

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais

Maurício de Melo Raposo

**HISTÓRIA DOS TEMPOS DA RUA:  
narrativas de experiência de vida nas ruas**

Belo Horizonte  
"\*\*\*\*\*4247"

Maurício de Melo Raposo

**HISTÓRIA DOS TEMPOS DA RUA:  
narrativas de experiência de vida nas ruas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Regina de Paula Medeiros

Linha de pesquisa: Cultura, Identidades e Modos de Vida

Belo Horizonte

\*\*\*\*\*4247"

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R219h Raposo, Maurício de Melo  
História dos tempos da rua: narrativas de experiência de vida nas ruas /  
Maurício de Melo Raposo. Belo Horizonte, 2025.  
188 f. : il.

Orientadora: Regina de Paula Medeiros  
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

1. Pessoas desabrigadas - Aspectos sociais. 2. Pessoas desabrigadas -  
Entrevistas. 3. Etnografia. 4. Antropologia social. 5. Memória. 6. Políticas  
públicas. I. Medeiros, Regina de Paula. II. Pontifícia Universidade Católica de  
Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 301.18

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Maurício de Melo Raposo

**HISTÓRIA DOS TEMPOS DA RUA:  
narrativas de experiência de vida nas ruas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais.

---

Profa. Dra. Regina de Paula Medeiros – PUC Minas (Orientadora)

---

Profa. Dra. Ana Marcela Ardila Pinto – UFMG (Banca Examinadora)

---

Profa. Dra. Karine Gonçalves – UFOP (Banca Examinadora)

---

Profa. Dra. Juliana Gonzaga Jayme – PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. André Junqueira Caetano – PUC Minas (Banca Examinadora)

"

"

.....Dgrq'J qtk qpvg.'49'f g'o ct±q'f g'42470'

## **AGRADECIMENTOS**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), cujo financiamento foi fundamental para viabilizar a realização desta pesquisa.

À minha orientadora, Prof. Dra. Regina da Paula Medeiros, pelos ensinamentos preciosos, pelas leituras generosas e pacientes e pela dedicação incansável.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas, destacadamente, os professores que compartilharam notáveis conhecimentos e experiências.

Aos vários ex-colegas de trabalho com os quais compartilhei aprendizados e angústias durante os anos que trabalhei na Casa Rosa e no Serviço de Abordagem Social (SEAS) na Prefeitura Municipal de Belo Horizonte.

Por fim, principalmente, às mulheres e aos homens que narraram suas experiências de maneira tão sincera e apaixonada.

## RESUMO

Esta é uma pesquisa sobre experiências de pessoas que viveram nas ruas. A intenção é analisar a experiência de viver nas ruas da cidade de pessoas que saíram dessa condição e se dispõem a construir narrativas dessas experiências e interpretá-las. Perscrutar pelos valores, emoções, representações e discursos que se entrelaçam na construção da experiência de viver nas ruas. A metodologia desta pesquisa tem como base a ideia de construção de narrativa etnográfica que conjugue experiências autobiográfica, mas, também, biográficas, a partir de uma etnografia da memória. Vários interlocutores e interlocutoras contribuíram com suas narrativas para construção desta narrativa etnográfica. A pesquisa é constituída de dois momentos de experiências: o encontro etnográfico entre o narrador-pesquisador e o personagem-educador; e o encontro do narrador-pesquisador com personagens-narradores-colaboradores, as pessoas que viveram na rua. A narrativa dos participantes da pesquisa é construída em torno das rupturas, dos eventos significativos, das crises e das transformações experimentadas pelos colaboradores que foram capazes de redefinir rumos e de ensejar alterações (BERGER & LUCKMANN, 1985) dos modos de vida dos participantes da pesquisa. As trajetórias de vida nas ruas apresentadas permitem inferir que os motivos de entrada, os processos de adaptação e as dificuldades vividas são diversos. As diferentes ações táticas (CERTEAU, 2014) das pessoas consideradas socialmente marginalizadas levam a soluções criativas no cotidiano da cidade. Essas soluções criativas possibilitam às pessoas de rua construir modos de vida alternativos fora da rua, muitas vezes se valendo das políticas públicas e da solidariedade difusa para o estabelecimento de condições materiais e, fundamentalmente, subjetivas para se sustentarem fora da rua.

**Palavras-chave:** povo da rua; trajetória de vida; antropologia da experiência; etnografia da memória.

## ABSTRACT

This is a study on the experiences of people who have lived on the streets. The aim is to analyze the experience of living on the city streets of people who have left this condition and are willing to construct narratives of these experiences and interpret them. To examine the values, emotions, representations and discourses that are intertwined in the construction of the experience of living on the streets. The methodology of this research is based on the idea of constructing an ethnographic narrative that combines autobiographical and biographical experiences, based on an ethnography of memory. Several interlocutors contributed their narratives to the construction of this ethnographic narrative. The research consists of two moments of experience: the ethnographic encounter between the narrator-researcher and the character-educator; and the encounter between the narrator-researcher and the character-narrators-collaborators, the people who lived on the streets. The narrative of the research participants is constructed around the ruptures, significant events, crises and transformations experienced by the collaborators who were able to redefine directions and bring about changes (BERGER & LUCKMANN, 1985) in the ways of life of the research participants. The trajectories of life on the streets presented allow us to infer that the reasons for entry, the adaptation processes and the difficulties experienced are diverse. The different tactical actions (CERTEAU, 2014) of people considered socially marginalized lead to creative solutions in the daily life of the city. These creative solutions enable homeless people to build alternative ways of life outside the streets, often using public policies and diffuse solidarity to establish material and, fundamentally, subjective conditions to sustain themselves outside the streets.

**Keywords:** street people; life trajectory; anthropology of experience; ethnography of memory.

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| Figura 1 - O Circo de Todo Mundo foi a ONG mantenedora do Centro de Passagem Casa Rosa de 1998 até 2005.....                                       | 72  |
| Figura 2 - Com o tempo, o foco da ONG volta-se para as atividades circenses e, em 2005, encerra as atividades do Centro de Passagem Casa Rosa..... | 72  |
| Figura 3 - Educador Edson e duas meninas fazendo artesanato.....   | 73  |
| Figura 4 - Localização da casa de Marília: Vila Real, no Bairro São Francisco, na região da Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte.....              | 82  |
| Figura 5 - A fachada da casa de Marília se destaca entre as demais.....  | 83  |
| Figura 6 - Contraste entre fachadas: acima, casas na margem oposta do Anel Rodoviário; abaixo, casas logo ao lado da casa de Marília.....          | 84  |
| Figura 7 - Marília em seu quarto.....  | 87  |
| Figura 8 - Vila Antena (local de moradia de Tatá, no bairro Gutierrez).....  | 129 |
| Figura 9 - Casa de Tatá (Os pássaros soltos sobre a gaiola e o pesquisador no espelho).....  | 131 |
| Figura 10 - "Vila do Chaves" (Local de moradia de Rafael, no bairro Dom Bosco).....  | 164 |

