas ações. Percorreremos, então, os principais espaços de doação alimentar, de caráter laico e religioso, como grupos católicos, evangélicos e locais de comércio alimentar nos quais é possível apreender uma multiplicidade de relações entre doadores e beneficiários. A tônica, a partir de agora, será dada na descrição das transformações socioespaciais provocadas pelo processo de doação alimentar, nos vínculos tecidos por trocas de favores entre os

envolvidos na doação, no potencial de sociabilidade, na evangelização e na ritualização da doação assim como nas interações e conflitos decorrentes desse processo. Ao final, argumento que este circuito de doação alimentar conforma uma territorialidade relacional na cidade, que relativamente demarca os deslocamentos e repousos de homens e mulheres em situação de rua.

O “rango da Sete”

O ano é 2011. Na rua Sete de Setembro, especificamente em seu encontro com a rua Barão de Santa Tecla, deparamo-nos com o lugar onde a doação alimentar ocorre todas as segundas-feiras, a partir das 20 horas. A comida é preparada previamente na residência de um dos membros do grupo, composto por homens e mulheres de classe média, professores, funcionários públicos e aposentados. A distribuição das refeições ocorre no meio da rua e provoca uma transformação espacial interessante do ponto de vista das práticas que alteram a funcionalidade formalmente prevista para o espaço urbano: a circulação.

Nas noites de segundas-feiras, antes da chegada dos doadores, surgem, quase imperceptíveis, ao longo da rua, pessoas instigantes, interessantes, dúbias por estarem como que sob espreita. A impressão que se tem é que vieram de algum lugar impossível de se traçar o trajeto ou ponto de partida. Em uma esquina, avista-se uma mulher acompanhada de duas crianças, empurrando um carrinho de bebê. Em outra, aparece, repentinamente, um homem sentado ao chão. Nos degraus de uma loja acomoda-se um menino de posse de sacos plásticos escuros. As pessoas aproximam-se, mas em um primeiro momento não interagem, estão dispersas ao longo da rua, ainda pelas calçadas. Com o decorrer do tempo, na Rua Sete de Setembro, em seus limites com as Ruas Deodoro e Santa Tecla, pessoas em grupo ou solitárias escoram-se nas paredes, abrigam-se sob marquises, ocultam-se em penumbras produzidas entre um intervalo e outro dos bicos de luz. Grupos de crianças acompanhados

por adultos começam a dar o tom da interação no meio da rua. Garotos, adolescentes com não mais de dezessete anos, caminham livremente pela via de trânsito de automóveis como se o local fosse um palco onde podem eloquentemente cantar alguns *raps* nacionais sem constrangimentos, improvisando passos de dança e rindo de seus próprios erros com as letras musicais.

A essa altura, quase oito e meia da noite, é raro algum carro transitar pelo local. Coincidência ou não, pedestres também não se empenham muito em cruzar esta rua e aqueles que porventura o fazem, inclinam-se a evitar a proximidade com aqueles que na calçada aguardam para jantar. A representação perigosa dos que subvertem a ordem espacial faz com que algumas pessoas, ao buscarem seus filhos na escola, optem por outro caminho para casa ou, como segunda alternativa, pressionem a bolsa com firmeza contra o corpo e, ao mesmo tempo, abracem seus filhos num gesto de temor e proteção. Quanto aos que ali aguardam, o olhar e os gestos dos transeuntes parece não importunar. Eles continuam a valer-se da rua como um espaço temporariamente apropriado de sociabilidade e alimentação. Principalmente para crianças e jovens, o andamento dos acontecimentos soa compor uma noite de festa e descontração, no meio de uma rua asfaltada do perímetro central da cidade.

A chegada dos doadores em seus automóveis é sempre um evento que modifica a disposição espacial já constituída no local. Tudo acontece repentinamente: as grandes panelas, transportadas nos veículos, são dispostas em estrutura montada a partir de um reboque acoplado a um dos carros. Em cada item do cardápio, um membro é encarregado de servir a porção em embalagens de caixa de leite, nas quais a refeição é entregue aos beneficiários. Concomitante ao preparo da doação, algumas pessoas organizam-se em uma fila extremamente fluida, que parece balizar-se menos na ordem de chegada do que em uma formação aleatória que, por vezes, aglutina círculos de pessoas em torno das panelas.

Por conseguinte, a despeito da resistência à formação rígida de filas, é condição indispensável passar pela “triagem” da oração. Nesse caso, a

fila é uma ordenação coletiva crucial: antes de comer, abraçados ou de mãos dadas, todos precisam rezar. O ritual é antecipado por um dos membros que percorre a fila formando pequenos grupos de oração, agradecendo ao alimento ofertado e suplicando à providência divina a amenização do sofrimento e aflição dos que vivem nas ruas. Muitos relutam em cooperar com o ritual. Entre os homens, dar as mãos parece ser uma afronta à masculinidade, o que os faz ludibriar o condutor da oração, afirmando já terem rezado o suficiente. E, não obstante cedam à cooperação, alguns desviam as frases da reza para outros assuntos ou apresentam comportamentos e gestos jocosos, ações que parecem não afetar a decidida concentração do orador voluntário, que só em ocasiões mais provocativas, obriga-se a chamar a atenção de alguém.

Por toda a rua, há dispersão pelo meio-fio ou aglomerações nas calçadas, com pessoas comendo, conversando, cantando, contando histórias. Ao final, já por volta das 22 horas, a estrutura é desmontada e, aos poucos, as pessoas retiram-se do local em suas bicicletas, carroças, a pé com sacos de material reciclável nas costas e garrafas de plástico repletas de comida guardada para mais tarde ou destinada a alimentar algum familiar ou amigo. Este interconhecimento entre os sujeitos constitui-se tanto através da interface promovida naquele espaço, quanto pela interação propriamente instaurada nas vivências de rua, mas também envolve a rede anterior ao ingresso efetivo nas ruas, pela qual notícias de parentes domiciliados na periferia são atualizadas.

A interação promovida parece orientar sua funcionalidade às relações entre os pares de rua e entre estes e os conhecidos de outros circuitos, como aqueles pertencentes ao universo sociofamiliar. Pelos doadores, o trabalho é realizado sistematicamente no envolvimento com orações, panelas, caixas de leite e talheres de plástico. É notória a distância entre doadores e donatários, pela inexistência de relações além daquelas mais pontuais da doação alimentar - o que parece explicar, em parte, a pouca popularidade deste lugar entre os interlocutores. Sobre este local público de doação, ouvi da boca de Dulce e Pedro, casal em

situação de rua, que *“é muito fácil dar comida porque na Bíblia diz que tem que repartir o pão e fazer tudo que a Igreja manda”*. Afirmavam, com isso, que a doação é o que basta para os doadores, e mesmo quando estes arriscam dar alguns conselhos mais pessoais, o fazem com excesso de juízo de valor. Dulce contou que teve de aguentar o sermão de uma das voluntárias. Ouviu, ficou quieta, mas não hesitou em tirar suas conclusões: *“eles não se colocam no lugar, não percebem os motivos que levam a pessoa a ficar na rua”*. Arrematando o assunto, Pedro manifestou-se com uma última conclusão: *“aqui é só comida mesmo. As pessoas são muito fechadas”*.

Em parte, as declarações do casal explicam um certo desconforto em relação aos doadores e a negação em cooperar nas orações que precedem à distribuição de comida. Há também uma singularidade espacial: o evento ocorre na rua, ou seja, onde a imposição de determinados procedimentos ordenadores, como o ritual da oração, é mais complicada pois pretende uniformizar, no espaço público, pessoas que mantêm uma relação múltipla e complexa com este espaço. Em suma, a interação promovida tem sua funcionalidade relacional e de sociabilidade, principalmente para os beneficiários do evento que ali, no meio da rua, reencontram-se, agrupam-se e direcionam seus passos pela cidade, sem a necessidade extrema de empenhar-se na dissimulação simbólica de imagens “positivas” para agradar os doadores, pelo menos neste ponto de doação.

A Comunidade Fonte Nova

De segunda-feira, passemos para quarta-feira. Da Rua Sete de Setembro, retornemos agora para mais perto da Bento, local de onde partimos no princípio de nossa caminhada. Atravessemos novamente o centro comercial e tomemos a Rua Félix da Cunha passando outra vez pelo nicho institucional da catedral e seu entorno. Um quarteirão antes da Bento: eis o nosso segundo ponto de doação.

Ao contrário do anterior, o evento aqui promovido ocorria nos fundos de uma residência onde funcionava a sede de atuação do grupo religioso que o organizava. Eram mais de doze membros que integravam a Comunidade Fonte Nova (CFN), de orientação carismática vinculados à catedral São Francisco de Paula. De um modo geral, o grupo vinculava-se ao amplo Movimento da Renovação Carismática Católica (MRCC) que direciona suas ações para a transformação social íntima, individualizada, muito mais subjetiva do que objetiva ou estrutural. Na sua constituição, o MRCC reflete os novos ventos teológicos soprados pelo Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII. Realizado em quatro sessões entre outubro de 1962 e dezembro de 1965, este concílio buscava uma transformação na forma religiosa de lidar com os novos tempos anunciados após as tragédias da Segunda Guerra Mundial. Urgia a necessidade em abarcar a modernidade, redefinir profundamente a noção de fé em diálogo efetivo com um espírito ecumênico de atualização. Nesta reformulação, a Igreja pretendia refletir sobre a clarificação de sua mensagem; a vida e formação de seus membros religiosos; o direito à liberdade religiosa e a sua vocação missionária com o mundo de hoje (LIBANIO, 2005). Estes ímpetus de renovação da prática e da mensagem cristã instaurou expressiva crise no monolítico catolicismo norteamericano. Tal abalo religioso, de acordo com Edenio Valle (2004), preparou o terreno para o surgimento do MRCC, precisamente em fevereiro de 1967, durante o histórico “fim de semana de Duquesne”, realizado por um grupo de universitários que buscavam novos caminhos rumo à recuperação da fé.

Em fidelidade aos caminhos apontados pelo MRCC, a CFN, em Pelotas, composta por homens e mulheres de classe média, tinha como objetivo a evangelização por intermédio do que denominava “atividade social”, mais especificamente definida como “projeto social obra de misericórdia”, no qual seus integrantes preparavam e distribuíam refeições todas as quartas-feiras, quando abriam suas portas a partir das 18 ho-

ras². Antes mesmo do horário de abertura de suas portas, os beneficiários já se aproximavam do portão de entrada; alguns grupos reuniam-se por afinidades, a conversar nas escadas frontais da residência; outros beneficiários ajudavam na elaboração do ambiente de comensalidade: carregavam panelas, secavam pratos e talheres, varriam o pátio ou cortavam o cabelo uns dos outros.

Do corredor lateral que conduz aos fundos, se viam as grandes panelas, ainda fechadas, resguardadas por um verdadeiro “exército” de religiosos com seus devidos aventais. Para que os beneficiários recebessem a comida em seus pratos, uma condição fundamental apresentava-se: as orações do Pai Nosso e da Ave Maria. Era nesse instante que um dos membros do grupo voluntário direcionava publicamente a palavra aos beneficiários, exigindo um instante de atenção para “lembrar Deus” e agradecer a alimentação concedida. Agregava em seu discurso a importância de certos valores como a família, o amor, a perseverança, além de alguns conselhos e advertências quanto à higiene, à saúde, à “vadiagem” e ao uso de drogas. Em seguida, todos recebiam a comida seguindo a ordem da fila. Formavam-se pequenos agrupamentos ao redor das mesas. Algumas pessoas ainda preferiam comer somente após cortar o cabelo, fazer a barba, banhar-se e trocar de roupas. Após a oração, continuava-se a servir comida, tanto para os que repetiam a refeição, quanto para aqueles que chegavam após a abertura dos portões. Com frequência percebi que enquanto um amigo cuidava do ponto de guarda de carros, outro companheiro da atividade, deslocando-se até a CFN, pedia aos doadores que armazenassem a comida em algum recipiente para que o colega, impossibilitado de abandonar seu ponto de trabalho em função do grande número de carros estacionados, também pudesse se alimentar.

² A doação de comida já acontecia há 11 anos em outros dois lugares na cidade: começou ao lado da catedral, na sua antiga sede. Posteriormente, lhes foi emprestada a casa de um bispo do colégio São José, localizada na Rua Dom Pedro II, onde permaneceram quase dois anos. Neste último endereço, realizei pesquisa de campo com a qual escrevi o TCC para a graduação em História (UFPel). Em 2010 a sede do grupo mudou-se novamente para os arredores da catedral.

Com o tempo, percebi que alguns interlocutores permaneciam no local mesmo após o término da distribuição da comida. O objetivo tornou-se claro ao longo de discretas observações: queriam falar com a “tia Arlete”, uma das mulheres do grupo de doação, para solicitar alimentos não-perecíveis, roupas ou mesmo dinheiro para comprar algum remédio. Em uma das noites de doação no local, notei a atuação de um jovem casal: o pai pediu reservadamente à Arlete algumas caixas de leite para o filho. A interlocutora, não dispondo do suprimento solicitado, colocou alguns pacotes de biscoito discretamente na bolsa do progenitor de seu afilhado, pois informalmente havia sido convidada para ser madrinha, e mesmo sem o ritual consumado, já era considerada responsável pela criança e pelo casal.

Era evidente que Arlete é uma mulher muito querida por todos, sem exceção. Seu reconhecimento e respeito davam-se pelo notável empenho nos conselhos constantes que direcionava aos que lhe pediam ajuda. Ela esbravejava, brigava, dava sermões, mas conseguia fazer tudo isso em um tom maternal que fazia com que todos escutassem com atenção quando ela falava sério, mesmo que, algumas vezes, soasse engraçado: *“você riem, mas eu não tô brincando!”*. Quando chamava a atenção para os “perigos da rua”, ela o fazia valendo-se de uma proximidade permeada por abraços, carinhos e, inclusive, deboches: *“um baita homem desses reclamando da vida! E levanta essas calças, não vê que tá todo mundo vendo essa bunda! Não tem vergonha?”*. Era dessa forma que Arlete conhecia fragmentos de trajetórias de vida de muitos que viviam na rua. Isso porque conversava com eles, perguntava, instigava, ouvia e participava de seus círculos de conversa.