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 10  |
| <b>1. A RUA, A CIDADE E O POVO DA RUA: DE SOBRAS INÚTEIS A MODOS DE VIDA</b> .....                   | 22  |
| 1.1. <i>Experiência da vida nas ruas: um estranhamento necessário</i> .....                          | 22  |
| 1.2. <i>O povo da rua e a cidade</i> .....   | 25  |
| <b>2. A EXPERIÊNCIA DE VIVER NAS RUAS: UMA APROXIMAÇÃO TEÓRICA</b> . 40                              |     |
| 2.1. <i>A experiência como objeto da antropologia</i> .....  | 40  |
| 2.2. <i>A rua: espaço e tempo da experiência</i> .....   | 57  |
| 2.3. <i>Narrativa: a caminho do método</i> .....   | 60  |
| <b>3. ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA: O EDUCADOR SOCIAL ETNÓGRAFO E A BIOGRAFIA DE QUEM SAIU DA RUA</b> ..... | 62  |
| 3.1. <i>Memórias de um educador social como experiência etnográfica</i> :.....                       | 66  |
| 3.2. <i>O encontro etnográfico com a biografia daqueles que saíram da rua</i> .....                  | 80  |
| <b>4. CASA ROSA: O EDUCADOR E AS MENINAS DE RUA</b> .....  | 96  |
| 4.1. <i>Entrada em campo: corpos que se revelam</i> .....  | 96  |
| 4.2. <i>Jovens mulheres nas ruas</i> .....   | 105 |
| 4.2.1. <i>Encantamento da rua: liberdade, fuga, fantasia</i> .....                                   | 105 |
| 4.2.2. <i>Desencantamento do lar: precariedade, violência, medo, preconceito</i> .....               | 107 |
| 4.2.3. <i>Na rua finalmente</i> .....  | 117 |
| 4.2.4. <i>Ciclo de vida e a rua: “fim da brincadeira”</i> .....                                      | 125 |
| 4.2.5. <i>O fim do abrigo</i> .....  | 127 |
| <b>5. JORNADA DOS VIAJANTES: DOS CONFINS DAS RUAS AO RETORNO PARA CASA</b> .....                     | 128 |
| 5.1. <i>Tatá: “A primeira casa que eu tenho é esta”</i> .....  | 128 |
| 5.1.1. <i>Entrada: “Já nasci na rua”</i> .....   | 131 |
| 5.1.2. <i>(In)Adaptações: orgulho, desprezo, repressão e medo</i> .....                              | 133 |
| 5.1.2.1. <i>Viver em grupo</i> .....   | 133 |
| 5.1.2.2. <i>Vulnerabilidade 1: fome e medo</i> .....   | 134 |
| 5.1.2.3. <i>Vulnerabilidade 2: a visibilidade do corpo indigno</i> .....                             | 136 |
| 5.1.2.4. <i>Febem e Abrigos: extensão da contenção dos corpos indignos</i> .....                     | 138 |

|  |  |            |
|--|--|------------|
| 5.1.2.5.                               | Trabalho: uma realidade invisível.....   | 139        |
| 5.1.3.                                 | <i>A saída: ralé com orgulho.....</i>  | 141        |
| 5.1.3.1.                               | Vontade de sair da rua.....  | 141        |
| 5.1.3.2.                               | Suporte ou muleta?.....  | 144        |
| <b>5.2.</b>                            | <b><i>Marília: o corpo pede casa.....</i></b>                                    | <b>146</b> |
| 5.2.1.                                 | <i>A entrada: o pai, a mãe e a “bregera”.....</i>                                | 148        |
| 5.2.2.                                 | <i>A rua: O aeroporto, a Praça Santo Antônio.....</i>                            | 151        |
| 5.2.2.1.                               | A solidariedade difusa.....  | 153        |
| 5.2.2.2.                               | Apropriação do espaço.....   | 155        |
| 5.2.2.3.                               | Relação com a vizinhança.....  | 156        |
| 5.2.2.4.                               | “Caçando”.....   | 157        |
| 5.2.3.                                 | <i>A saída: o corpo diz o limite.....</i>  | 158        |
| 5.2.3.1.                               | O atendimento social.....  | 159        |
| 5.2.3.2.                               | A casa.....  | 160        |
| <b>5.3.</b>                            | <b><i>Rafael: de menino de apartamento à militante pelo povo da rua.....</i></b> | <b>162</b> |
| 5.3.1.                                 | <i>Entrada.....</i>  | 165        |
| 5.3.1.1.                               | Morte da Mãe, alcoolismo do pai, afastamento da família.....                     | 165        |
| 5.3.1.2.                               | Despejo.....   | 166        |
| 5.3.2.                                 | <i>A rua: o “noia” e a política pública.....</i>                                 | 167        |
| 5.3.2.1.                               | Sustentando o vício.....   | 167        |
| 5.3.2.2.                               | O acontecimento.....   | 168        |
| 5.3.2.3.                               | A política pública.....  | 169        |
| 5.3.3.                                 | <i>Saída.....</i>  | 171        |
| 5.3.3.1.                               | Ficar “visto”.....   | 172        |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>                  |  | <b>175</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b> |  | <b>182</b> |

## INTRODUÇÃO

Se nos deixarmos levar pelo conhecimento intuitivo, encontraremos o povo da rua antes mesmo da *rua* que o define. O que se explica, talvez, pelo fato de a humanidade abandonar a vida errante há apenas 10 mil anos, – uma ínfima parcela dos 250 mil anos de existência do *Homo sapiens*. O tema desta pesquisa, no entanto, é um fenômeno mundial, típico da forma socioespacial que emerge na Europa e se propaga pelo mundo a partir do centro do sistema capitalista, a cidade industrial: o tema é a “população de rua”, o “morador de rua”, “as pessoas em situação de rua”, ou, preferencialmente, o “povo da rua”<sup>1</sup>. O tipo errante, de pauperado, que faz da rua seu local de moradia e sustento e que é criatura e criador do modo de vida urbano.

A grande cidade é o centro imantado do mundo capitalista: ela atrai e repele. Desde o início da revolução industrial, milhões de pessoas passaram a viver em asfalto e concreto em busca da promessa da ideologia do progresso. A espacialidade borbulhante e tensa, a cidade industrial, resultante da expansão e concentração das forças produtivas e da população, é o centro da sociedade capitalista. Essa cidade é sede da burguesia e do proletariado, além de muitos outros agrupamentos, classes e estamentos, que povoam os interstícios e as margens da espacialidade urbana. Na cidade aglomeram-se pessoas, instituições, mercadorias, fluxos; criam-se e recriam-se espaços e subjetividades, identidades e modos de vida. Entre todas as multiplicidades de criações e expressões urbanas está o povo da rua, enfim, um contingente populacional presente na paisagem das cidades.

Esta pesquisa não nasceu em 2020, quando iniciei o processo de doutoramento. Começou há vinte anos, quando, recém-formado em Ciências Sociais, tive meus primeiros contatos com o povo da rua. Entre 2002 e 2005 trabalhei como educador social em um Centro de Passagem<sup>2</sup> para adolescentes mulheres com trajetória de vida nas ruas. De 2009 até 2016, trabalhei como técnico social da assistência social no município de Belo Horizonte.

Nos primeiros anos, tive oportunidade de conhecer um “mundo da rua” povoado por diversão, aventura, jogos pueris, irresponsabilidades inconsequentes, agilidade e audácia de corpos jovens e curiosos, mas um mundo carregado de uma malícia de quem desvia da

<sup>1</sup> Nesta tese utilizo o termo “povo da rua” pelos motivos que, à frente, será exposto.

<sup>2</sup> Centro de Passagem (CP) era uma modalidade de abrigo desburocratizado voltado ao atendimento imediato de crianças e adolescentes de rua. Eu trabalhei no *CP Casa Rosa*, responsável por receber meninas de 12 a 18 anos. Ainda compunham a rede de atendimento em Belo Horizonte, o *CP Emaús*, para meninos e meninas de 6 a 12 anos; e o *CP Dom Bosco*, que recebia meninos de 12 a 18 anos de idade. No decorrer desta tese serão apresentados mais detalhes sobre o meu trabalho no CP e como técnico da assistência social.

violência, da fome, da moradia precária, das relações familiares e comunitárias inseguras, das normas injustas. Passei noites<sup>3</sup> contendo conflitos, escutando histórias de amor, dando risadas, improvisando soluções para banalidades do cotidiano, sendo um ouvido seguro para almas embotadas de dor. Essas experiências fizeram parte do tempo em que atuei como educador social em um abrigo para “meninas com trajetória de rua”.