Finalmente, podemos observar que estamos falando de relações tencionadas num espaço privado, onde a comensalidade contava com mesas, cadeiras, pratos, talheres, atenção, preocupações, afetos expressos em abraços, risadas, brincadeiras e sermões compreensivos. Quem abandonava o local não eram os doadores, mas os receptores do serviço voluntário que, quando necessitavam de alguma coisa, demoravam-se

discretamente no local a lavar louça, varrer o pátio, guardar cadeiras e mesas. Queriam “falar com a tia Arlete”. Essa busca da proximidade e consentimento do grupo de voluntários, principalmente de Arlete, devia-se à relativa proteção e amparo proporcionados no local, assim como a determinados favores que lhes eram concedidos (“mais que comida”), o que os fazia retribuir sem reclamações quando chamados a ajudar pelos voluntários da ação social religiosa.

Restauração e igualdade virtual

Seguimos, agora, nosso trajeto pela cidade. Da CFN, caminhamos mais um quarteirão e chegaremos, novamente, à Bento e ao Parque D.A.Z. Nosso novo destino, porém, está mais adiante, em meio às largas ruas da zona norte da cidade. Deixemos a Bento caminhando pela Rua Andrade Neves até a esquina com a Rua Augusto dos Anjos. Aqui, seguiremos à esquerda por cinco quarteirões até a esquina com a Rua Professor Araújo. Paremos em frente à Igreja Evangélica Mover de Deus, para onde uma boa parte da população em situação de rua desloca-se nas manhãs de sábado.

Ouvi falar pela primeira vez deste local no verão de 2011, em uma tarde de janeiro no parque DAZ, quando conversava com Paulo e José, um senhor com o qual conversei apenas neste dia. Comentávamos sobre alguns conflitos ocorridos no albergue municipal na última semana, quando José comentou sobre as ações realizadas por um certo grupo de pastores, destacando as internações em fazendas de recuperação terapêutica, exemplificadas rapidamente pelo narrador com a história de um conhecido que, já cansado das ruas e do envolvimento com algumas drogas, pediu ajuda para os pastores. Após a internação, ele teria retornado fisicamente mais forte, disposto a sair de Pelotas e reconstruir a vida em outra cidade. Ao meu lado, ouvindo a história, Paulo complementou: *“lá não é só comida, eles dão apoio moral e ainda comem na mesa com a gente”*.

Pelo lado de fora, a Igreja é um grande e imponente salão de cor azul. A pequena porta de entrada era protegida por uma grade de onde avistei, logo no primeiro sábado de visita, Cícero, Paulo, Caio, Índio, Rodrigo e Álvaro, todos assistindo ao filme “A paixão de Cristo” em um pequeno aparelho televisor, sentados em cadeiras brancas dispostas ao longo de um primeiro salão. Logo após a pequena aglomeração de cadeiras, localizava-se a cozinha e os vestiários, onde os usuários realizavam higienização pessoal conforme a ordem de chegada. Todos de banho tomado, com roupas limpas, barba feita e cabelo aparado, passavam para o segundo salão, este sim, gigantesco, dividido em dois blocos de cadeiras dispostas por todo o espaço. Uma decoração suave, com cortinas em verde e branco, tomava conta de todo o ambiente. À frente dos assentos havia uma estrutura de palco com aparelhagens e instrumentos de som como bateria, guitarra, violão e microfones. Acima desta estrutura, ficava suspensa uma grande tela onde eram projetadas as letras das músicas religiosas, tocadas pela banda de jovens da Igreja, geralmente rapazes “recuperados” das drogas pela via religiosa.

Era neste espaço que, antes do almoço, acontecia o culto evangélico. O pastor Paulo, acompanhado de Ieda, sua esposa, dava início a uma fervorosa oração, em que pedia a Deus a restauração da vida de seus filhos, aqueles que sofriam “no mundo das ruas, das drogas e da violência”. Os “fiéis” eram lembrados da necessidade de comunhão diária com Deus pois, segundo o pastor, “*vocês se enfraquecem espiritualmente durante a semana*”. Certa vez, um dos jovens da banda musical também pediu a palavra e trouxe o exemplo do adultério de Maria Madalena: “*acusaram-na, disseram que deveria ser punida e morta... é isso que as pessoas dizem de vocês*”. E acrescentou: “*Jesus veio para dizer que tem um jeito, que dá para sair da rua, que dá para mudar! A mão de Deus está estendida!*”. O ritual era finalizado com o deslocamento de todos os expectadores de suas cadeiras até o chão, à frente do pastor, onde se ajoelhavam para “aceitar Jesus”. A finalização envolvia lágrimas, abraços, toques, demonstração de afetos que, nas ruas, eu nunca percebera com

tanta intensidade entre os interlocutores que acompanhava. Lembro de uma ocasião em que Caio abraçou Índio, que, por sua vez, não conseguiu disfarçar a surpresa com o afago do amigo em prantos.

Recompostos, todos se dirigiam ao primeiro salão, onde já estavam montadas as mesas e cadeiras de plástico, dispostas cada uma com quatro lugares. Os pastores e seus ajudantes sentavam-se junto aos usuários, conversavam, perguntavam, observavam, buscavam saber informações de quem precisava “realmente” ser encaminhado à “casa de restauração” para dependentes químicos. Localizada na zona rural de Pelotas, a casa propiciava, na concepção do pastor, o afastamento das drogas reforçado pela evangelização e pela pregação diária da palavra divina. Os internos também participavam do que os pastores denominavam de “laborterapia”, processo pelo qual plantavam, colhiam, cozinhavam e tratavam de animais: atividades realizadas para fins terapêuticos. A escolha dos internos era realizada mediante observações e escutas atentas. Por isso que, ao final dos almoços de sábado, alguns candidatos à “internação” reuniam-se com o pastor para contar suas trajetórias de vida e suas relações com as drogas. Além disso, os interlocutores empenhavam-se em demonstrar um afastamento prévio das drogas, sinalizando aos pastores um esforço que era desempenhado todos os sábados ao chegarem cedo no local sem cheiro de bebida. Dos que eu conhecia, Cícero e Álvaro eram os principais candidatos. Cícero e Álvaro conversavam todos os sábados com o pastor, pleiteando suas vagas e afirmando a interrupção do consumo de drogas. No dia em que foram aceitos, o pastor anunciou tal fato para a plateia, o que emocionou a todos.

Na concepção do pastor Paulo, o ritual que envolvia a doação alimentar, fundamentado em uma missão que “*segue a palavra de Deus*”, valia-se da comida como “isca” para realizar a evangelização. Em um plano menos metafísico, o ritual estimulava a partilha e a troca entre os usuários, viabilizada pela estratégia de fazer com que todos se sentassem juntos à mesa e partilhassem o alimento, uma vez que “*na rua eles não dividem nada*” – o que, como veremos no próximo capítulo, é uma afir-

mação que não se sustenta. Contudo, a importância do local, enquanto ponto de ajuda e apoio no universo das ruas, coloca-se pela diferenciação em relação aos demais lugares, no que tange à possibilidade de saída momentânea das ruas (para os que assim desejarem) e ao ingresso em um cotidiano de religiosidade³. Outra questão que singularizava o local merece atenção: o fato de os voluntários religiosos comerem junto, sentarem-se à mesa, partilharem da mesma refeição, neutralizando assim, virtualmente, as distâncias sociais entre religiosos de classe média e sujeitos em situação de rua oriundos de grupos populares.

Por fim, como espero ter demonstrado, todos os locais de doação descritos acima, em conjunto com os pontos de vigilância de carros, expressam um circuito de relações esparramado pela cidade, compondo uma circunscrição relacional que influencia as andanças e deslocamentos de homens e mulheres em situação de rua pela cidade. Considero importante destacar que, a despeito das forças ordenadoras que buscam apagar estes sujeitos do espaço público, negando-os o acesso e o direito à cidade, existe um território que pertence à homens e mulheres em situação de rua. Território pacientemente construído a partir da engenhosidade criativa expressa na tecelagem de vínculos com diferentes indivíduos e grupos na cidade, que lhes garante o acesso a uma série de recursos não garantidos pela via do Estado e dos direitos.

Vínculos, dom e dádiva

Percorremos uma parte do circuito de vinculações sociais da população em situação de rua. São ruas e lugares onde estes sujeitos tornam-se visíveis, agrupam-se, exibem-se no meio urbano. Os pontos relacionais que conhecemos, além de exigirem de seus frequentadores o

³ Relatos sobre pessoas que foram recuperadas pela Igreja eram corriqueiros no universo das ruas em Pelotas. Comentava-se o quanto alguns sujeitos tornavam-se irreconhecíveis quando saíam da “casa de restauração”: fortes, robustos, devotos e determinados a construir “vida nova”. No entanto, também muitos eram os relatos sobre os “restaurados” que recaíam e retornavam às ruas, o que alimentava uma visão pessimista da “restauração”, principalmente pela ideia de que se caía em um círculo vicioso que produzia “ratos de fazenda”: pessoas que entram e saem constantemente em fazendas de recuperação terapêutica, sem nenhum resultado positivo.

domínio de valores, condutas, discursos e comportamentos, de acordo com a comunicação estabelecida, também circunscrevem, de forma incompleta, o movimento, o repouso e a temporalidade dos que vivem nas ruas. Isso porque os mesmos acabam por permanecer nas redondezas espaciais destas malhas relacionais, geralmente onde também há abundância de recursos disponíveis. Considerando, também, os vínculos estabelecidos com diferentes agentes deste circuito – que adquirem significados distintos de acordo com os lugares e grupos com os quais se lançam na aventura incerta do laço social – retomaremos alguns elementos etnográficos descritos até aqui para iluminar, sob o prisma da teoria da dádiva, as relações que delineiam um itinerário de circulação urbana, atentando para a construção de modelos relacionais atravessados por trocas assimétricas que vinculam pessoas morais, sem, contudo, abandonar a hierarquia entre os parceiros da troca.

Ao deslocarmos a discussão para a relação entre guardador de carros e sua “clientela”, nos deparamos com um modelo de relação atravessado pela dádiva. Aqui, o sujeito em situação de rua, por meio da *viração*, incorpora as expectativas do seu interlocutor, tanto nos valores e representações sobre trabalho e decência, quanto nos preceitos de limpeza e higiene. Embora este processo seja um artifício para facilitar a relação, também configura uma dádiva, pois é preparado, direcionado e entregue para determinadas pessoas. Nas relações em que há o cultivo cotidiano de uma pessoalidade, o “cliente” verifica o “alinhamento” e o esforço de seu interlocutor em alcançar a “decência” e, em retribuição, lhe doa roupas, calçados, presentes e quantias maiores em dinheiro. Recebendo e retribuindo, o laço social tende a estreitar-se cada vez mais. Nesse processo, há uma variação no valor pago pelo serviço que parece acompanhar o grau de pessoalidade na relação entre os envolvidos.

Tal constatação está de acordo com Godbout (2002) no que se refere à tendência do dom em pessoalizar as relações: se o cliente é conhecido e já presenteou o guardador ou deu “dinheiro extra”, tem a liberdade de dar pouco em muitas ocasiões, ou pode mesmo não contri-

buir com nada, visto já não haver cálculo na relação. O que parece estar em jogo é o vínculo tecido pela dádiva, na qual a dívida voluntariamente mantida é sua principal característica. Assim, não é o imediatismo que baliza a reciprocidade, mas a continuidade da circulação da dádiva entre os partícipes, delineando uma perspectiva do dom que permite articular reflexões sobre o estabelecimento do laço e a hierarquia existente nestes vínculos. Este modelo de dom aproxima-se do que Godbout define por dom entre os desiguais, no qual a dívida é estruturalmente desigual, pois uma das partes doa sempre mais do que o solicitado. A pessoa que doa, que ajuda, que estabelece diálogo, já não é mais cliente, ou seja, ela passa a ser chamada de “padrinho” ou “madrinha” em função do dom que pôs em circulação, fazendo com que o laço social se sobreponha à quantificação monetária.

Já no rango da Sete, partimos do pressuposto de que há uma distância entre doador e donatário e uma relativa impessoalidade que parece advir da possível inexistência de circulação de um dom. Embora exista a doação alimentar, o sentido dado pelos receptores parece ser o de justiça, em que a partilha é necessária em virtude de que “poucos têm muito e muitos têm pouco”. As pessoas estão falando de lugares que são “só comida” e outros em que, além da comida, fornecem um “apoio moral”, ou seja, há uma valoração de algo a mais que a obrigação social da partilha: falta o dom, a circulação da dádiva, que produz a dívida entre os envolvidos e, por conseguinte, a vinculação social. Os doadores deste caso específico são vistos como aqueles “fazem a sua parte” em um compromisso transcendental, e os receptores sabem disso, como Dulce afirmou anteriormente: “... porque na Bíblia diz que eles têm que repartir o pão”. A distância entre doadores e receptores, reforça-se no redirecionamento do dom para o plano da religiosidade. Os religiosos, por intermédio da caridade, estão retribuindo o dom de um Deus que se sacrificou para “salvar a humanidade”. O “fazer a sua parte” e partir, este “aparecer e sumir” sem a abertura relacional, nos revela que o laço cultivado é, antes de tudo, com Deus. É por isso que, para Pedro, “as pessoas são muito

fechadas” – o que, evidentemente, não deve ser tomado como opinião generalizada entre os beneficiários.

Quando nos reportamos para os outros dois pontos de doação, a CFN e a Igreja Mover de Deus, não nos desfazemos da dívida com a dimensão do sagrado, mas verificamos uma abertura para a constituição do laço social com os receptores em função da circulação de dons entre desiguais. Na CFN, os interlocutores empenham-se em corresponder às expectativas do grupo de doadores. Tal correspondência favorece a aproximação e aciona determinados acessos de ordem material e afetiva, principalmente com a “Tia Arlete”. A afetividade expressa no ouvir, no conhecer e, a partir disso, aconselhar, tem um peso importante na constituição do vínculo e da figura quase maternal de alguns doadores. O desejo em saber de seus problemas e disponibilizar ajudas personalizadas, de acordo com a especificidade de cada um, configura um dom que é “mais que a comida”, e que extrapola a obrigação com o transcendental, abrindo espaço para alianças e pessoalidades.

Na Igreja Mover de Deus, a dívida produzida pelos pastores materializa-se no exemplo vivo dos sujeitos “restaurados”, bem como na possibilidade constante de que alguém seja “retirado das ruas” e construa uma “vida nova”. Embora possamos verificar um compromisso com a evangelização, que “toma a comida como isca”, seguindo um compromisso com Deus, todo o discurso que permeia o culto religioso empenha-se em suplicar um dom de Deus para as pessoas em situação de rua: implora-se a ajuda divina para que todos parem de sofrer. Além disso, a neutralização virtual das desigualdades, expressa na alimentação partilhada entre doadores e receptores, concede um elemento de valorização ao lugar, mais uma vez ultrapassando o simples ato de doação alimentar para atingir o “apoio moral”. Do mesmo modo, a pessoalização das relações e a concessão de um dom maior (que para muitos é o ingresso na “casa de restauração”) exige a demonstração de merecimento: precisam exhibir, com esforço, paciência e destreza, a adesão aos parâmetros de decência e merecimento de ajuda estipulados pelos religiosos.

É por isso que a reciprocidade, conforme Godbout (2000), ocorre, quando muito, entre os iguais. A identificação de relações de poder, em atenção à assimetria decorrente destas interfaces, conduz à apreciação de que quando se fala em dádiva, não estamos falando de uma troca horizontal, típica da reciprocidade. O que se manifesta, na verdade, é uma prestação unilateral, na qual o ato de dar sempre gera superioridade do doador em relação ao receptor, mesmo que aí seja instituído um vínculo social (LANNA, 2000). Tomando todas estas relações pela lógica da dádiva, veremos que a instituição de assimetrias entre os envolvidos no sistema de dons impõe-se do início ao fim. A percepção da desigualdade está colocada em ambas as partes da relação, em que há, de um lado, o empenho em contemplar, na construção da imagem de si, os valores estimados pelos outros, evidenciando uma assimetria relacional. A outra parte, por sua vez, quando adepta da relação, empenha-se em afirmar a desigualdade, na medida em que acaba sempre dando mais do que o esperado, engendrando, assim, a construção de um vínculo desigual entre os partícipes, ainda que extremamente importante para os que circulam pelas ruas da cidade.

A política dos afetos

“Como medra o afeto nas ruas?

O afeto é da casa, como a cortina e o tapete?

O afeto é um utensílio doméstico?

Ou existe um afeto não domesticado que estrutura nas ruas relações afetivas?” (Silva e Milito, 1995, p.100).

Analizamos, nos capítulos anteriores, os elementos de duas dimensões relacionais cultivadas por pessoas em situação de rua: o domínio narrativo sobre relações familiares e o universo dos vínculos constituídos com diferentes grupos com os quais interagem nas ruas da cidade. Na primeira análise, verificamos a permanência, a fratura e a ruptura de vínculos familiares, considerando observações de campo e relatos que conduziam ao cultivo destas interações em diferentes configurações. A segunda dimensão relacional expressa a constituição de vínculos com diferentes agentes do espaço público, sejam indivíduos anônimos ou grupos representantes da autoridade estatal ou da ação social religiosa. Na interface com a multiplicidade de sujeitos que povoam e, de certa forma, disputam o espaço público, identificamos conflitos advindos da representação negativa lançada sobre os que habitam as ruas, ainda vistos como “perigosos e poluentes” (DOUGLAS, 1966). Com efeito, uma tal situação de enfrentamento e tensão exige desdobramentos e malabarismos constantes no objetivo de tecer relações de ajuda e apoio, sempre sob a condição de negociar valores e representações a partir da *viração*. Em tal contexto, percebemos que estas vinculações caracterizam relações

de dádiva que acabam por sublinhar as distâncias sociais entre os envolvidos.

Até aqui, estas dimensões relacionais reforçam vinculações às quais estes sujeitos estão conectados, a despeito da flutuação e fugacidade que as estruturam. A família, quando contatada, serve como ponto de apoio em meio a necessidades variadas, mas também é recurso afetivo, somado a tantos outros constituídos no universo das ruas e que vão desde relações pessoalizadas com clientes da guarda de carros, até grupos caritativos de doação, para os quais a existência de homens e mulheres em situação de rua é fundamental no intuito de exercerem sua “missão divina” de evangelização e caridade. A circulação espacial que os caracteriza parece refletir a circulação relacional e afetiva que os vincula, mas que não os ancora em laços específicos. O “circular sem permanecer” traduz a multiplicidade destas relações, permeadas por idas e vindas, despedidas e reencontros.

No escopo de ampliar a compreensão dos modos como homens e mulheres em situação de rua constituem tecidos relacionais importantíssimos do ponto de vista da reprodução social e afetiva, este capítulo dedica-se à descrição etnográfica de uma terceira dimensão relacional, que diz respeito a uma dinâmica própria de relacionamento no contexto da rua: a produção de família afetiva. O conjunto de experiências de campo a ser explorado nos permitirá compreender tanto a dinâmica interna de reciprocidade, valores e circulação de bens em determinados grupos de pessoas em situação de rua, quanto a particularidade das relações através das quais emergem figuras como pais, mães, irmãos, irmãs, tios, padrinhos e madrinhas de rua. Para tanto, em um primeiro momento, cabe-nos explorar, no sentido comparativo, o que etnografias realizadas em outros contextos empíricos propuseram pensar sobre o significado dos agrupamentos de rua, suas dinâmicas internas, suas formas de vinculação os modos de construção de “famílias de rua”. Em seguida, trataremos especificamente do contexto etnográfico analisado neste livro, explorando a singularidade com a qual determinados valores

morais e afetivos sustentam, ordenam e vinculam as pessoas umas às outras pelas ruas de Pelotas.

Consideramos a importância do diálogo com estes estudos a partir da comparação entre diferentes contextos onde os fenômenos apresentam-se, bem como as distintas lógicas analíticas a que foram submetidos.

Relações entre os pares, regras de convivência e nomeações familiares.

Os grupos de rua

Duas possibilidades de conhecimento tácito são vistas como premissas fundamentais para a formação de grupos de pessoas em situação de rua: conhecer previamente pontos de doação alimentar e outras fontes de sobrevivência física e/ou vincular-se a outros sujeitos em situação semelhante na busca de integração a uma rede de ajuda na cidade.

Gregori (2000) nos mostra que os agrupamentos de rua se formam pela convivência e configuram-se como importante veículo para a transmissão de conhecimento das ruas. Exercem, por assim dizer, o papel de aproximação gradual e formação de uma rede de sociabilidade para o novo membro de rua, uma vez que, em muitos casos, a saída de casa é um processo longo e permeado por idas e vindas. Do mesmo modo, para Sarah Escorel (2000), os grupos compartilham informações diretamente relacionadas aos distintos usos do espaço com vistas a atender suas necessidades básicas. A distribuição geográfica obedece, segundo a autora, lugares em que há maior oferta de água, alimentos e/ou doação, formando um nicho territorial que sugere uma itinerância espacialmente circunscrita, tal como verificamos no capítulo anterior. Uma vez inserido em um grupo de rua, o indivíduo firma alianças de camaradagem e solidariedade, o que lhe permite acessar outros pontos de apoio tecidos na multiplicidade das relações informais.

O fato é que a formação de grupos também é fundamental desde o ponto de vista da sobrevivência física, pela constituição de relações de proteção e segurança também atreladas ao sentimento de pertencimento. Com frequência, não lhes sendo possível acumular recursos materiais abundantes, quando obtêm recursos por intermédio de doações ou mesmo através da “caça” ou da coleta que efetuam na cidade, promovem a redistribuição interna dos recursos, delineando-se, assim, relações de solidariedade entre os envolvidos (NEVES, 1983). Por isso, Vogel e Mello (1991) ponderam que a turma, o agrupamento, é, ele mesmo, um valor construído em torno do ideal da experiência da fraternidade e camaradagem, que congrega os membros nos perigos e peripécias que os unem, como ponto em comum, em relação à saída para as ruas. Esta necessidade de agrupar-se com os “iguais”, na visão de Marie-Ghislaine Stoffels (1977 apud Escorel 1999), traduz o agrupamento como um “elemento-tampão” entre a rua e a condição pessoal e social do recém-chegado. Nesta categoria de análise, funcionaria o agrupamento como “colchão amortecedor” que permite, até certo ponto, recuperar a identidade pessoal e social à medida que oferece uma convivência entre “iguais” que compartilham de uma mesma problemática.

Relativizando certa perspectiva um tanto romântica das relações grupais, Escorel afirma que o tecido relacional dos agrupamentos é marcado por ambiguidades através da identificação simultânea de gestos de solidariedade e conflito, reconhecimento e rejeição, cooperação e disputa. Em etnografia nas ruas do Rio de Janeiro, a autora constrói suas análises em torno da ideia de “unidade de pertencimento” (por natureza, pequena e exclusiva), calcada na igualdade de estatuto entre os envolvidos e permeada por trocas materiais e afetivas, o que permite que um indivíduo possa flutuar e participar diferentemente em vários grupos, sem perder a referência destes enquanto “unidade de pertencimento”. Tais unidades, mesmo caracterizando-se pelo fluxo contínuo de sujeitos entre seus tecidos internos, também interferem na sobrevivência afetiva de seus membros. Os próprios elementos conflitivos entre os integrantes dos

grupos apresentam um alto teor afetivo na medida em que o “outro” é um sujeito próximo que não censura sua condição e com o qual é possível estabelecer uma relação de reciprocidade (STOFFELS,1977, apud ESCOREL, 1999). Nesta perspectiva, é a igualdade de estatuto que permite ao sujeito em situação de rua integrar-se a qualquer agrupamento.

No entanto, o pertencimento espalhado entre grupos expressa, com efeito, a relativa fluidez que caracteriza a sociabilidade das ruas. Segundo Gregori (2000), o grupo é uma referência, mas a pessoa também é um valor estimado que se traduz nas constantes oscilações e circulações relacionais: a representação da liberdade, da autonomia, do herói que enfrenta as adversidades e os desafios convive de forma ambígua com demonstrações de afeto, solidariedade, ajuda mútua e interdependência. Com argumentos semelhantes, Frangella (1996) caracteriza estas relações como tênues e frágeis, pois junto com o reconhecimento de serem pares e partilharem de uma mesma situação, necessitando, assim, uns dos outros, o cultivo de individualidades aciona disputas entre os envolvidos. O “cuidar de si”, a necessidade de aprender a sobreviver sozinho, para aquela antropóloga, impera sobre o sentimento de união. Contudo, a ambiguidade apresenta-se novamente na manifestação do reverso ao culto de individualidades: o imperativo da solidariedade, da divisão de bens e troca de afetos. A autora nos permite pensar que tal ambiguidade relacional é coerente com um modo itinerante de vida, constatação que muito se aproxima do que Magni (2006), parafraseando Lévi-Strauss, observou entre os nômades urbanos de Porto Alegre: “alguns grupos se formam, aumentam de tamanho, desmembram-se e desaparecem para se recompor com novos sujeitos mais adiante em outro local” (MAGNI, 2006, p.36).

Porém, a despeito desta possível fluidez relacional, é possível reconhecer que normatividade interna fornece relativa coesão aos grupos, expressando-se, conforme Vogel e Mello (1991), para além da funcionalidade, numa perspectiva valorativa, na medida em que a turma é, ela mesma, o maior valor traduzido na construção de laços construídos pela

proximidade entre os pares. Ainda de acordo com estes autores, a lealdade dos membros do grupo em relação a algum “chefe” ou “líder” atribui-se à experiência fundadora que essa pessoa proporcionou e continua a proporcionar na ritualização de suas práticas grupais. É disso que deriva seu poder de sedução capaz de encantar as meninas e meninos novatos que ingressam em grupos de rua. Tal poder manifesta-se nos mecanismos de “redução da complexidade do mundo”, uma vez que os integrantes de determinado grupamento fixam papéis, estabelecem normas e sanções e, ao mesmo tempo, vinculam-se afetivamente uns aos outros, criando referências para um feixe de relações duradouro. Veremos, a seguir, que as regras de convivência interna são fundamentais à manutenção do tecido relacional no universo das ruas e, sobretudo, à constituição de família afetiva.

Famílias de rua

A literatura específica sobre o tema nos mostra que na rua, assim como não se abandona em definitivo as vinculações familiares, também não se deixa de constituir novos vínculos que remetem aos de origem familiar, seja em sua organização interna, na definição de papéis ou na proximidade afetiva pela qual os partícipes adquirem nomeações familiares. Estes novos vínculos estruturam uma relação familiar cunhada a partir de experiências compartilhadas ou situações críticas que comprovam lealdade entre os envolvidos, como demonstrações de defesa e proteção em casos de discussões, brigas ou companheirismo em situações de risco. Embora a figura da mãe permaneça como referência central na preservação dos laços de sangue, é no contexto de aprofundamento do contato com a rua que - dadas as necessidades em aprender a viver neste meio - surge o papel dos “pais ou mães de rua”: líderes mais velhos e experientes que possuem vital importância para que o neófito aprenda a conduzir determinadas estratégias básicas de sobrevivência.