Conheci uma rede socioassistencial cheia de furos. A rigidez burocrática de um sistema judiciários classista, racista e abarrotado de moralismos discriminatórios. Vi um voluntarismo irrefletido e autoritário, tão fechado nas suas certezas morais quanto o sistema judiciário. Vi meninas crescerem e sofrerem por virarem adultas. Fazer 18 anos era a certeza de romper com o universo institucional que dava cor, ritmo e definia a textura do “mundo da rua” juvenil. A partir dessa idade elas teriam que “se virar”.

Não só as adolescentes foram os cicerones da rua. Convivi com adultos e idosos que vivem na rua a partir de 2009, quando passei a trabalhar como técnico no Serviço de Abordagem Social (SEAS). Nesse tempo, eu não ficava mais em um abrigo, como nos anos de Casa Rosa, dando retaguarda aos colegas que iam atrás do povo da rua nas esquinas, praças, malocas, logradouros tímidos, e intimidados, que se furtavam aos olhares da multidão e da lei. Eu ia para campo todos os dias, atender o povo da rua nos locais que ocupavam na cidade, oferecer os recursos que as políticas públicas disponibilizavam a eles. Eram jornadas em que, também, escutava novas histórias e reencontrava com histórias interrompidas. Circulava pelas ruas da cidade sempre acompanhado de um outro técnico, geralmente um psicólogo ou assistente social.

Nos sete anos de andança como técnico da assistência social reencontrei meninas que agora eram mulheres feitas, cujo medo de fazer 18 anos já havia sido superado, e o “mundo da rua” já era coisa de “gente grande”. Marlene foi uma delas<sup>4</sup>.

Conheci Marlene no Centro de Passagem Casa Rosa. Devia ter 16 anos, mas parecia ter 13. Abrigava-se esporadicamente e por períodos curtos, quase sempre não passavam de três dias: o suficiente para recuperar o corpo enfezado<sup>5</sup>. Sua aparência transbordava languidez e covardia: ao menor desentendimento respondia evadindo-se da casa e sumindo junto aos

---

<sup>3</sup> Durante os primeiros meses na Casa Rosa, meu horário de trabalho era de 19h à 7h, em plantões de 12hx36h.

<sup>4</sup> Marlene, assim como os demais nomes que aparecem nessa tese, são nomes fictícios, a exceção são os personagens colaboradores sobre os quais falo no capítulo 5, os quais autorizaram o uso de seus nomes reais e de suas imagens.

<sup>5</sup> Uso o termo “enfezado” em duas acepções: (i) como indivíduo tomado de raiva, irritado; mas, principalmente, para indicar (ii) um sujeito apoucado, atrofiado, franzino, mirrado. Este segundo sentido me levou a escolher o termo, mas, o primeiro, também serve para caracterizar Marlene.

“entulhos” nas ruas de Belo Horizonte. Os dentes expunham a frequência do uso de crack: tingidos em *dégradé* que ia de um amarelo pastel a um tom escuro, telúrico. As pontas dos dedos também se borravam dos mesmos matizes. O rosto era redondo, mas esvaziado. Na praçinha São Vicente<sup>6</sup> fazia seus “corre”<sup>7</sup>: pedia nos sinais de trânsito, valia-se de pequenos furtos e trocava favores sexuais por dinheiro e comida com comerciantes e frequentadores dos botecos locais. Pouco falava de família. Mas, quando lembrava da mãe e de uma irmã o fazia com um misto de saudade e dor; claramente ela se sentia incomodada com a insistência protocolar dos educadores lhe perguntando sobre a família.

Aliás, “família” não era uma categoria “natural”, de significado estanque e limitado, naquelas conversas com Marlene que varavam a madrugada. Era também símbolo cujo sentido não se reduzia, ou talvez nem incluísse, para Marlene, a “solidariedade difusa duradoura, ou amor” (SCHNEIDER, 2016) como elemento central da definição de família. No entanto, esse sentido identificado por Schneider, provavelmente, povoava e mobilizava a ação dos educadores que lhe perguntavam sobre o paradeiro da irmã e da mãe.

Marlene não permanecia no abrigo, não falava de família, muito menos de escola. Era “da rua”. Praticava o modo de vida da rua. Assim era rotulada pelos educadores, pelas abrigadas, pelos pares de convívio diário e pelas instituições. E, na maioria das vezes, era assim que ela se autodefinia ou se identificava.

Anos mais tarde, dez talvez, quando já trabalhava diretamente na rua, no SEAS<sup>8</sup>, fui participar de uma festa junina no Centro Pop<sup>9</sup>. Antes mesmo de entrar para iniciar as atividades, fui parado por uma mulher com duas crianças, uma no colo e outra agarrada na altura do joelho esquerdo. Não a reconheci imediatamente. Bastou pronunciar a primeira palavra e vi que se tratava de Marlene. Antes que eu respondesse seu cumprimento tímido, emendou: *“Eu não estou na rua, viu! Só vim pra festa. Aquele ali é pai dos meus menino”*. E

---

<sup>6</sup> A Praça São Vicente de Paulo localiza-se no entroncamento do Anel Rodoviário com a Rua Pará de Minas e a Av. Ivaí, no bairro Dom Bosco, em Belo Horizonte. Há alguns anos, uma intervenção urbana na região descaracterizou a antiga praça em que Marlene passava grande parte dos seus dias.

<sup>7</sup> *Corre* é uma categoria que abarca toda e qualquer forma de conseguir meios materiais de subsistência. Não se resume à execução de uma atividade, mas inclui todas as relações sociais articuladas com a intenção de obter recursos.

<sup>8</sup> O Serviço Especializado de Abordagem Social (SEAS) integra o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). Faz parte da estrutura institucional da assistência social, regulamentada pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS), Lei 8742 de 1993.

<sup>9</sup> Centro de Referência da População de Rua, localizado na Av. do Contorno, 10852, no Barro Preto, em Belo Horizonte. É um equipamento que compõe a rede socioassistencial, voltado ao atendimento e à promoção de atividades direcionadas para o desenvolvimento pessoal e social do povo da rua.

se afastou, misturando-se ao povo da rua que se aglomerava no interior do equipamento. Virei para o lado e comentei, lacônico, com o colega de trabalho: *Marlene está viva!*

Hoje me pergunto: *por que Marlene fez questão de mostrar que não estava na rua? O que significa estar “fora da rua” para ela? Por que quis me mostrar os filhos e o pai dos meninos?* As respostas não são evidentes e imediatas. É provável que o “pai dos meninos” seja o índice de um modo de vida distinto daquele que conheci nos tempos de Casa Rosa. Da família como símbolo de dor, motivo de raiva e lágrimas, passou a lugar de orgulho, de união, de proteção? Mas, por outro lado, a presença de Marlene num equipamento voltado ao atendimento da população de rua, misturada e se fazendo de povo da rua, a ponto de se aproximar de mim para justificar sua condição de “fora da rua”, sinaliza que as fronteiras do “modo de vida da rua” são mais maleáveis e dinâmicas do que qualquer definição pode prever.

Os anos de experiências com pessoas de rua moldaram minha percepção como cientista social e, hoje, me permitem formular as questões que motivam esta tese. São dúvidas que me acompanharam enquanto trabalhei com o povo da rua, e que a história de Marlene ilustra: *como pessoas que viveram “na rua” constroem modos de vida alternativo definido como “fora da rua”?*

Para me aproximar das respostas a essas perguntas devo ir atrás de experiências das pessoas que viveram nas ruas, de narrativas dessas experiências, além de revirar o baú de minhas próprias memórias. A intenção é analisar como foi a experiência de pessoas que viveram nas ruas da cidade e saíram dessa condição, se dispondo a construir narrativas dessas experiências e interpretá-las. Analisar pelos valores, emoções, representações e discursos que se entrelaçam na construção da experiência de viver nas ruas.