No caso das “mães de rua”, Gregori (2000) identificou relações de gênero muito semelhantes às existentes no contexto domiciliar de classes populares. Atentou para o fato de que os “irmãos de rua” são mais solidários que os biológicos, e as “mães de rua” protegem muito mais do que as “verdadeiras”. Contudo a ausência de “pais de rua” revela a lacuna real do personagem paterno em suas famílias de origem. Assim como a referência a esta ausência masculina, as “famílias de rua” também lançam mão de outros elementos organizacionais que expressam a relação com o universo domiciliar. Estas “mães” articulam, na interação com seus “filhos de rua”, fidelidade e carinho com obediência e ordem, o que também inclui a execução de atividades ilegais e divisão de seus produtos. Parâmetros morais também abrangem a proibição de furto e violência contra pessoas idosas ou mulheres grávidas, situações sociais que indicam “fragilidade”. Assim, para a autora, a “mãe de rua” é uma substituta da “mãe verdadeira”, mas tal substituição guarda suas particularidades: a “mãe” ocupa uma posição de igualdade ao “filho” (seja na idade e nos atributos) e na maioria das vezes não tem experiência como mãe ou como provedora de dependentes. Sua substituição, que mimetiza recursos maternos, apresenta regras com traços convencionais: proibições, desobediências e punições. A proibição de bater em mulheres, de usar drogas e de abusar dos mais novos atuam como garantia na eficácia da substituição e também como preservação da autoridade.

Assim, a vinculação afetiva com “parentes de rua” mostra que, ainda que se tenha um modo de vida fora dos padrões usuais, isso não significa que o não-convencional seja tomado como princípio. Ter uma “mãe de rua” significa a garantia de apoio, proteção e ajuda no aprendizado de regras e códigos da rua que acabam por legitimar um jogo de simulações o qual, por sua vez, fixa referências em um universo social cujos códigos não são reconhecidos legal ou publicamente. Nesse sentido, a escolha do grupo familiar “permite posicionar os parceiros, estabelecer entre eles uma relação hierárquica, situar e exercitar um jogo dotado de parâmetros” (GREGORI, 2000, p.137). Contudo, a autora assinala o cons-

tante rompimento destas relações por motivos variados. Rompimentos que abrem caminhos para novos laços com outras “mães de rua”, numa lógica de circulação entre “mães diferentes”, evidenciando o processo fluído da construção do parentesco afetivo nas ruas.

Ainda que imersas na fluidez, as relações cujos envolvidos adquirirem nomeações de parentesco são entendidas por Frangella (1996) como resultado do aprofundamento do laço a partir de demonstrações de carinho, proteção e amizade, cultivados na convivência e proximidade diária a partir do compartilhamento de experiências. Um fragmento de sua etnografia exemplifica a questão:

No caso de Ivone, as lembranças de casa são poucas. Vivendo em instituição há um bom tempo, ela guarda em sua agenda o papelzinho que identifica o túmulo da mãe, que morreu no ano passado. Não conheceu o pai, e diz que a única irmã, que é branca, não a aceita por causa de sua cor. A maior parte das fotos é de amigas do Convívio Alegre, [instituição] por onde ela passou muitas vezes. Uma dessas fotos estava rasgada ao meio, e só aparecia uma garota nela. Perguntei quem era e ela a chamou de irmã. Logo depois desmentiu: “Brincadeira, tia, ela é minha amiga. Mas como a gente é muito junta, eu chamo ela de irmã” (FRANGELLA, 1996, p.190).

A proximidade e a partilha contínua de experiências, geram tamanha afetividade que ela chega a ser passível de produzir relações com nomeações próprias do sistema familiar, como irmãos. Frangella acredita que este fenômeno é “expressão da casa na rua”, no qual às lembranças familiares somam-se pessoas e vivências de outras partes do circuito, tais como conhecidos de rua, amigos de instituições pelas quais passaram, ou mesmo sujeitos com os quais convivem diariamente no espaço público. Estes atores acabam por se incorporar dentro de um panorama de referências familiares. Na concepção da autora, “o que reforçam na adoção de termos familiares, ou nas relações de proteção, é uma tentativa de classificação de pessoas que lhes são próximas” (FRANGELLA, 1996, p.191). Nesta classificação, “mães” e “irmãos” são os mais próximos, aqueles com os quais se convive a maior parte do tempo e com os quais

se compartilham bens e afetos. Já os termos “tio” e “tia” expressam a tentativa de um primeiro contato ou de uma “aproximação forçada” com algum desconhecido, porque apelam à pessoalidade num contexto de interação impessoal. Qualquer potencial doador é nomeado como “tio” ou “tia”, circunscrevendo um “apadrinhamento impessoal”, nos termos de Frangella (1996).

Chamando a atenção para o entendimento dos significados do parentesco a partir do questionamento dos laços de família, Silva e Milito (1995) consideram, na análise, o drama nuclear contido no esfacelamento da unidade familiar; a naturalização do corte relacional com a família e principalmente os dramas irradiados pelas praças e ruas nos contatos múltiplos com a população em geral. A partir disso, verificam “implosões familiares em cadeia” capazes de criar laços difusos que brotam nos mais imprevisos lugares. A despeito de uma “família estilhaçada”, ou “desestruturada”, segundo os padrões de classe média, há na rua uma “recomposição da família” mediante a “articulação de estilhaços” inscrita num processo de *bricolage* - com inversões nas quais parceiros da mesma idade tornam-se “mães” e “filhos” (SILVA e MILITO, 1995).

O agrupamento de rua, assim, evidencia suas potencialidades na medida em que sua existência é fundamental tanto para a inserção em um universo marcado por mapas relacionais na cidade, quanto do ponto de vista afetivo. A apropriação deste mapa se faz a partir dos direcionamentos dados pelo grupo, cuja permanência e existência dependem de determinadas regras mínimas de proteção interna e distribuição de bens. Por mais efêmero ou passageiro (de acordo com os contextos etnográficos metropolitanos apresentados acima), o aprofundamento destas relações atinge seu limite de pessoalidade na expressão das nomeações familiares, na figura de “mães”, “irmãos”, “tios” e “padrinhos” de rua, termos que classificam pessoas de acordo com a intensidade e proximidade dos vínculos firmados.

Pode-se dizer que parte da compreensão do fenômeno da população em situação de rua passa pelo entendimento dos valores atrelados à fa-

mília. São valores que acabam por se afirmar no contexto das ruas, muitas vezes sem a substituição sumária com os consanguíneos, nem uma expansão de laços familiares para além do sangue, mas sem o excluir. Desse modo, a afronta aos parâmetros sociais estabelecidos, tais como o modelo estático da família nuclear e sua vinculação ao modo de vida sedentário, exhibe seus extremos quando nos deparamos com a construção de novos laços e novos agrupamentos, com o aparecimento de “parentes de rua” dentro de uma lógica de circulação, tanto relacional quanto espacial. A exemplo do que argumentam Silva e Milito, estes “parentes” muitas vezes passam a ocupar um lugar de referência social e afetiva, a ponto de disputarem sua posição com consanguíneos:

O filho foge de casa para viver na rua. Ela passa a procurá-lo obsessivamente e, a partir de informações de um e de outro conhecido ou vizinho, localiza-o e o traz de volta para casa. O menino fica em casa algum tempo, mas foge novamente. Ela reinicia seu périplo de buscas, aflita, sofrida. O menino, dessa vez, fica um pouco mais até fugir novamente. Ela localiza-o nos Arcos da Lapa. Quando segura o menino na intenção de reconduzi-lo mais uma vez ao lar, é cercada por um grupo hostil, cujo líder, áspero, a descompõe e ameaça matá-la. Apavorada, retorna à casa e desiste do filho (SILVA E MILITO, 1995, p. 88)

O contexto pelotense: moral da partilha, circulação de bens e parentesco afetivo

A moralidade da partilha

A partilha voluntária e, ao mesmo tempo, obrigatória (pois dela depende a união do grupo) de comida, roupas e outros bens, nos conduz a pensar em determinados valores, como a reciprocidade e a partilha entre os “iguais”. Elementos que são entendidos por Escorel (1999) e Frangella (1996) como gestos de solidariedade, considerando tanto a grande oferta de alimentos quanto o caráter descartável de roupas e objetos que circulam entre os membros, justamente para diminuir o volume e o peso do

pouco que carregam na bagagem. Roupas transitam de um corpo para outro, numa divisão de bens que são, posteriormente, deixados de lado. Mesmo que não exista uma regularidade no acesso a estes bens, as coisas não existem para serem acumuladas ou despendidas de forma constante e parcimoniosa. Os bens são obtidos e gastos de golpe, entre a falta e o excesso. Essa disposição em valer-se dos bens sem dedicação à conservação dos mesmos elucida uma filosofia de consumo que se aproxima do ideal da sociedade de abundância, na qual “o que vem fácil, vai fácil” (VOGEL e MELLO, 1991).

No entanto, em diversas situações de pesquisa em Pelotas, me deparei com afirmações as quais, uma vez confrontadas com os dados etnográficos, entravam em contradição: de um lado, a ideia de que “não rua é cada um por si” e, de outro, a afirmação de que “na rua ninguém passa fome”. As declarações de que na rua não havia ajuda entre os pares deixavam-me intrigado diante de uma série de experiências etnográficas que apontavam justamente o contrário. Se “na rua ninguém passa fome”, é preciso, para tal, conhecer a cidade e seus recursos. É necessário dominar caminhos, trajetos, inserir-se em determinadas malhas sociais, muito mais do que acessar direitos supostamente garantidos pelo Estado. Não passar fome na rua é algo que, no limite, depende do vínculo com outros sujeitos que seriam, então, os mediadores de fontes mais abundantes de alimentação, como, por exemplo, os pontos de doação alimentar.

Além da diversidade de fontes e recursos alimentares, temos que considerar a divisão destes recursos entre os membros de determinados grupos, atentando para a redistribuição interna de comida e outros bens. A importância destas questões veio à tona quando ainda estava me familiarizando com a vida noturna do parque DAZ, em meio aos círculos que se formavam à noite no gramado. Em uma noite, Helena, deitada sobre algumas bolsas, alimentava-se de uma melancia que passava pela mão de todos que estavam conosco em círculo, sentados ao chão. Repentinamente, Álvaro apareceu com uma sacola de roupas usadas e a colocou à disposição de todos para que escolhessem e ficassem com o que servisse

em seus corpos. Helena revirou a sacola e agradeu-se apenas de uma blusa rosa, refutando as demais porque eram largas demais.

No tocante à comida, raríssimas foram as situações em que ouvi alguém afirmar estar com fome, sem sensibilizar aos demais companheiros para a partilha do que já tinham ou para a busca de comida pela cidade. Percebendo essa dinâmica, passei também a portar comida quando estava em campo, no objetivo de participar desse sistema de trocas e fortalecer o vínculo com novos interlocutores. No parque DAZ, em uma tarde de outono de 2011, encontrei Índio, Caio, Cícero, Cesar, Davi, Hélio e Helena, acompanhados de um menor de aproximadamente 13 anos. Estavam ao redor de um assento do parque, utilizando a estrutura como mesa para a refeição daquela tarde: pão, mortadela, requeijão e um pequeno galho de árvore utilizado para montar os sanduíches. Quando me aproximei, logo me ofereceram o que comiam e, então, aproveitei para compartilhar os biscoitos que trouxera comigo. Notei que Índio imediatamente os ofereceu ao menor ainda desconhecido para mim: era seu filho, que residia com as tias no bairro Dunas e que visitava o pai no parque com certa frequência. Em mais de uma ocasião percebi que Índio repreendia o filho toda vez que ele consumia algo e não oferecia, antes, aos que estavam por perto.

Podemos, então, falar de uma moral da partilha, que instaura e mantém o vínculo entre os envolvidos, garantindo a solidariedade entre os grupos de rua. Esta moral, além de inserir-se em uma pedagogia da partilha (Índio e seu filho reportam-nos a esta dimensão) também insinua a valoração de determinado tipo de pessoa: aquela que partilha o pouco que tem. Com isso, em relação à afirmação comum, presente entre muitos segmentos que interagem com esta população, de que “na rua é cada um por si” ou, conforme o pastor Paulo, de que “na rua eles não dividem nada”, podemos formular a seguinte hipótese: dado o fato de que boa parte dos recursos adquiridos pelos agrupamentos provém dos pontos de doação, da guarda de carros e da mendicância, nada mais conveniente, para garantir estes mesmos recursos, do que confirmar,

estrategicamente, o estereótipo coletivo de que na rua não há divisão de bens. Quando, na verdade, uma verdadeira moral da partilha instaura-se na rua, evidenciando-se exclusivamente na relação com os grupos externos. Assim, a ideia de que entre os pares não há partilha, quando reforçada pelas próprias pessoas em situação de rua, torna-se uma ferramenta para movimentar recursos que serão, posteriormente, redistribuídos em determinados coletivos de rua.

Dar aos iguais, negar aos desiguais

Mas o valor da partilha parece ter o seu reverso em relação aos que não passaram pela experiência da situação de rua. Se tudo é dividido entre os “iguais”, o que acontece com os “desiguais”? A relação parece diferir em um aspecto: os “desiguais”, em se tratando da movimentação dos bens materiais, são vistos como “otários”, aqueles com os quais o valor monetário baliza as relações. Tal configuração ficou evidente quando ouvi dois jovens conversando sobre a divisão que fariam de um par de tênis que um deles acabara de ganhar da “Tia Arlete”. Na discussão, um dos rapazes manifestou a vontade de comprar o calçado, ao que o outro respondeu que “só se venderia aos otários”, encerrando o assunto afirmando que usariam juntos e “ponto final”. Obviamente relações de compra e venda ocorrem entre os pares de rua, pois o dinheiro é necessário em muitas situações, como para a compra de medicamentos e comida. Mas quando o comprador é um companheiro de rua, o valor cobrado leva em consideração as urgências da aquisição e mesmo a proximidade afetiva entre os envolvidos na transação. Em uma noite de inverno, quando Cesar e outros dois companheiros guardavam carros na esquina entre as ruas Félix da Cunha e General Argolo, um quarto sujeito apareceu com um moletom novo, imediatamente vendido para um dos guardadores por apenas quatro reais, valor que levou em conta o rigor climático daquela noite e a pessoalidade relacional entre os envolvidos na relação.