Essas questões me levaram a realizar uma etnografia da memória. Foram encontros com narradores da experiência de rua. As pessoas foram instadas a contar as suas histórias, agregar significados às coisas, aos lugares e às interações sociais. E, a partir da observação, do convívio, da incitação da memória, produzir uma narrativa etnográfica em que várias experiências (as minhas como educador e pesquisador e a dos interlocutores) se entrelaçaram no esforço de compreensão dos modos de vida do povo da rua. E, pelos discursos que fundam a individuação improvisada e autônoma, compreender a vida e o contexto. Uma compreensão que se faz no ato de narrar, tanto pelo pesquisador quanto pelo pesquisado. Narrar experiências de educador e de viver na rua.

É nesse empenho constante de chegar a um conhecimento sobre essa forma especial de viver na cidade que busquei contribuir para uma generalidade que surgisse das “delicadezas das distinções, não da amplidão das suas abstrações” (GEERTZ, 2008, p. 17).

Antes de avançar na apresentação do que me mobiliza nessa pesquisa, devo precisar alguns termos usados recorrentemente na tese. A terminologia sobre o fenômeno aqui estudado varia consideravelmente na literatura especializada e de divulgação. Nas publicações governamentais, leis e normas oficiais o termo mais comum é “população em situação de rua” ou “pessoa em situação de rua”. O primeiro enfatiza aspectos demográficos de um grupo de pessoas, e geralmente está em estudos populacionais, tais como censos e pesquisas quantitativas amostrais, além de estar presente na legislação e regulamentos que tratam do tema – por isso são adotados em estudos acadêmicos com frequência. O termo “pessoa em situação de rua” é, normalmente, usado para se referir a um membro da “população em situação de rua”. Em ambos, o termo “situação” denota um estado transitório, irregular, anômalo, passageiro e, portanto, superável, “curável”, sanável. É um termo em que se inscreve uma “configuração moral” (TAYLOR, 1997) cuja ênfase recai sobre a negatividade do “modo de vida nas ruas”. A “situação de rua” rotula o indivíduo como aquele com a marca da inferioridade, da falta, da incompletude: sem-teto, sem higiene, sem trabalho, sem escolaridade; as “pessoas em situação de rua” estão, por definição, numa posição de inutilidade para a sociedade. Somente fora da “situação de rua” estariam credenciados como membros da coletividade normal.

O argumento a favor do uso do termo “pessoa em situação de rua” ou “população em situação de rua” se apoia na ideia de que estaria “desessencializando” o sujeito que vive na rua. A transitoriedade implicada na “situação” permitiria pensar que a pessoa “em situação de rua” é capaz de passar a outra situação de moradia e outra forma de sobrevivência alternativa àquela “da rua”. À “situação” seria implícito um potencial devir “fora da rua”. Por isso, o termo seria melhor que “pessoa de rua” ou “morador de rua”. Esse argumento em nada supera a implicação moral negativa da relação entre a pessoa e a rua. Pelo contrário, a reforça.

Dizer que as pessoas estão “em situação de rua” é colocá-las em um “não-lugar”, ou em um lugar do qual não podem se apropriar. Na visão do Estado, a rua tem dono, tem forma legítima de uso e o poder público está pronto para agir caso o “modo certo” de ocupação da rua seja desafiado.

A afirmação de uma configuração moral estigmatizante não se depreende apenas da hermenêutica da literatura especializada. Pude percebê-la em minha experiência no “mundo da rua”. Em meu primeiro dia de trabalho como Técnico da Abordagem Social, em agosto de 2009, recebi instruções gerais sobre o trabalho a ser desenvolvido. Entre as orientações pontuais perpassava uma fala recorrente do gerente do serviço de abordagem, responsável pela recepção e treinamento inicial dos trabalhadores neófitos: *“Uma coisa tem que ficar clara: a rua nunca é uma opção possível!”*. A insistência doutrinária confirma uma configuração moral específica e questionável. Era o cerceamento de um questionamento implícito que acomete espíritos críticos que convivem com as “pessoas em situação de rua”: *será mesmo que a rua nunca é uma opção?*

É por essa filiação a uma configuração moral subjacente que não usarei os termos “população em situação de rua” e “pessoa em situação de rua”. Eles, porém, aparecerão, entre aspas, quando eu estiver me referindo a outro autor, documento, pesquisa ou declaração de interlocutor que usaram os termos. Um dos pressupostos que assumo nesta tese é de que o sentido e, por conseguinte, a configuração moral que enquadra a experiência de vida nas ruas deve estar previamente indefinida e aberta ao sentido atribuído pelos interlocutores da pesquisa. São as pessoas que encontrei nos percursos etnográficos que me disseram o que a rua é para elas. O que não impede que essas pessoas digam que estão ou estiveram “em situação de rua”, afinal, o termo faz parte da disputa simbólica em torno da definição do fenômeno. Ademais, enquanto discurso proferido do centro<sup>10</sup>, impõem-se como poder concentrado e desigual na construção da realidade social (BERGER; LUKMANN, 1985).

Minha recusa em usar o termo “pessoa em situação de rua” se inspira, ademais, na reflexão que Viveiro de Castro fez a respeito da antropologia indígena:

Com efeito, entre a natureza (americana) e a história (europeia), desaparece a sociedade (indígena). Atirados de um lado para o outro pela necessidade natural e pelas necessidades do capital, os povos indígenas são vistos como registros contingentes de realidades mais eminentes. O capitalismo ou o Estado colonial disputam assim com a ordem natural o papel sobrenatural de Grande Objetivador. Longe de estarem situados no Brasil, os índios, segundo ambas essas concepções, são situados pelo Brasil: ora pelo Brasil ecológico, ora pelo Brasil político. (Quando, mais tarde, o ecológico se tornou uma manifestação privilegiada do político, as coisas se complicaram para os dois lados) (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 134).

Logo à frente completou:

---

<sup>10</sup> As estruturas de Estado, assim como grupos de maior capital econômico e cultural, são entendidas como centro do poder simbólico, capaz de exercer força diferencial no enquadramento da realidade social. A concentração desse poder simbólico se sustenta numa epistemologia do controle social (SANTOS, 2007) em que o conhecimento legítimo é aquele que se faz do centro para as margens.

Contra semelhante entendimento, a antropologia indígena contemporânea usa a noção de situação no mesmo sentido em que a biologia fenomenológica toma o par organismo/ambiente. Uma situação é uma ação; ela é um situar. O 'situado' não é definido pela 'situação' - ele a define, definindo o que conta como situação (*Idem*, p. 135).

Similar ao problema enfrentado pela antropologia indígena, o que observo no termo “situação de rua” é uma tentativa de situar o povo da rua, contra uma necessidade de deixar que as pessoas que passam pela experiência de vida nas ruas digam “o que conta como situação”.

Outro termo usado com frequência é “morador de rua”. Muitas pessoas que experimentam a vida nas ruas se auto reconhecem ou se identificam como “moradores de rua”. É uma categoria apropriada pelas pessoas para se identificar, principalmente, nos equipamentos e ações da assistência social e da “solidariedade difusa”<sup>11</sup>. É comum, quando uma pessoa é instada a dizer onde mora, responder que “mora na rua”. Mas essa categoria não engloba todos os que experimentam a vida nas ruas. Em pesquisa recente, desenvolvida nas ruas centrais de Belo Horizonte, observamos que muitas pessoas que fazem uso dos equipamentos públicos voltados ao atendimento das “pessoas em situação de rua” resistem ao enquadramento como “morador de rua”. Por esse motivo, esse termo só será utilizado quando o interlocutor se identificar como “morador de rua”.