Assim, o grau de proximidade parece regular a maneira como os bens circulam entre os pares de rua. Aos desconhecidos, no entanto, multiplicam-se pedidos de cigarros, moedas e comida. Na mesma noite e na mesma esquina em que presenciei a venda do moletom, dois jovens condutores de uma carroça lotada de material reciclável, conhecidos de Cesar, foram presenteados pelo grupo de guardadores de carro com uma carga de papelões que até então servira de assento para todos nós naquela noite fria. Pouco tempo depois, um grupo de jovens bem vestidos passou por nós. Cesar, ao perceber que eles bebiam algo, pediu um gole da bebida, passando a garrafa para os demais companheiros. Em troca, os jovens pediram um cigarro, mas sem sucesso – embora Cesar estivesse com uma carteira fechada de cigarros no bolso.

Esses excertos etnográficos possibilitam inferir que a relação com os “desiguais” é sempre marcada pela negação da solidariedade material. Os que têm mais, devem sempre dar mais. De quem não pertence ao circuito da vida nas ruas, de quem não compartilha da mesma situação, espera-se sempre um ato de partilha, de generosidade, de doação sem retorno. É como se o “outro” tivesse sempre a “obrigação em ressarcir-los de um mal social que sobre eles incide” (FRANGELLA, 1996, p.211). Entre os “iguais”, a partilha envolve um valor moral através do qual se agrega positividade aos que sempre partilham tudo o que tem entre os seus.

Em alguns casos, porém, a negação da partilha ou a ostentação de determinado bem pessoal entre os pares de rua pode acionar uma circulação mais ou menos forçada daquele bem entre o grupo. Estamos falando do furto entre os iguais. Vejamos em quais situações ele ocorre e as suas singularidades.

O furto entre os “iguais”

Embora as reflexões anteriores convirjam para a partilha entre os “iguais” e a negação aos “desiguais”, as experiências etnográficas que registraram o furto de objetos entre os pares de rua poderiam, de alguma

forma, dismantelar aquelas reflexões. Só não o fazem, porém, porque desencadeiam outras vias de compreensão. Desde agora, podemos inferir que objetos pessoais, quando ostentados, nas raras vezes em que eram comercializados, permaneciam por pouco tempo em poder de seu dono. Não era uma regra geral, mas algumas vezes, quando a partilha não ocorria pela espontaneidade do detentor, os objetos circulavam a partir do furto, cujos rendimentos de sua comercialização eram, na maioria das situações, redistribuídos entre os grupos de rua.

O mais impressionante é que o membro lesado pelo furto manifestava uma pequena e passageira indignação, sem jamais mencionar nomes em suas desconfianças. Vejamos o relato de Cesar que, em um dia de embriaguez no parque, acabou dormindo ao lado de Hélio e Davi. Acordou ao lado dos mesmos companheiros, mas em seu pulso já não estava o relógio que ganhara de um cliente da guarda de carros. Quando me relatou o episódio, Cesar insinuou que os amigos que o acompanhavam na ocasião eram os responsáveis pelo sumiço do relógio, mas não descartou a perda do objeto por descuido próprio, e nada disso foi suficiente para ocasionar desentendimentos entre eles. Com o tempo, percebi o quanto estes fatos eram corriqueiros. Dias depois, Cesar perdeu 20 reais nas mãos de Hélio, que lhe prometeu comprar comida e trazer o troco, mas acabou gastando o troco com aguardente, posteriormente distribuída entre os demais companheiros (inclusive Cesar). De modo semelhante, Álvaro teve um celular furtado e, ao relatar o episódio, afirmou ter certeza de que os autores eram de seu grupo. Mesmo assim não fez alardes, limitando-se a comentar o fato apenas comigo.

O instigante é que em nenhum destes episódios vieram à tona conflitos graves que comprometessem as relações entre os envolvidos. Desentendimentos, discussões, atritos diários eram deixados de lado no dia seguinte. A interpretação da inexpressiva indignação quanto ao furto entre os “iguais” dialoga, novamente, com a tradição dos grupos populares. Nestes, a circulação de bens aparece entre parentes nas visitas de uns às casas dos outros, pelo desaparecimento de objetos mais valiosos no

qual o reconhecimento da autoria nem sempre é escondido e, mesmo assim, não desencadeiam conflitos importantes, tendo-se “a impressão de que o roubo entre parentes é um meio tacitamente reconhecido de assegurar a distribuição igualitária de bens” (FONSECA, 2000, p.176).

Tomando estas continuidades entre o universo sociofamiliar e as ruas, o furto também parece assumir, entre os pares, a função de regular a distribuição de bens e de abolir qualquer ostentação que venha ferir o estatuto de igualdade entre os companheiros. Tem-se a impressão de que ostentar objetos valiosos (um celular, um relógio, um “tênis de marca”) vai de encontro à relação vertiginosa com os bens materiais em um universo no qual é preciso consumir tudo rapidamente, pois o acúmulo de objetos pode constituir um peso individual insuportável e incompatível com a dinâmica das ruas. Em um sentido aproximado, possuir determinados bens soa como uma traição. É como se o detentor estivesse simbolicamente passando para o “outro lado”: o lado dos “desiguais”, daqueles que ostentam em demasia, que acumulam cada vez mais e exibem-se ante os olhos dos que nada possuem. Nesse sentido, o furto teria o papel de regular a igualdade material entre os pares de rua, sem, contudo, acarretar conflitos com o poder de romper as relações. Sabe-se, no fundo, que o objeto que desaparece do poder individual acaba por esparrramar-se entre a coletividade – esta sim, um bem a ser cuidadosamente protegido no universo das ruas, inclusive pelos silêncios.

O Silêncio protetor

A maioria das etnografias sobre população em situação de rua com as quais dialogo neste livro, afirmam que é preciso, antes de tudo, seguir determinadas regras básicas para compor agrupamentos de rua. Por isso, é fundamental conhecer e aderir a uma conduta específica apreendida na convivência, na presença e na prática cotidiana. Para Gregori (2000), “ser de confiança” é um fator fundamental: os membros devem saber guardar segredos como ninguém. Da mesma forma, de acordo com a

autora, é imprescindível quitar qualquer tipo de dívida, regra que se aplica tanto a um cigarro como a outro objeto de maior valor. Acordos também devem ser sistematicamente obedecidos, como a correta divisão de bens. Ao conviver com meninos de rua em São Paulo, Gregori percebeu que um sujeito devedor ficava por um tempo sem interagir com os companheiros como forma de punição, retornando apenas quando oferecia alguma forma de ressarcimento.

Uma segunda regra essencial apontada por Gregori está relacionada aos atributos de confiança, segredo e proteção. Trata-se do cuidado imprescindível em não delatar o outro, o que na linguagem êmica traduz-se em não “caguetar”: não revelar o paradeiro de ninguém e garantir a proteção contra possíveis policiais disfarçados ou mesmo de inimigos em busca de vingança. O “cagueta” reconhece a gravidade do erro que comete e afasta-se voluntariamente, ciente do perigo de vingança que se aproxima tão logo surja a oportunidade para tal. É interessante constatar que Cláudia Fonseca (2000) também verificou os perigos da “cagueta-gem” entre grupos populares de Porto Alegre, evidenciados por afirmações como “não vi nada, não sei de nada”, quando do roubo de vizinhos e conhecidos. Nesse contexto, quem porventura “caguetar” também se arrisca a pagar caro. Sobre esse aspecto, a antropóloga conclui que a recusa em proteger o vizinho não acontece por rancor pessoal e sim por “medo ou, em outros termos, por respeito à noção de que cada família deve garantir sua própria proteção” (FONSECA, 2000, p. 178).

A esse código de ética que envolve o silêncio protetor do companheiro, Vogel e Mello (1991) acrescentam outras duas condutas fundamentais:

Quem faz parte de uma turma não deve “caguetar”, não deve depender do outro e nunca deve dizer que algo é difícil. Isto significa que cada membro do grupo está obrigado, em primeiro lugar, ao silêncio que protege os companheiros. Em segundo lugar, assume o compromisso de não constituir um peso para os demais. Esta regra, na sua vertente positiva, impõe, no entanto, a distribuição do produto da pilhagem de acordo com uma certa hierarquia de lealdades. Em terceiro lugar, o integrante da turma subscreve um tabu

verbal: não usar a expressão “é difícil” como se, desse modo, se buscasse conjurar a dificuldade não falando nela. Com isso, se pretende manter, no ânimo de cada um e de todos, a coragem e a ousadia, sem as quais essa nova forma de viver não seria viável (VOGEL E MELLO, 1991, p. 146).

Ao voltarmos para o contexto empírico da pesquisa em Pelotas, percebemos que se o furto, figurando, no limite, como distribuição igualitária e forçada de bens, não apresenta motivos morais suficientes para a ruptura das relações entre os pares, não há razões suficientes para deduzirmos que nada mais poderia afastar permanentemente os companheiros de rua. Brigas, agressões, interdições relacionais e espaciais e até juras de morte aparecem com maior ênfase a partir de acontecimentos específicos relacionados à “caguetagem”, ou seja, ao ato de delatar alguém ou um grupo de pessoas.

Vejamos a seguinte anedota: às vésperas do feriado de Iemanjá, perambulei à noite sozinho pelo parque DAZ a procura de alguém. Estava escuro e deserto. Estranhei a calma e resolvi ir até o albergue, a três quarteirões dali, sem êxito em minhas intenções de interação. Quando retornava em direção ao parque DAZ, em uma última esperança de encontros, avisto um jovem negro, de aproximadamente 20 anos, guardando carros em frente a uma padaria. Deduzindo que provavelmente ele conheceria meus interlocutores, resolvi perguntar por Davi, Wiliam e Cesar. Imediatamente o jovem me olhou de cima a baixo e, antes de passar qualquer informação, respondeu com outra pergunta: “*Sobre o que seria?*”. Ao perceber a desconfiança, expliquei minha proximidade com os interlocutores e a minha inserção naquele universo por intermédio da pesquisa acadêmica. Somente após estes argumentos, o garoto informou o paradeiro dos demais: estavam acampados no Balneário dos Prazeres, onde ocorriam as homenagens à Iemanjá naquela noite.

Uma semana depois, ao ouvir atentamente os relatos de aventura narrados por Cícero, comecei a perceber a dimensão das tramas de proteção manipuladas pelos pares de rua. A narrativa girava em torno de uma situação na qual Cícero e Cesar, escondidos em um terreno baldio,

foram surpreendidos por policiais que estavam à procura de um terceiro elemento. Atuando com habitual truculência, os policiais mostraram a fotografia de um procurado, mas Cesar e Cícero juraram nunca o ter visto nas ruas. Um dos policiais, indignado, despede-se deles com o seguinte aviso, endereçado ao alvo ausente: *“se tu ver esse cara pela rua, diz para ele que é sábado à tarde, está um calor de quarenta graus, minha mulher está em casa com meu filho e eu tô aqui, atrás dele!”*. Cícero conhecia o homem procurado e, no mesmo dia, o encontrou na Bento, dormindo sobre as escadarias do estádio Boca do Lobo, em pleno sábado à tarde. Cícero rapidamente o acordou e transmitiu o alerta de que policiais estavam a sua procura e que, por causa dele, os demais haviam sido violentamente interrogados sobre o seu paradeiro.

Certa vez, Maria confessou-me que entre os que frequentam o parque DAZ, *“não tem essa de ficar sem falar um com outro... no outro dia já esquecem as coisas, mas quando rompem a relação, o cara nem senta mais na praça”*. Foi o que aconteceu com Caio, após delatar dois companheiros sobre o suposto furto da bicicleta de um dos guardas municipais responsáveis pela vigilância patrimonial do parque. Desde então, Caio deixou de frequentar o local, ciente de que não era bem-vindo.

Além destas restrições espaciais e relacionais, o estigma lançado sobre o “cagueta” mancha a sua imagem e o despoja de uma parte importante de sua credibilidade social, comprometendo seriamente sua inserção e aceitação nos grupos de rua. No parque, todos falavam mal de um sujeito conhecido como Baiano. De acordo com os interlocutores, Baiano era uma pessoa muito próximo da coordenadora do albergue municipal, cujas relações eram tidas como de “mãe e filho”. A proximidade com a coordenadora já era motivo forte para tê-lo como traidor, uma vez que a mesma nunca foi bem vista entre os albergados, os quais constantemente reclamavam dos desvios de donativos recebidos pela instituição. Mas o pior de tudo era que Baiano também tinha fama de “cagueta”, reputação que o restringia a caminhar nos arredores do parque sem jamais adentra-lo quando da presença dos outros. Uma vez,

Cesar o agrediu ali mesmo, no parque, após um de seus amigos ter sido expulso do albergue por entrar com bebida alcoólica na bolsa, segredo descoberto graças à “caguetagem” cometida por Baiano.

Mas o código moral que orienta estas ações não se alimenta do medo da vingança, mas principalmente das relações de afeto entre os envolvidos na trama. Me parece que são estas relações de afetuosidade, disseminadas nas demonstrações de ajuda, preocupação e partilha, que fundamentam um sentimento de pertencimento. Talvez por isso, “caguetar” signifique trair o grupo como um todo, e sua dimensão coletiva apresenta-se na medida em que a vingança pelo outro coloca-se como imperativo de ruptura relacional: Cícero agrediu Baiano pela “caguetagem” do amigo e não pela sua: o valor do grupo, da coletividade é que está em jogo. Nestes termos, o silêncio funciona como capa protetora, e perguntas demasiado objetivas sobre outrem são sempre mal recebidas, quase sempre sob a desconfiança de que um perigo ronda as fronteiras invisíveis do agrupamento social.

Deste modo, a coletividade aparece como valor supremo em diversas situações. Vimos, anteriormente, que a moralidade da partilha reforça a importância de compartilhar tudo com os iguais, a exemplo dos mecanismos pedagógicos que a transmitem e dos arquétipos positivos que a reforçam. Tal moralidade atinge sua força também no roubo entre os iguais, cuja função parece ser a de regular a distribuição de bens entre os mesmos. A negação aos desiguais revela a consciência e a revolta das desigualdades sociais e econômicas, assim como exhibe o sentimento de igualdade e pertencimento, pois quando se comercializa entre os pares, considera-se, no valor monetário, a pessoalidade, o envolvimento e a afetividade. No âmbito da circulação de bens e afetos, o silêncio protetor também evidencia demonstrações de zelo e proteção entre os membros do grupo, configurando uma das demonstrações de camaradagem mais estimadas naquele universo social - tanto é que a presença de seu reverso, a “caguetagem”, é o único elemento capaz de romper relações. Partilha, reciprocidade, proteção coletiva e a própria coletividade como

um valor supremo - eis as forças sociais e morais que parecem reger o tecido relacional dos pares em situação de rua.