Nesta tese utilizo o termo “*povo da rua*”. Com ele quero denotar todos aqueles que dizem experimentar a vida nas ruas, seja atualmente, recentemente ou em tempos mais distantes. Povo da rua, alternativamente, “pessoa de rua”, são as pessoas que passaram por uma experiência de vida nas ruas. Não se confunde com pessoas que estão na rua com frequência como modo de aferir renda, mas sempre voltam para uma moradia ou núcleo familiar distinto da sociabilidade que estabelece na rua. Trabalhadores da rua, como taxista, vendedores ambulantes, lavadores e guardadores de carros, profissionais do sexo, não são, necessariamente, povo da rua, embora passem a maior parte de seu tempo e cotidiano nas ruas da cidade. O povo da rua a que me refiro dorme reiteradamente à céu aberto ou em abrigos e albergues. Tem ou teve, não raro, os vínculos familiares, de trabalho, sociais e afetivos desfeitos, fragilizados, redefinidos, como causa e/ou consequência da experiência de vida nas ruas.

---

<sup>11</sup> Chamo de “*solidariedade difusa*” toda ação de auxílio ao povo da rua não vinculada ou articulada com a ação estatal. São ações de iniciativa individual ou de coletividades instáveis, geralmente formadas por voluntários. Incluem desde a doação de esmola até ações de distribuição de sopa e cobertores em épocas específicas.

Devo ressaltar que “povo da rua” não é sinônimo de “população de rua”<sup>12</sup>. Este último acentua o aspecto demográfico, administrativo e institucional. Populações são contadas, controladas, medidas, enfim, são definidas pelo biopoder<sup>13</sup>, são “situadas” – como diria Viveiros de Castro. *Povo* se refere a coletividades definidas por critérios identitários e políticos: povo brasileiro, povo negro, povos indígenas. Portanto, a escolha do termo *povo da rua* tem a finalidade de destacar o aspecto político contra uma ênfase administrativa inerente ao termo “população de rua”. É como ato político que uma pessoa situa a rua e situa-se na rua.

Outro termo que aparece com frequência nesta pesquisa é “*mundo da rua*”. Chamo de “mundo da rua” todo um complexo de relações e instituições que se entrecruzam na configuração de uma sociabilidade que pode assumir a forma de um campo de possibilidades<sup>14</sup> (VELHO, 2013b [1994]) ou de uma estrutura de plausibilidade<sup>15</sup> (BERGER; LUKMANN, 1985) específicos, atinentes ao povo da rua. Inclui o aparato político-institucional, como equipamentos públicos e entidades de assistência não governamentais; a solidariedade difusa; os locais espacializados (CERTEAU, 2014) pelo povo da rua. São relações socioespaciais, a um só tempo, conteúdo e continente das experiências de vida nas ruas. Não se confunde com a ideia de comunidade, está mais próximo das redes sociais complexas nas quais nem todo mundo precisa se conhecer para interagir. A interação pode ser até circunstancial, dado ao aspecto de vulnerabilidade e aos riscos a que estão expostos na vida cotidiana.

Definidos alguns termos essenciais, apresento a questão central da pesquisa: *a experiência de viver nas ruas é um motivador para a construção de novas formas de vida fora do contexto da rua? Sair da condição de viver nas ruas e suas implicações é decorrente de um processo construído na experiência subjetiva? Quais as rupturas, os eventos, as crises, as*

<sup>12</sup> “O povo é aquele que se comporta em relação a essa gestão da população, no próprio nível da população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população, como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema” (FOUCAULT, 2008, p. 57).

<sup>13</sup> Foucault (2008, p. 3) definiu biopoder como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”.

<sup>14</sup> Gilberto Velho (2013b [1994], p. 132) chamou de “campo de possibilidade” a dimensão sociocultural que atua como espaço para formulação e implementação de projetos de vida. “Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de projeto e campo de possibilidades podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades”.

<sup>15</sup> “Estrutura de plausibilidade” compreende a base específica de legitimação e conservação de uma realidade compartilhada. Ela se efetiva através de “outros significativos” e de práticas ratificadoras (conversas, rituais, rotinas etc.) de uma visão de mundo, de um modo de vida, de valores e práticas.

*transformações experimentadas foram capazes de redefinir rumos, de ensejar alterações (BERGER; LUCKMANN, 1985) dos modos de vida?*

A metodologia se divide em dois momentos distintos e complementares. Primeiramente, recorri à minha experiência como educador e técnico social e às experiências de adolescentes durante o período em que trabalhei no Centro de Passagem Casa Rosa. Uma narrativa autobiográfica, minha história com o tema da tese, incluindo e mesclando com a história de mulheres adolescentes com quem convivi entre 2002 e 2005.

O segundo momento é construído com colaboradores/personagens, que conheci ou me foram indicadas, que têm uma história de saída das ruas. Nesse momento, realizei entrevistas com três colaboradores e observei suas condições atuais de moradia. Conteí, ainda, com as experiências como técnico do Serviço de Abordagem Social, onde trabalhei entre 2009 e 2016, que foram retomadas como observações a partir da reconstrução como “efeitos etnográficos” (STRATHERN, 2017).

A proposta é que os interlocutores construam narrativas das experiências da “entrada”, da “(in)adaptação” e da “saída” da rua, que serão analisadas. A “entrada”, a “(in)adaptação” e a “saída” são pensadas como marcadores da narratividade, ou seja, como momentos de junção/disjunção entre sujeitos e objetos da narrativa (FIORIN, 2006), que, também, são pontos de inflexão criativa de construção e alternância (BERGER; LUCKMANN, 1985) dos modos de vida.

A *experiência* é objeto da antropologia desde as formulações de Victor Turner (1982), inspirado na noção de *Erlebnis* (ou experiência vivida, em alemão) do filósofo Wilhelm Dilthey. Turner dividiu a experiência em cinco momentos: (i) a percepção (sensação), (ii) a memória, (iii) as emoções, (iv) o sentido e (v) a expressão (performance). Os momentos se integram dando vida à experiência enquanto uma realidade antropológica. Parto das formulações de Turner e desenvolvo cada momento da *experiência* com a ajuda de autores, entre os quais destaco: Le Breton (2016), Ricoeur (2007), Benjamin (1985), Kofes (2015) Dawsey (2005) Rezende e Coelho (2010), Wagner (2017a, 2017b), Bakhtin (2008), Hall (2016), Foucault (2008), Certeau (2014).

A experiência que interessa a esta pesquisa é aquela que se dá como *vida nas ruas*. Um modo de vida específico na multidão que resiste às totalizações (AGIER, 2011), que se desenvolve na vida urbana e dá forma e se forma na cidade, onde prevalece a heterogeneidade, a diferenciação e as desigualdades sociais. A *vida nas ruas* se cria como

espacialização por/de ações táticas a partir de regulações cotidianas e criatividade sub-reptícias (CERTEAU, 2014) que dinamizam e resistem à sociopsicologia definida como atitude blasé e prosaica (SIMMEL, 1973 [1903]) do habitante da metrópole.

Narrar as experiências de vida nas ruas significa reorganizar fragmentos de memória, histórias desconexas e aparentemente sem sentido a partir de um metacódigo universal (WHITE, 1981) dando nome e relacionando fatos e acontecimentos gerando sentido à vida. Diria Benjamim (1985) que é fazer como o viajante que volta de longa jornada por terras longínquas e relata suas aventuras ou como o camponês que narra as mais profundas tradições passadas de geração em geração. O primeiro narra o espaço, o segundo, o tempo. Meus colaboradores são narradores do tempo e do espaço da vida nas ruas. O aprofundamento da discussão teórica sobre a *experiência de vida nas ruas* é feito no capítulo 2.

No primeiro capítulo, apresento um histórico dos trabalhos em que o povo da rua aparece como tema. Da fração da nascente classe trabalhadora que não encontrava abrigo nos centros capitalistas, destacadamente, Londres e Chicago, aos tipos que encantavam as ruas do Rio de Janeiro do início do século XX, chego ao pioneiro estudo sobre *Os Mendigos na Cidade de São Paulo*, realizado por Marie-Ghislaine Stoffels, em 1977. Em seguida, destaco os trabalhos que focalizaram o povo da rua sob a lente dos estudos sobre pobreza e exclusão social, desenvolvidos nos anos 1980 e 1990, num clima de efervescência política que antecede a promulgação da Constituição Brasileira de 1988 e enseja aperfeiçoamentos político-institucionais, sobretudo, relacionados às políticas de seguridade social. Enfatizo também a articulação entre as esferas estatais e os movimentos sociais ligados às causas do povo da rua. Por fim, apresento um breve panorama dos estudos acadêmicos recentes sobre o tema.

No terceiro capítulo, localizo a etnografia da memória dentro da tradição dos estudos etnográficos. Apresento minha chegada ao campo de pesquisa. Primeiro trago o percurso por minhas memórias de educador e técnico social. Uma viagem profunda que se inicia no meu primeiro dia de trabalho na Casa Rosa, e vem se aproximando dos tempos atuais recolhendo fragmentos de histórias como o vivido com Marlene, destacados na introdução. Na sequência, percorro o caminho até chegar aos interlocutores que me trazem suas memórias de experiências nas ruas. Pessoas que, hoje, se dizem “fora da rua”. Foram conversas longas, marcadas por momentos protocolares, imprevistos emocionais, resistências desconfiadas, ora implícitas, ora explícitas. Também passamos, eu e os interlocutores, tardes caminhando pela cidade dos tempos de rua. Passamos por praças e ruas cheias de histórias. Revimos

companheiros de rua. Vimos espaços de aconchego e de solidão, de hostilidade e solidariedade.

O resultado é uma narrativa etnográfica compostas de fragmentos biográficos e autobiográficos que foram sendo entrelaçados em torno dos articuladores narrativos “entrada na rua”, “minha adaptação e as frustrações no mundo da rua” e “a saída”. São os articuladores narrativos que organizam a infinidades de dados etnográficos em início, meio e fim.

No quarto capítulo aprofundo as reflexões sobre a “entrada”, a “(in)adaptação” e a “saída” da rua, conforme foram construídas nas minhas memórias de educador e técnico social. Reconstruo, primeiramente, os eventos e fatos da experiência com as adolescentes da Casa Rosa ressaltando o “efeito etnográfico” de momentos elucidativos da sociabilidade, dos códigos e regras e dos enquadramentos de sentido. Em seguida, faço uma descrição analítica das relações familiares, das relações com as drogas, das experiências afetivas e sexuais, das relações com as instituições e equipamentos voltados ao atendimento de crianças e adolescentes de rua. A experiência como educador social proporcionou uma melhor compreensão dos motivos de entrada e as formas de adaptação e aprendizagem no mundo da rua, o que, conseqüentemente, permitiu uma melhor compreensão das trajetórias dos colaboradores que narram suas experiências de vida na rua no capítulo seguinte.

No quinto capítulo, apresento as narrativas das pessoas que se reconhecem “fora da rua”, que são resultado de encontros em que pude observar e ouvir as interpretações dos interlocutores a fim de reconstruir as experiências que os levaram a viver e proporcionaram a sua saída da rua. Para isso, conto com Tatá, Rafael e Marília<sup>16</sup>. Foram realizadas visitas nas casa dos interlocutores, no local de trabalho e em locais onde permaneceram quando estavam na rua<sup>17</sup>. Por fim, apresento como considerações finais as reflexões sobre o processo de estudo.

---

<sup>16</sup> Os três personagens/interlocutores autorizaram o uso de seus nomes verdadeiros e de suas imagens nessa tese.

<sup>17</sup> Para registro dos encontros, utilizei o smartfone e uma câmera fotográfica que também realiza filmagens. O registro das imagens e do áudio foram devidamente autorizados pelos interlocutores.

## **1. A RUA, A CIDADE E O POVO DA RUA: DE SOBRAS INÚTEIS A MODOS DE VIDA**

### ***1.1. Experiência da vida nas ruas: um estranhamento necessário***

O processo de construção de um “objeto” de pesquisa requer movimentos lógicos e metodológicos essenciais e próprios do trabalho científico. O “objeto” pesquisado não se confunde com uma realidade social problematizada pelo senso comum, seja ela nova ou persistente, ou presente no cotidiano, mas da realidade parte para se fazer um “objeto” de pesquisa. Das percepções de senso comum partem as indagações, os estranhamentos, e a elas voltam construções ricas em determinações. Temas tratados diariamente nos meios de circulação e matização da *doxa*, fundamentalmente, a esfera pública midiática e política, nos interpelam e mobilizam esforços de compreensão e solução, mas não definem o trabalho do cientista social. O trabalho científico exige o refinamento teórico e metodológico que o singulariza como forma de conhecimento do mundo.

Como exemplo, reporto ao tão falado tema do povo da rua. Estão entre os mencionados “problemas sociais” exaustivamente presentes nos meios de comunicação e nas preocupações de governantes, associações da sociedade civil e das pessoas comuns. Sobre o povo da rua lê-se nos processos judiciais, nos relatórios de funcionários dos órgãos governamentais, nos relatos de voluntários caridosos ou cronistas do cotidiano; lê-se e ouve-se de jornalistas corajosos ou sensacionalistas; vê-se nas capas de jornais e nas telas em residências e nas salas de cinema. São fontes imprescindíveis, fulcro de muitas perguntas, representações muitas vezes críticas, ou reificações eivadas de intenções de controle social e discursivo. Mas, com poucas exceções, são “depoimentos do próprio centro” (SCHMITT, 1990, p. 285). Talvez, até mesmo um morador de área rural que nunca tenha visto pessoalmente uma “pessoa de rua” compartilhe uma representação social sobre o que seja “morar na rua” de uma grande cidade. O povo da rua, enfim, faz parte do imaginário coletivo.

Por fim, sobrepõem-se às representações de senso comum os contatos diários que travamos com pessoas dormindo nas calçadas, sob marquises e viadutos, empurrando pertences pessoais em um carrinho de supermercado, pedindo esmolas. Ao nos depararmos pelas ruas da cidade com pessoas de rua, temos a impressão de familiaridade pois temos nossa percepção, frequentemente, “domesticada” por representações sociais de senso comum. Como diria Gilberto Velho (2013a [1978]), todas essas cores, formas, cheiros, texturas e existências estranhas, já estão previamente indicadas nos mapas das hierarquias sociais compartilhados.

Mas todas essas formas de contato e representações compartilhadas não nos permitem dizer que o povo da rua seja conhecido. Muito do que encontramos e vemos pode parecer-nos familiar, mas não é, necessariamente, conhecido (VELHO, 2013a [1978]). Para romper essa familiaridade obnubilada, proponho analisar o desconhecido através da observação e escuta das *narrativas de experiências de vida nas ruas* das pessoas pelas quais cruzamos nos deslocamentos diários pela cidade, sobre as quais muito dizemos e as quais pouco ouvimos. Para tanto, uma delimitação sistemática e uma localização dentro dos temas de interesse de pesquisa e teorias do campo das ciências sociais se impõem.