Nomeações familiares e classificações afetivas

Se a estima de gestos, condutas e pessoas morais é algo de suma importância na valoração e proteção da coletividade no universo das ruas, as conexões sociais mais sólidas podem, também, assumir nomeações próprias ao sistema familiar, como “pais” “tios”, “irmãos” e “padrinhos”, selando um vínculo mais sólido e duradouro entre os envolvidos. A partir de agora, veremos como estes vínculos singulares apresentam discrepâncias que reportam aos distintos significados das relações instauradas, operando através de uma lógica classificatória da proximidade e de diversos compartilhamentos entre os envolvidos. Ao longo das descrições e reflexões etnográficas, ficará claro ao leitor que o parentesco, neste contexto, se produz por meio de experiências comprobatórias de lealdade, cumplicidade e compartilhamento de substâncias ao longo de uma temporalidade no universo das ruas.

“Irmãos” de Rua

Do outro lado da rua, vejo Rico. Ele está dando de comer a uma criança. Uma menina, em tom jocoso, pergunta se ele é o pai. Rindo e brincando, Rico responde que a adotou. Em seguida, outro garoto (Wagner, 19 anos) aproxima-se de nós, e Rico, feliz em revê-lo, apresenta-o para mim como “irmão de criação”. Após atender à solicitação de Rico em fotografá-los em um íntimo abraço, pergunto, então, se foram criados pela mesma mãe, ao que Rico responde: “Não! Somos irmãos de criação da rua”. (20/12/2010).

O excerto de diário de campo supracitado, ambientado no *rango da sete*, instaurou, definitivamente, um estranhamento importante quanto às relações de proximidade entre os pares de rua: irmão de criação, em nossas hegemônicas concepções familiares, pressupunha a presença de um adulto que cria, zela e protege e não de uma experiência comparti-

lhada que constitui “irmãos de criação de rua”: a experiência das ruas. Imediatamente após solicitar a fotografia, Rico, um jovem de 21 anos, passou a narrar episódios que marcaram a trajetória com o seu “irmão de rua”: fuga de hospitais, envolvimento em brigas para proteger um ao outro, aventuras em festas e conflitos de gangues. De imediato, cogitei a possibilidade de entender a aquisição de um “irmão de rua” como o acúmulo de situações partilhadas de comprovação de lealdade e cumplicidade no seio de uma trajetória de rua. A experiência de “viver junto”, entrecortada por demonstrações de ajuda, apoio, cuidado mútuo e relações de companheirismo parece preparar o terreno para a constituição de “irmãos de rua”.

Esse primeiro estranhamento foi imprescindível para que eu passasse a refletir sobre a particularidade da construção de laços afetivos entre outros interlocutores de pesquisa, como Wiliam e Davi. Ambos entraram em conflitos com a coordenação do albergue pelotense e passaram a morar juntos em outro local. Davi disse, certa vez, ao lembrar a relação com o amigo: *“ele morava comigo, se cobria da mesma coberta que eu me cobria, comia da mesma comida que eu comia”*. A ênfase na partilha de comida e cobertores, remete à noção de “substância compartilhada” (CARSTEN, 2000) como fundamental à constituição de parentesco afetivo. Em outra ocasião, após ficar de março a julho de 2010 detido no presídio regional, Davi retornou às ruas e não hesitou em recorrer a Wiliam: *“Saí da cadeia e fui ver ele, meu amigo. E ele falou: ‘vem para cá, tu sempre me apoiaste, agora é minha vez de te apoiar’”*.

A relação entre Eliseu e Leandro também nos indica a “partilha de substâncias” como elemento constitutivo das relações de parentesco afetivo. Eles eram companheiros de longa data e em suas conversas quase sempre comentavam as relações com algumas garotas, deixando claro que os encontros amorosos com as meninas também envolviam um cuidado minucioso com a aparência, a limpeza das roupas e a higiene pessoal, indícios que denotavam uma camuflagem da imagem de “morador de rua” e que poderiam trazer empecilhos ao sucesso no

relacionamento inicial. Em virtude disso, os “irmãos” dividiam roupas quando precisavam encontrar-se em boa aparência com alguma mulher. Estas roupas (uma calça e um tênis) só eram usadas por eles nestas ocasiões e ficavam na casa do irmão consanguíneo de Eliseu, onde eram lavadas e guardadas.

Quando Cícero foi escolhido para ingressar na “casa de restauração” da Igreja Mover de Deus, tornou-se uma ponte entre os companheiros que estavam na rua e os que ainda permaneciam em desintoxicação. Na porta da Igreja, um rapaz recomendava insistentemente a ele que não esquecesse de mandar um forte abraço a um amigo que permanecia em desintoxicação. Reforçando as relações de afeto e a lacuna que deixaria nas ruas ao ausentar-se, minutos antes de embarcar no carro do pastor, Cícero foi advertido por um casal de amigos: “*vê se não esquece os irmãos, viu?*”.

Assim, os termos familiares são evocados sempre que se quer qualificar uma relação ou uma proximidade e intimidade afetiva com outrem. Eles não figuram de forma constante no cotidiano da população em situação de rua, mas quando surgem em seus discursos, carregam a marca da afetividade criada ao longo do compartilhamento de bens, experiências e comprovações de lealdades. A ausência de alguns sujeitos é sentida com intensidade, o que faz com que, mesmo longe, estes sujeitos demonstrem preocupação e consideração mútuas. Se parecem deixar lacunas quando ausentes é porque ocupam lugares importantes em suas trajetórias relacionais.

“Tios” de rua

Se as nomeações de “irmãos” elucidam uma série de vivências perpassadas pelo companheirismo, confiança e afeto entre sujeitos partícipes de um estatuto de igualdade geracional, pode-se afirmar que as nomeações de “tio e tia” nos falam de relações de aconselhamento e principalmente de proteção e ajuda intergeracional. Quando integram

grupos de pessoas em situação de rua, os sujeitos assim nomeados são geralmente pessoas mais velhas, zelosas e conselheiras, demonstrando um comportamento mais “sábio”, “prudente” e consolidado pelo peso da experiência. Maria e Paulo eram exemplo ideal de “tios” de rua, pois adotavam uma posição de conselheiros que sempre tinham alguma advertência para os mais impulsivos e sempre orientavam os mais novos a comportarem-se nas ruas de modo a não atrair a atenção de policiais e guardas municipais, potencialmente agressores. Além disso, Maria encorajava constantemente os demais a buscarem seus direitos, a marcarem consultas médicas quando precisavam e também os encaminhava aos cuidados de seus conhecidos nas secretarias de saúde e cidadania, quando necessitavam resolver alguma questão institucional.

Paulo, por sua vez, assumia uma posição de aconselhamento que condenava o uso abusivo de drogas, lembrando aos demais o valor de compartilhar, de ajudar os mais necessitados, de buscar uma mudança constante para uma vida melhor. Alertava, também, para a importância da religião na mudança de vida de muitas pessoas, mencionando o caso de um amigo que saiu das ruas, “virou evangélico e hoje anda de carro pela cidade”. Aqui, “tio e tia” ultrapassam o “apadrinhamento impessoal” constatado por Frangella (1996) como se remetesse apenas a uma aproximação forçada com desconhecidos no objetivo único de obter algum benefício. Tal nomeação ganha outro sentido no seio do grupo estudado, enfatizando uma classificação de pessoas de acordo com seus comportamentos em relação aos demais e os papéis sociais que assumem, considerando as preocupações, os conselhos e as orientações que, atrelados a um fundo moral, constituíam a figura dos “tios” e “tias” de rua.

“Pais e mães” de rua

Por outro lado, as nomeações como “pais e mães de rua” surgem direcionadas às relações com pessoas que não passaram pela experiência de viver nas ruas, mas que se mostram receptivos ao estabelecimento de

vínculos de ajuda e proximidade. São sujeitos que, vez ou outra, convivem com eles no universo das ruas e movimentam-se sempre no sentido de ajudá-los com encaminhamentos a determinados serviços institucionais como saúde e assistência social.

Nesse aspecto, entram em cena dois importantes dos serviços de Redução de Danos¹: Elizandra e Tuca, dois jovens empenhados no trabalho com pessoas em situação de rua, com as quais estabeleceram vínculos que iam além do trabalho restrito, tornando-se referência afetiva, de ajuda e mediação com outros serviços na cidade². Os agentes faziam-se presentes no cotidiano das ruas, acompanhando os conflitos, partilhando algumas angústias, ouvindo, aconselhando e contribuindo no que estava ao alcance. Percorriam os pontos de doação, buscando estabelecer contatos também com os grupos de doadores – estratégia importante que facilitava quando precisavam atuar como mediadores, tanto na resolução de conflitos entre doadores e receptores, quanto na solicitação de algum serviço por parte dos primeiros aos segundos. Além do mais, Elizandra sempre manifestou um sonho, o qual compartilhava com os interlocutores: queria construir uma cooperativa de reciclagem de materiais, na qual as pessoas em situação de rua atuariam como sócios e morariam em uma residência autogestionada.

¹ O Programa Redução de Danos – gerido, em Pelotas, pela Secretaria Municipal de Saúde – era uma forma predominante de implantação de estratégias, em nível nacional, para reduzir os danos causados pelas drogas. Abarcava uma variedade de ações desenvolvidas, tanto em comunidades terapêuticas, quanto no contato direto com usuários em situação de rua. Estas ações incluíam “a troca e distribuição de seringas (para usuários de drogas injetáveis - UDI), preservativos, cachimbos (para o uso de crack), atividades de informação, educação e comunicação, aconselhamento, encaminhamento, reuniões comunitárias, dentre outros” (FRANÇA, *et al.*, 2011, p.2). Principalmente no universo das ruas, o sucesso das ações dos agentes redutores de danos dependia totalmente do vínculo firmado com os usuários. A partir do vínculo, atualizado no contato diário, os redutores realizavam um movimento que se iniciava pelo retorno imediato do que era fornecido aos usuários, informando, articulando e conectando estes sujeitos a diferentes serviços na cidade, o que fazia com que esses agentes se tornassem uma espécie de tutores que mediavam as relações entre o acessado e outros segmentos e serviços, como saúde e documentação.

² Quando iniciaram o trabalho nas ruas, aqueles dois agentes ainda não dominavam o mapa dos pontos de doação e, diante dos constantes fracassos na aproximação com o público pretendido, estavam à beira de desistir de trabalhar com estes sujeitos. Foi então que conversamos, certa noite, no *rango da Sete*, e os aconselhei a realizar o mesmo caminho que eu havia percorrido: primeiro os pontos de doação, cujas refeições aconteciam em ambiente privado (como a CFN) –, onde era mais fácil estabelecer relações devido à maior proximidade possibilitada por tal espaço – para, posteriormente, sair para a rua, já com os contatos firmados. Eles resolveram tentar e, de fato, tiveram êxito. Foi então que nos tornamos amigos e pude perceber a construção da relação afetiva entre eles e nossos interlocutores ao longo do trabalho de campo.

De fato, os agentes redutores de danos acabavam por atuar como protetores, amigos, confidentes, conselheiros, tornando-se, com o tempo, referências de apoio e interlocução. Lembro-me de uma manhã de sábado na Igreja Mover de Deus, quando Carla aproximou-se de Elizandra para conversar. Eu estava por perto e percebi quando Elizandra comentou com Carla o quanto ela era arisca e resistente ao contato, mas que foi se abrindo para a relação. Concordando, Carla afirmou que Elizandra e Tuca, hoje, eram como “tios e tias”, em alusão ao amadurecimento do vínculo, inicialmente prejudicado pela desconfiança marcante de Carla em relação a todos que se aproximam dela e de seu companheiro, Xandy, quando estão nas ruas.

Mas, com o tempo, Elizandra e Tuca passaram de “tios” para “pais” de Carla e Xandy. Em novembro de 2011, participei do I Encontro de Agentes Redutores de Danos, realizado em Pelotas no objetivo de discutir e construir propostas para a profissionalização da atividade. Pesquisadores foram chamados para apresentar trabalhos na área, assim como usuários tiveram espaço para depoimentos sobre a importância da Redução de Danos em suas vidas. Dias antes, quando Elizandra convidava pessoas em situação de rua para participarem de tal evento, suas palavras trouxeram à tona a reciprocidade instaurada: na mesa de almoço do Mover de Deus, ela reforçou o quanto gostaria que todos participassem, colocando a presença destes como um retorno ao que já fez por eles: *“agora é minha vez de pedir a ajuda de vocês”*. No evento, Carla e Xandy, além de Maria e Paulo, deram seu depoimento na manhã do dia 23 de novembro: apresentaram-se publicamente como “moradores de rua” e “usuários de crack”. Xandy elogiou com fervor a atuação e o apoio de Elizandra e Tuca nas ruas, suas palavras, conselhos, orientações. Ao final, Carla, que não queria falar, repentinamente tomou o microfone em mãos e disse que Xandy esquecera de dizer algo importante: *“a Elizandra e o Tuca são nossos pais e sem eles nós não estávamos vivos”*, - declaração que deixou Elizandra em prantos.

Tudo indica estarmos diante de relações que, a princípio, seriam entre “desiguais”, pois, teoricamente, os Redutores de Danos não vivem nas ruas, são externos a este meio como modo de vida. Mas a grande questão é que, diante deles, os interlocutores não precisavam construir imagens “positivas” que lhes agradassem ou que atendessem seus preceitos morais. Era, no limite, um jogo aberto. Eram os redutores que precisavam deles e tentavam, a todo custo, igualarem-se a eles no comportamento, nos trejeitos, na fala. Tudo para facilitar a comunicação e a formação do tão aclamado vínculo, necessário para “reduzir os danos”. Assim, estes “desiguais” atenuavam as distâncias sociais neste esforço de aproximação que, de fato, mesclava respeito, observação e afeto. Uma aproximação deste gênero por sujeitos externos construiu, então, a figura dos “pais”.

Já no final do trabalho de campo, lembro de conhecer, nas ruas, um jovem conhecido como Discoteca. Em uma noite fria e chuvosa de agosto, nos encontramos na Bento, sob a marquise do estádio Boca do Lobo. Ele estava com frio e com as roupas molhadas. Mesmo assim, dizia-se feliz pois em outubro viajaria para Santa Catarina para trabalhar como garçom. A viagem só seria possível graças à generosidade do gerente de um famoso restaurante, que lhe concedeu as passagens de ônibus. Discoteca lembrou que aquele mesmo homem já o favorecera com pagamentos de pequenos serviços de reforma em sua residência, assim como indicação para trabalhos temporários em outros lugares da cidade. Após relatar toda a ajuda recebida daquele homem, Discoteca sentou-se ao meu lado e, em um tom de contentamento e surpresa, disse: *“e ele ainda me chama de filho”*.

“Padrinhos” de rua

Embora a nomeação “padrinho” esteja indicando a relação com um sujeito externo, ou seja, um doador mais ou menos regular em seus gestos altruístas, sua análise é importante para entender a lógica de classificação das pessoas com as quais homens e mulheres em situação

de rua interagem. Tal classificação, permeada por nomeações familiares, abarca tanto os sujeitos “iguais” como os “desiguais”, apresentando discrepâncias conforme a proximidade e a natureza” da relação. Com isso, podemos dizer que os “padrinhos” são geralmente pessoas cujas relações no espaço público assumem pessoalidade pela interface diária: clientes da guarda de carros, donos e funcionários de restaurantes, lojas, locais próximos aos seus pontos de guarda de carros ou mesmo as pessoas que moram em suas proximidades de atuação e lhes fornecem comida, roupas e calçados. Na medida em que se estabelece uma regularidade nesta relação – pressupondo, fundamentalmente, a troca de favores – os “padrinhos” aparecem como pessoas às quais se pode recorrer regularmente em busca de apoio.

Mas se para entender a figura do “padrinho” tomássemos como referência apenas a garantia de doação de comida, roupas e calçados, seria possível afirmar que todos os membros doadores do circuito de doação são padrinhos em potencial. Acontece que para ser chamado de “padrinho” a pessoa deve doar, isolada e individualmente, “mais do que comida” – algo comum e regular no universo dos grupos religiosos. Ou seja, o doador deve diferenciar-se naquilo que oferece ao seu “afilhado” e naquilo que espera em troca do mesmo. Vejamos isso mais de perto, a partir do excerto de diário de campo a seguir:

Era noite de festa de Natal organizada pelos doadores do rango da sete. A rua estava fechada para os carros e no meio havia uma grande mesa onde foram servidas saladas, arroz e carne. Em meio à gritaria das crianças ao redor, William ganhou de seu “padrinho” – um homem na média dos 40 anos de idade, carro do ano, bem vestido e membro do grupo de doadores - um par de tênis “novo na caixa”. Após abraçar o “padrinho”, William sentou-se ao meio fio da calçada, abriu a caixa, admirou os tênis e os exibiu aos demais. Em seguida ele afirmou que teria de usar o tênis todas as segundas-feiras (dia de doação) para que o “padrinho” reconhecesse que o presente estava sendo bem cuidado. O tênis que ganhou no Natal já estava prometido há meses pelo “padrinho”. Além disso, quando William fez 21 anos no ano passado, ganhou cinquenta reais e um bolo de aniversário do mesmo “padrinho”. Mas os presentes não vieram de graça: na verdade, William costumava guardar carros

em frente ao prédio do “padrinho”, próximo à uma universidade. A filha do doador era universitária e sempre voltava sozinha para casa, devido à proximidade com a sede da instituição. A pedido do “padrinho”, Wiliam era encarregado de “cuidar” a menina para que nada de ruim acontecesse no caminho de ida e volta para casa (Diário de campo, 20/12/2010).

Wiliam foi contemplado e exibiu seus presentes aos demais companheiros que nada ganharam naquela noite, além da comida ofertada no local. A relação pessoalizada e localizada entre “padrinho” e “afilhado” apresentou-se aos olhos do observador. A retribuição ao “padrinho” pode variar desde uma série de pequenos favores que acabam adquirindo certa rotina, até à conservação de algum “presente” que se ganhou em momentos anteriores, enfatizando seu bom estado de conservação. Na província dos valores sociais e morais, a contraprestação pode também expressar-se novamente por meio do simulacro construído a partir dos valores que embasam a visão de mundo dos doadores, tais como trabalho, família, estudos e moradia fixa. Nesse sentido, o retorno ao padrinho também pode se dar na forma de confirmação destes preceitos, quando o “afilhado” corrobora, por intermédio da *viração*, as expectativas sociais lançadas sobre ele pelos “padrinhos”.

Mas a intensidade da relação de apadrinhamento pode atingir maior amplitude, a ponto de o “afilhado” participar e comungar de certos rituais de sociabilidade e celebração tradicionalmente endógenos ao grupo familiar de seus “padrinhos”. É o caso de Tiago, um jovem negro em situação de rua, que na interação com os donos de um dos estabelecimentos comerciais onde guarda carros na Bento, participava das tarefas diárias no local e, à noite, assistia à novela na TV do estabelecimento. Nessa dinâmica, Tiago afirmava que os donos do trailer eram *“uma família... a família que eu nunca tive”*. Era com esta “família” que Tiago havia passado o Natal nos últimos dois anos. Talvez por isso, quando o reencontrei na festa de Natal do rango da sete, ele juntava, em uma pequena sacola, algumas fatias de bolo que seriam entregues como um agrado aos seus “padrinhos” e “madrinhas” do trailer.

Podemos dizer que a relação de apadrinhamento em muito se aproxima àquelas estabelecidas com os grupos religiosos, principalmente no tocante à ambiguidade de relações marcadas, ao mesmo tempo, pela familiaridade e pelo distanciamento social entre os envolvidos. A diferença, todavia, apresenta-se na abertura relacional individual, expressa pelo “padrinho” que, via de regra, não está vinculado a um grupo religioso específico, mas sim às negociações estabelecidas no espaço público, sustentadas pela troca de afetos e bens materiais. A possibilidade de relação, aberta pelos “padrinhos” e “madrinhas”, também instaura a troca, como a vigilância do local de trabalho e mesmo ajuda em determinadas tarefas. Para o sujeito em situação de rua, o fato de o doador não estar abertamente vinculado a um grupo religioso, demonstra que a relação de reciprocidade está colocada e que a ajuda não visa somente uma satisfação pessoal ou grupal no sentido de fazer o bem unicamente em acordo aos fundamentos cristãos. Há, aqui, uma relação de troca de favores e amabilidades que, ainda sob a marcação das diferenças sociais, instaura o apadrinhamento e afirma o “afilhado” como sujeito na relação. A questão que se torna evidente é que, embora muitos “padrinhos” sejam os que figuram no espaço público como comerciantes, não há um mergulho sistemático no modo de vida dos “afilhados”, tal como ocorre com os “pais de rua”. Devido a este desconhecimento ou esta relativa distância, a manipulação de valores possibilita esconder dos “padrinhos” certas práticas que estes certamente condenariam. Assim, para adquirir confiança do “padrinho”, é imprescindível lançar mão, novamente, da *viração*.

Finalmente, temos em mente, que aquelas relações cujos envolvidos recebem nomeações de “irmãos” e de “tios” constituem-se pelo constante e gradual “compartilhamento de substâncias” (CARSTEN, 2000), na medida em que comem, dormem, movimentam-se juntos pela cidade. Compartilham afetividades no “viver junto”, na troca de palavras, de confianças, de proteções mútuas que comprovam suas lealdades e constituem relações de caráter difuso e duradouro. Poderíamos pensar o mesmo daqueles vínculos com “pais” e “padrinhos”, mas teríamos de

considerar a especificidade de cada caso. Na relação de Tiago com a “família” que ele “nunca teve”, identificamos o compartilhamento de substâncias na convivência diária, na troca de confiança, ajuda e principalmente na inserção de Tiago em rituais comemorativos da família. Já no caso de Wiliam existe uma distância evidente, pois não há convivência diária com seu “padrinho” e poucos elementos são compartilhados. Aqui, a nomeação “padrinho” refere-se mais ao reforço de uma possibilidade de ajuda na cidade do que propriamente à instauração de uma relação afetiva duradoura.

Nestes termos, as nomeações familiares expressam a classificação de pessoas no universo das ruas. Tal classificação considera o grau de proximidade, aceitação, afetividade e conduta frente aos demais. Se os “irmãos” nos falam de relações entre companheiros que partilham aventuras e demonstram lealdades a partir de um mesmo estatuto, os “tios” nos reportam ao aconselhamento, às orientações, às advertências moralistas em conjunto com gestos de ajuda e proteção. Já os “pais” evidenciam a presença de sujeitos externos, mas que buscam, de certa forma, conhecer e interagir com o universo dos que vivem em situação de rua, buscando ouvi-los em seus anseios e disponibilizando apoio material e afetivo. Por fim, os padrinhos estabelecem trocas de favores e garantem uma ajuda localizada e individualizada, em que o receptor também tem a possibilidade de retribuir o que ganhou, tanto em termos materiais, quanto afetivos, sem, contudo, apagar as distâncias sociais, uma vez que se deve empenhar na construção de uma “imagem positiva”, agradável aos olhos do “padrinho”.

Conclusão: retomando questões-chave

Ao longo desta pesquisa busquei iluminar algumas questões-chave do universo relacional de homens e mulheres em situação de rua. O esforço empreendido foi o de compreender os sentidos atribuídos às suas relações e os mecanismos de constituição, manutenção e continuidade de laços sociais em três domínios: o da família, o da rua (e seus diversos personagens em interação) e o universo das relações entre os pares em situação de rua. Através de fragmentos biográficos, apreendidos em diálogos informais no âmbito da etnografia, identifiquei a continuidade dos laços familiares; a partir do acompanhamento de suas movimentações pelo centro da cidade, bem como da observação de suas relações em espaços públicos (rua) e privados (locais de doação) de sociabilidade, trouxe à tona as ações e representações referentes à constituição de vínculos com diferentes sujeitos, com os quais interagem no espaço público, e também aqueles vínculos tecidos entre seus pares a partir da afetividade, cumplicidade e companheirismo.

No segundo capítulo, sistematizei três diferentes maneiras de relacionamento com a rede sociofamiliar: a continuidade, a fratura e a ruptura dos laços. Apesar de atribuírem seus ingressos à vida nas ruas aos conflitos familiares, decorrentes de novos arranjos (a inserção de padrastos), à dispersão da unidade doméstica em função da separação conjugal ou ao falecimento de algum familiar, a maioria dos interlocutores manifestava a continuidade relacional com os consanguíneos e

parentela, mantida à medida que circulavam entre a casa, as ruas e as instituições. Em menor incidência, apresentei os casos de ruptura relacional, notadamente vivenciados por sujeitos com idade entre 45 e 50 anos, como (Maria e Paulo). As narrativas justificadoras, nos dois casos, apontaram para conflitos familiares (com a mãe e com os irmãos, no caso de Maria) e separação conjugal com dispersão familiar (no caso de Paulo).

Saliento, assim, que o fato de acionarem os “problemas familiares” como pano de fundo para as explicações que dão sentido aos seus ingressos na rua, evidencia a centralidade do valor família e do quanto esta instituição encerra um lugar social em discursos dispersos e politicamente potentes. Por outro lado, este mesmo discurso sublinha a necessidade de confirmar estereótipos externamente projetados sobre pessoas em situação de rua, principalmente as pré-noções que afirmam a “desestruturação” familiar como causa do fenômeno. Trata-se, muitas vezes, de um recurso comunicativo e interativo que confirma as certezas comuns de possíveis doadores, os quais compactuam da “pena coletiva” lançada sobre os que não tem (ou alegam não ter) família (DaMatta, 1987). Esta dimensão comunicativa, elaborada a partir da manipulação de discursos e representações, reporta-nos para o que foi abordado no terceiro capítulo: os laços sociais tecidos com grupos da ação social religiosa e outros sujeitos atuantes no espaço público. Vimos que a circulação cidadina destas pessoas pressupõe uma constante subversão da funcionalidade estática e normativa do espaço urbano, além, é claro, da afronta frente aos valores que guiam a sociedade ocidental. Tal situação de “desvio” traz consigo uma série de desqualificações no plano moral, com estigmas e noções pré-concebidas que censuram suas existências e os promovem a eternos “perigosos da rua”.

Neste contexto, assinei o caráter inventivo e comunicativo dos interlocutores, uma vez que direionei o olhar para os mecanismos relacionais que desenvolvem no intuito de constituir vínculos de apoio em meio às perversas barreiras simbólicas erigidas contra eles na cidade.

Atentei, assim, para a *viração*, este processo que abarca o conhecimento tácito de valores, comportamentos e condutas apreciadas por vários interlocutores com os quais interagem. Conhecimento que concede uma habilidade maleável, com a qual as ações e os discursos transformam-se e moldam-se de acordo com as especificidades sociais e morais de grupos e indivíduos.

Com esta comunicação camaleônica, edificam um tecido relacional que marca os seus deslocamentos pela cidade. No caso do *rango da Sete*, as relações não adquirem personalidade porque são mediadas apenas pela doação alimentar. O ato de doar, na concepção dos receptores, é entendido como ato de justiça, de partilha obrigatória “dos que têm mais com os que têm menos”. A dívida já está dada antes mesmo de qualquer doação, mas a dádiva não se completa porque a existência de um devedor precede ao ato de doar, ao passo que para constituir dádiva (e, por conseguinte, o laço social) a dívida deveria existir a partir do ato de “dar a mais do que se pede ou do que se deve”, quesito fundamental para a circulação de dádivas (GODBOUT, 2002).