A delimitação do objeto significa fazer escolhas pautadas pelos critérios do campo científico. Entre os principais critérios figura-se a vigilância epistemológica capaz de problematizar as representações de senso comum e de outros campos de produção de conhecimento que, antes de ampliar o conhecimento, ofuscam e reduzem as condições de possibilidades dos saberes sobre o referido objeto. Gilberto Velho (2013a [1978]) chamou a

atenção para o fato de que muitas representações e contatos “distanciados” estejam imersos em realidades e categorias sociais hierarquizadas. “A hierarquia mapeia o mundo social, e, portanto, cada categoria tem o seu lugar através de estereótipos” (VELHO, 2013a, p.73). Assim sendo, cabe ao pesquisador, membro da sociedade mapeada por hierarquias e relações de poder, relativizar os mapas e transcendê-los. Integrá-los ao conhecimento como dimensões fabricadas cultural e historicamente, que devem ser “estranhadas” para serem investigadas e, por conseguinte, conhecidas.

O estranhamento necessário nos leva ao acirramento da reflexividade quando o ambiente e tema de pesquisa é a sociedade e a cultura, ou parte dela, a que pertence o pesquisador. O povo da rua é o povo da “minha rua”, do “meu bairro”, da “minha cidade”, vive, pelo menos formalmente, sob o mesmo Estado e sistema jurídico. Falar do povo da rua é falar da minha sociedade, da “minha casa”, das relações que nos posicionam uns frente aos outros, e das relações sociais e culturais de que fazemos parte.

Marilyn Strathern (2017) chamou atenção para suposições paradoxais sobre o trabalho antropológico feito “em casa”: por um lado, se considera que o trabalho levará a um melhor resultado quando feito em terreno familiar porque as barreiras linguísticas e culturais não existiriam e “este melhor entendimento poderá parecer extremamente enriquecedor ou extremamente trivializante, mas em qualquer um dos casos a quantidade de informação a ser obtida por alguém de dentro amplia o que as pessoas sabem sobre elas mesmas” (STRATHERN, 2017, p. 145); por outro lado, esse esforço sistematizador pode não passar de um estratagema, que “torna complexo o lugar-comum, e suas sistematizações não só não revelam nada além do que todos já sabiam de todo modo, como equivalem a um conjunto de mistificações desnecessárias” (STRATHERN, 2017, p. 145).

No caso do conhecimento sobre o povo da rua ambas as suposições parecem bem concretas. No entanto, ponderações devem ser feitas. Se, supostamente, não há barreiras linguísticas e culturais, são, não obstante, muito presentes os obstáculos morais<sup>18</sup> e

---

<sup>18</sup> Entendo por “obstáculos morais” as dificuldades impostas por “configurações” que envolvem os julgamentos afeitos ao mundo moral, no sentido atribuído por Charles Taylor (1997). Para o filósofo canadense, o mundo moral envolve três dimensões: (i) o que pensamos ser o ideal na relação com o outro; (ii) o sentido de bem-viver; e (iii) a dignidade, como forma de atribuir e reivindicar respeito, consideração, credibilidade. Para o autor, as pessoas e instituições operam por “configurações” morais, ou seja, estabelecem distinções qualitativas em torno das quais as pessoas vivem e morrem. “Pensar, sentir e julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão imediatamente ao nosso alcance” (TAYLOR, 1997, p. 35).

discursivos, mais ou menos institucionalizados<sup>19</sup>, que abrangem um amplo espectro explicativo. Das mistificadas ordens mendicantes da idade média, passando por perspectivas psicologizantes que reduzem a pessoa de rua à patologia individual, chegando a visões despersonalizadas que deslocam a patologia do indivíduo para a sociedade: a doença deixa de estar no indivíduo para estar na sociedade.

O resultado é uma série de construções estigmatizantes que estão na base das representações sobre o povo da rua e influenciam ações da sociedade civil e do Estado voltadas a esse público. É certo que o fenômeno tem raízes histórias anteriores ao período moderno<sup>20</sup>, que muitas dessas pessoas padecem de sofrimentos mentais incapacitantes e que estruturas forjadas numa história de violência, racismo e desigualdade produzem e naturalizam modos de vida miseráveis. O problema é tomar essas construções como pressupostos, criando, destarte, verdadeiras barreiras ao conhecimento sobre o povo da rua.

Nesta tese proponho discutir, analisar e apresentar o meu estranhamento dos mapas estereotipados. Para isso, vou escutar diretamente quem viveu na rua. Encontrar quem viveu, e vive, analisar experiências envoltas no turbilhão de representações, discursos e práticas que se duelam na construção dessa realidade social que chamo de povo da rua. Como se antes de perguntarmos pelo índice pluviométrico, pelo volume das bacias fluviais, e comparássemos aos anos anteriores; avaliássemos a tempestade pela percepção da pessoa ainda encharcada, sentindo frio, que vê o rio espreitando sua porta. Essa pessoa não vai ter uma visão geral e generalizável, mas vai oferecer o refinamento das múltiplas singularidades irreduzíveis.

## ***1.2. O povo da rua e a cidade***

O povo da rua vive na cidade, da cidade e faz a cidade. Seu estudo remete ao campo dos estudos de uma forma específica de organização da vida social no espaço: da cidade e das formas de vida urbana. Diz respeito, portanto, ao subcampo dos estudos de várias disciplinas: sociologia, antropologia, ciência política, geografia, história, economia, saúde pública, urbanismo, psicologia, ciência da religião, dentre outras.

---

<sup>19</sup> Entidades de assistência e apoio ao povo da rua, destacadamente as de clara filiação religiosa (mas não só), operam sob “configurações” conscientemente elaboradas como um sistema de normas e valores sobre o que seja uma vida boa, ou uma forma digna de vida. Outra forma menos explícita de operação das “configurações” podemos encontrar na opção que o Estado faz pelo termo “situação de rua”, como demonstrei na discussão terminológica encetada anteriormente.

<sup>20</sup> Ainda no século XIII, surgiram, na Europa, as “ordens mendicantes”. Eram ordens religiosas católicas que faziam voto de pobreza e viviam de esmolas, principalmente nas nascentes cidade onde se apinhava a arraia-miúda, o *popolo minuto* (SCHMITT, 1990, p. 262). Formavam, junto com comerciantes sem vínculos, estrangeiros, servos e escravos libertos, fugitivos que buscavam a liberdade no “ar da cidade”, os grupos marginais no período pré-moderno (SCHMITT, 1990).

Em 1845, naquele que pode ser incluído entre os trabalhos precursores de uma etnografia urbana, Engels (2010 [1845]) identificou entre os pobres que adensavam as nascentes cidades industriais inglesas uma fração significativa de *sem-teto*. Disse o pensador alemão: “No fim das contas, porém, os que dispõem de todo modo de um teto são mais felizes que aqueles que não o têm: todas as manhãs, em Londres, 50 mil pessoas acordam sem a menor ideia de onde repousarão a cabeça na noite seguinte” (ENGELS, 2010 [1845], p.75). Afora o superdimensionamento retórico da quantidade de pessoas, a percepção do autor já apontava para o surgimento de uma forma específica de viver na cidade como uma *questão social*. Na Londres que vivia o alvorecer do capitalismo industrial livre de qualquer regulamentação das relações de trabalho, em que o *laissez-faire* puro e absoluto imperava entre os agentes econômicos e ordenava a vida cotidiana na cidade, o “exército industrial de reserva” se amontoava nas ruas, nos guetos pestilentos, não raro empilhadas várias pessoas em um mesmo quarto – “sadias e doentes, velhos e jovens, homens e mulheres, sóbrios e bêbados, todos misturados” (ENGELS, 2010 [1845], p. 75).

E quanto àqueles que nem esse tipo de alojamento podem pagar? Pois bem: dormem em qualquer lugar, nas esquinas, sob a arcada, num canto qualquer onde a polícia ou os proprietários os deixam descansar tranquilos; alguns se acomodam em asilos construídos aqui e acolá pela beneficência privada, outros nos bancos dos jardins, quase sob a janela da rainha Vitória (ENGELS, 2010 [1845], p. 75).