Os voluntários religiosos, organizadores do *rango da Sete*, guiam seus atos de doação, no âmbito da caridade, a partir de um compromisso com Deus, de uma dívida para aquele que se sacrificou pela humanidade. Como vimos, isso também ocorre nos outros dois pontos de doação, a CFN e a Igreja Mover de Deus, mas a produção de dádivas promove o vínculo entre doadores e receptores por meio da “doação de coisas a mais do que se pede ou se deve dar”, expressas na proximidade dos afetos, na demonstração de preocupação, no apoio moral, nos aconselhamentos, e inclusive na possibilidade de “restauração” de suas vidas pelo viés religioso.

Na lógica dos vínculos firmados na atividade que os interlocutores exercem como guardadores de carros, trouxemos a seguinte situação: a ideia inicial é que haja uma simetria entre serviço prestado e pagamento deste serviço. Acontece que a própria informalidade que subjaz a atividade, aliada ao contato pessoal necessário à sua realização, prepara o

terreno para a produção de laços sociais entre o guardador de carros e seu cliente. A partir do momento em que os clientes começam a doar algo a mais do que algumas moedas, como roupas, calçados e “dinheiro extra”, põem dídivas em circulação e estabelecem assimetrias ao sinalizarem a existência de um que dá e outro que recebe e que este receptor está em dívida com o primeiro, pois não pode “pagar na mesma moeda”. O vínculo mantido nestes casos é permeado por pessoalidade e amabilidades entre os envolvidos, o que permite que em muitos casos o serviço do guardador de carros seja solicitado com maior ênfase, dando margens à relativização de determinadas definições desta atividade como baseada na “mercantilização do medo”, como se o cliente fosse obrigado a aceitar o serviço sob a ameaça de danos ao seu veículo. Novamente, tanto nos pontos de guarda de carros, quanto nos locais de doação alimentar, os interlocutores em situação de rua têm de se desdobrar no processo de *viração*, confirmando, ora as pré-noções lançadas sobre eles, ora a adesão aos valores estimados pelos doadores e clientes, tais como trabalho, família e higiene. Assim, a distância simbólica e material expressa na desigualdade econômica, social e racial permeia estes vínculos assentados em relações entre sujeitos desiguais.

Contudo, a *viração*, recurso tácito e comunicativo decorrente destas relações desiguais, é deixada de lado quando estão entre iguais. Além das relações de ajuda, que estruturam os vínculos sociais entre os pares de rua, tivemos acesso às regras de sociabilidade, distribuição de recursos e proteção grupal, a partir das quais foi possível abrir janelas comparativas com aspectos referentes às tradições de grupos populares, em atenção à continuidade, na rua, de valores e princípios adquiridos em seus universos socioculturais originários.

A moral da partilha entre os iguais reforçou a importância da circulação e da divisão de bens entre os companheiros, além de fornecer indícios para a “construção positiva de pessoa”, ancorada na estima e prestígio destes atos de partilha. O roubo entre os iguais apresentou-se como expressão extrema desta moral, uma vez que opera no sentido de

forçar a distribuição de bens entre os pares, principalmente quando há uma negação na partilha ou uma tentativa de ostentação de determinados bens materiais. Como vimos, o fato de o roubo entre os iguais não ocasionar conflitos e rupturas relacionais faz com que interpretemos o dado a partir da continuidade com o que ocorre entre grupos populares, nos quais o roubo entre a parentela também funciona como mecanismo que assegura a distribuição igualitária de bens (FONSECA, 2000).

A conexão entre os tecidos relacionais constituídos entre os iguais e entre os desiguais exibe-se no processo classificatório baseado na diferença da circulação de bens entre estas duas dimensões de relações. Isso ocorre a partir da concepção êmica de que seus bens só podem ser vendidos aos “otários”, ou seja, os sujeitos externos a seus grupamentos, ao passo que a partilha ocorre somente entre os iguais – classificação que decorre, obviamente, da compreensão das desigualdades que separam diferentes grupos sociais em Pelotas. Nestes termos, a percepção da desigualdade faz com que homens e mulheres em situação de rua tomem os atos de doação, por parte dos desiguais, como uma obrigação com vistas a ressarcir um mal social sobre eles lançados. Tal percepção conduz a uma constatação: a solidariedade dos pares só pode ser exercida entre os pares, na medida em que compartilham da mesma condição e opõem-se aos que ostentam seus bens e que, por isso, devem dar, sem direito à retribuição. O furto entre os iguais pode estar ligado a essa constatação, uma vez que transmite, indiretamente, uma mensagem moral: compartilhar tudo entre os iguais.

E o compartilhar tudo entre os iguais nos reporta às nomeações familiares. Em primeiro lugar, estas nomeações evocam, novamente, o valor família, na medida em que são utilizadas para expressar as intensidades de suas relações e classificar as pessoas de acordo com a proximidade afetiva e social. O “compartilhamento de substâncias” ao longo de uma trajetória de rua e uma série de conselhos, demonstrações de ajuda, preocupação e lealdade propiciam o estabelecimento de relações com nomeações familiares como “tios”, “tias”, “irmãs” e “irmãos”.

Mas estas nomeações também se estendem às relações travadas com outros personagens, também classificados de acordo com a especificidade dos vínculos estabelecidos. Vimos que a figura dos “pais de rua” centra-se na relação com os agentes redutores de danos, sujeitos que prezam pela firmeza do vínculo no exercício da atividade, e que adentram o universo das ruas, agregam-se aos espaços de sociabilidade deste meio, correm atrás dos interlocutores, demonstrando preocupação e vontade em ouvi-los, ajudá-los e encaminhá-los a determinados serviços. São sujeitos que, a despeito dos limites de suas ações, apresentam a afetividade como base na aproximação e vinculação com homens e mulheres em situação de rua. Mas vimos que a situação dos agentes redutores é diferente da que se estabelece com alguns “padrinhos”, quando estes mantêm uma distância relacional atualizada apenas na troca de favores e em ações de benfeitoria material.

Juntos, todos estes universos de relações desvelam um território relacional marcado pela afetividade e pela manipulação de valores e moralidades. Que eles possam nos ensinar não somente sobre a resistência e a potência criativa que coloca a rua em transe, mas que nos façam perceber que, na total ausência de mecanismos que garantam o acesso das pessoas ao mundo dos direitos e da cidadania, outras formas de garantir a dinâmica e o fluxo da vida são constantemente produzidas e reconstruídas – muitas vezes pela manipulação de valores tão caros às sociedades ocidentais, como *indivíduo*, *família* e *trabalho*. Ao evidenciar a maleabilidade manipulativa destas valorações hegemônicas, nos fornecem espelhos onde podemos ver o claro reflexo social de nossa própria hipocrisia, historicamente ocultada sob as retóricas da salvação proferidas pelas mais violentas missões civilizadoras.

Referências

- ARANTES, Antônio A. A guerra dos lugares – sobre fronteiras e liminaridades no espaço urbano. In: Revista **do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.23, pp 191-203. 1994.
- ATAÍDE, Yara Dulce de. **Decifra-me ou devoro-te**. História oral de vida dos meninos de rua de Salvador. São Paulo. Loyola: 1993.
- BURSZTYN, Marcel (org.) **No meio da rua. Nômades, Excluídos e Viradores**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- BOFF, Adriane. **O namoro está no ar... na onda do outro**. Um olhar sobre os afetos em grupos populares. Santa Cruz do Sul. Edunisc: 1998.
- CASTEL, Robert. Da indigência, à exclusão, à desfiliação. **Saúde e loucura 4**. São Paulo: Ed Hucitec, 1994.
- CASTEL, Robert. A nova questão social. In: **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Rio de Janeiro. Vozes, 1998
- CARSTEN, Janet. Introduction: cultures of relatedness. In: **Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge University Press, 2000.
- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom. O terceiro paradigma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Vol.2. Petrópolis. Vozes: 2002
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Uma incursão “não respeitável” da pesquisa de campo. **Ciências Sociais Hoje**, 1. Recife/Brasília: CNPq/Anpocs, 1981.
- COSTA, Ana Paula M. População em situação de rua: contextualização e caracterização. **Revista Virtual Textos e Contextos**, nº 4, 2005.

DA MATTA, Roberto. A família como valor: concepções não-familiares sobre a família à brasileira. In: ALMEIDA, A. M. **Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.

DANTAS, Luisa. Ocupando lugares vagos? Um estudo sobre o “Apadrinhamento Afetivo” em Porto Alegre/RS. **Anais do II Encontro Internacional de Ciências Sociais**. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2010.

DUARTE, Luis Fernando Dias. Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In RIBEIRO, Ivete & RIBEIRO, Ana Clara. (Orgs.). **Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira**. São Paulo: Loyola, 1995.

ESCOREL, Sarah. **Vidas ao léu. Trajetórias de exclusão social**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, V 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FRANÇA, S., *et al.* Redução de Danos: a importância da vivência acadêmica no campo prático abordando o usuário de drogas. **Anais do XX Congresso de Iniciação Científica**, Universidade Federal de Pelotas, 2011.

FRANGELLA, Simone. **“Capitães do Asfalto”: a itinerância como construtora da sociabilidade de meninos e meninas “de rua” em Campinas**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas, 1996.

Corpos Urbanos Errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. São Paulo: Anablume, Fapesp, 2009.

FONSECA, Cláudia. **Família, Fofoca e Honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre. Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

Quando cada caso NÃO é um caso. **Pesquisa etnográfica e educação**. Caxambu: ANPED, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GABORIAU, Patrick. Sem domicílio em Paris, Moscou e Los Angeles. Um etnólogo em três campos de pesquisa: tentativas de esclarecimento. In: **Antropolítica** (Universidade Federal Fluminense), v. 2, p. 38-53, 2011.

GREGORI, Maria Filomena. **Viração. Experiências de meninos nas ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 13 n. 38. São Paulo, 1998.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 2001.

GODBOUT, J. Le don, la dette et l'identité. **Homo donator versus homo oeconomicus**. Paris. La Découverte, 2000.

LIBANIO, Joao Batista. Contextualizacao do Concilio Vaticano II e seu desenvolvimento. **Cadernos Teologia Pública**. Sao Leopoldo, ano 2/ no 16. Unisinos: 2005.

LEAL, Giuliana F. A noção de exclusão social em debate: aplicabilidade e implicações para a intervenção prática. **XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP, Caxambú – MG, 2004.

LOBO, Andréa de Souza. Tão Perto, Tão Longe. **Organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista. Cabo Verde**. Tese de doutorado em Antropologia Social. UnB, 2006.

LANNA, Marcos. Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. In: **Revista Sociologia e Política**, Curitiba, 14: p.173-194, jun. 2000.

LEMÕES, Tiago. “Verdura Naturalista, florzinha muito louca”: discursos, percepções e diferenças sobre a comida vegetariana entre grupos distintos de comensais. In: Míchele Pinto, Janie Pacheco (orgs) **Juventude, Consumo e Educação 2**. Porto Alegre: ESPM, 2009.

A rua como espaço de interação social: um estudo antropológico das relações entre população em situação de rua e grupos caritativos. **Antropolítica** (UFF), v. 2, p. 131-149, 2011.

LEROI-GOURHAN, André. Os símbolos da sociedade. In: **O gesto e a palavra**. Vol. 2: Memória e ritmo. Lisboa: Edições 70, 1990.

MAGNI, Claudia Turra. **Nomadismo Urbano: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

Images du mème et de l'autre: une ethnographie des ateliers artistiques pour des personnes sans domicile à Paris. Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales – 2002, Paris.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1924].

MARTINS, José de Souza. Reflexão crítica sobre o tema da “exclusão social”. **A sociedade vista do abismo**. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. São Paulo: Vozes, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o Nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MACHADO, Lia. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. **Interface: Comunicação, Saúde e Educação**. V.4, n.8, p.11-26, 2001.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Dos excluídos necessários aos excluídos desnecessários. In: BURSZTYN, Marcel (org.) **No meio da rua. Nômades, Excluídos e Viradores**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

NEVES, Delma. Mendigo: o trabalhador que não deu certo. **Ciência Hoje**. SBPC. (s/1); jan/fev, ano 1, n.4, 1983. p.28-36.

Os miseráveis e a ocupação dos espaços públicos. **Caderno CRH**, Salvador, n.30/31, 1999.

Habitantes de Rua e vicissitudes do trabalho livre. **Antropolítica** (UFF), v. 2, p. 100-130, 2011.

NEVES, Tiago. A etnografia no estudo do desvio. **Actas do V Congresso Português de Sociologia - Sociedades Contemporâneas - Reflexividade e Ação**, 2006.

PAUGAM, Serge. Lês sciences sociales face à l'exclusion. In: Serge Paugam (org) **L'exclusion, l'état des savoirs**. Paris. La Découverte, 1996.

PECHMAN, Robert. Os excluídos da Rua: Ordem Urbana e Cultura Popular. In **Cadernos da ANPUH**, 1993.

QUEIROZ, Jean-Manuel de. Exclusion, identité et désaffection. In: Serge Paugam (org) **L'exclusion, l'état des savoirs**. Paris. La Découverte, 1996.

ROSA, Cleisa M (org.). População de Rua, Brasil e Canadá. São Paulo. Hucitec: 1995.

SILVA, Hélio; MILITO, Cláudia. Vozes do Meio Fio. Rio de Janeiro. Relume-Dumará: 1995.

VOGEL, Arno e MELLO, Marco Antônio. “Da casa à rua: a cidade como fascínio e desca-minho”. In FAUSTO, Ayrton e CERVINI, Ruben (orgs.) **O trabalho e a rua – crianças e adolescentes no Brasil urbano dos anos 80**. São Paulo, Unicef/Flacso e Cortez, 1991.

VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica. Algumas observações. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 52, p. 97 – 108, 2004.

ZALUAR, Alba. **A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza**. 2 ed. São Paulo: 1994.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org