Se aqueles que “dormem em qualquer lugar” sobravam na máquina urbana - nem mesmo tinham seus corpos consumidos nas engrenagens da indústria - logo se veria que pouco contribuía à causa proletária. O fiel parceiro de Engels, Karl Marx, em sua análise do golpe de Estado de Napoleão III, na França de 1851, alojou os sobrantes entre a “massa indefinida e desintegrada, atirada de ceca em meca, que os franceses chamam *la bohème*” (MARX, 1978, p. 366): o *lumpemproletariado*. De *sem-teto* tornaram-se *sem-consciência-de-classe*. São sobras do sistema de produção e “traidores” dos críticos do capitalismo. Segundo Marx, esse grupo esfarrapado<sup>21</sup> formou a massa de manobra que apoiou o sobrinho de Napoleão Bonaparte, Luís Napoleão, na derrocada do levante da classe trabalhadora de 1848, na França.

Do outro lado o Atlântico, na efervescente Chicago da virada do século XIX para o XX, onde a população passou de 112 mil em 1860, para 2,7 milhões em 1920 e 3,4 milhões em 1930 (REMY; VOYÉ, 1976), a preocupação com os tipos urbanos que desestabilizavam a ordem da “vizinhança” (PARK, 1973 [1916]) apareceu nas recomendações de Park (1973

<sup>21</sup> *Lumpen*, em alemão significa trapo ou farrapo. Na terminologia Marxista, lumpemproletariado é uma categoria social que se encontra abaixo do proletariado do ponto de vista das condições de trabalho e da consciência de classe.

[1916]) sobre os estudos da cidade. Entre os grupos que deveriam ser objeto de estudos estavam os *hobo*. Esta categoria inclui pessoas pobres, sem-teto que levam uma vida nômade, definidas, em termos de práticas e valores, como um tipo aventureiro e desapegado, um trabalhador itinerante que contrasta com o trabalhador especializado da sociedade industrial.

Em 1923, Nels Anderson (1967 [1923]) dedica-lhes um estudo específico. O *hobo* é entendido como um tipo social especial, não simplesmente uma consequência negativa do desemprego. Mas compõe um nicho cultural, uma forma de vida específica com seus modos de reprodução, troca, códigos, regras e linguagem próprias. O *hobo* é o homem da rua, livre, cosmopolita, versátil, desapegado, independente. Esse estudo ilustra bem o que ficou conhecido como estudos sobre “grupos marginais urbanos”, característico da Escola de Chicago. O foco era elucidar os comportamentos, atitudes e modos de vida de uma miríade de migrantes, estrangeiros e nacionais, que passaram a viver nas grandes cidades americanas. De clara inspiração nos trabalhos de Georg Simmel – ao qual dedicarei uma exposição mais detalhada no decorrer deste trabalho – cuja preocupação central era entender a psicossociologia dos habitantes da metrópole, o homem marginal é visto como um híbrido cultural: alguém que está entre uma cultura nova (americana, urbana, industrial, cosmopolita, moderna) e outra remanescente (tradicional, rural, provinciana, do país de origem). Mas essa marginalidade não é julgada em termos de inferioridade ou superioridade. O homem marginal era visto, antes, como um sujeito ativo, autoconsciente e com capacidade crítica. “Justamente por compartilhar duas culturas e não estar integrado plenamente a nenhuma delas, seu inconformismo o tornaria um agente de mudança social” (SCOREL, 1999, cap. 1, n.p.).

No Brasil, os “tipos da rua” aparecem nas crônicas do jornalista carioca João do Rio (2007 [1908]) como parte do “encantamento das ruas”. Em sua abordagem lírica, com singular potência para iluminar as mediações e as categorias na capital brasileira (Rio de Janeiro, no início do século XX), que ensaiava os primeiros atos de uma modernização *à parisiense*<sup>22</sup>, quando o cronista descreveu “o que se via nas ruas”: “As pequenas profissões”, “Os tatuadores”, “Orações”, “Os mercadores de livros e as leituras das ruas”, “A pintura das ruas”, “As tabuletas”, “Visões d’ópio”, “Músicos ambulante”, “Velhos cocheiros”, etc.; apresenta ao leitor muitos daqueles que viviam na rua e da rua. Muitos deles, negros recém libertos ansiosos por aprisionar seus pés em calçados que lhes eram negados ao tempo de

---

<sup>22</sup> Para uma análise histórica do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX, período em que escreve João do Rio, ver Sevcenko (1998). Nesse contexto, João do Rio, com sua literatura-reportagem, registrou “histórias miúdas, de gente pequena e grande, que vão compondo o painel em que fica retratada a modernidade panbrasileira, na moldura mítica do Rio de Janeiro” (SEVCENKO, 1998, p. 524).

cativos<sup>23</sup>. Destaco a representação de um tipo que povoa o imaginário social e enseja preocupações legítimas de proteção social, e que define, sobremaneira, os rumos da “carreira do problema social” do que venho chamando de povo da rua:

A rua faz a celebridades e as revoltas, a rua criou um tipo universal, tipo que vive em cada aspecto urbano, em cada detalhe, em cada praça, tipo diabólico que tem dos gnomos e dos silfos das florestas, tipo proteiforme, feito de risos e de lágrimas, de patifarias e de crimes irresponsáveis, de abandono e de inédita filosofia, tipo esquisito e ambíguo, com saltos de felino e risos de navalha, o prodígio de uma criança mais sabida e cética que os velhos de setenta invernos, mas cuja ingenuidade é perpétua, voz que dá o apelido fatal aos potentados e nunca teve preocupação, criatura que pede como se fosse natural pedir, aclama sem interesse, e pode rir, francamente, depois de ter conhecido todos os males da cidade, poeira d’ouro que se faz lama e torna a ser poeira – a rua criou o garoto! (RIO, 2007, p. 27).

Nos anos 1960-1970, no Brasil, se verificava as consequências sociais de um processo de “modernização conservadora” (OLIVEIRA, 2003), caracterizada, entre outros elementos, pela alta taxa de exploração da força de trabalho proporcionada pela existência de um enorme exército industrial de reserva. Esse contingente populacional era composto, fundamentalmente, por imigrantes que adensavam as cidades do Sudeste – destacadamente São Paulo. Estudos sobre as formas de vida desse contingente populacional que inchava as cidades, dando forma e conteúdo singulares à urbanização brasileira, passaram a ser preocupação do mundo acadêmico<sup>24</sup>. A preocupação que ensejou o estudo acadêmico pioneiro sobre o povo da rua no campo das ciências sociais no Brasil centrava-se na tentativa de compreender as práticas de trabalho, consumo e relações sociais da classe trabalhadora urbana e as formas de marginalidade social que se pronunciavam nas cidades. Abordagem pioneira e heterodoxa entre os estudos urbanos da época, quando predominava uma abordagem marxista de inspiração estruturalista<sup>25</sup>, pode ser verificada na pesquisa de Stoffels (1977). Nesse

<sup>23</sup> Wissenbach (1998) apresentou a chegada do contingente de negros às cidades brasileiras após a abolição. Citando um cronista da época, cuja impressão inspiraria Roger Bastide a cunhar a expressão “complexo do sapato”: “No dia seguinte ao decreto de Libertação, negros e negras deixaram apressadamente os lugares onde tinham vivido durante longo tempo nas humilhações da escravidão e, das fazendas e sítios, afluíram em direção à cidade próximas. [...] Ora, o seu primeiro ato foi correr às lojas de calçados” (GAFFRE, 1912, *apud* WISSENBACH, 1998, p. 53).

<sup>24</sup> Ver HOGAN, D. *et al.* (1978). Este livro reúne trabalhos apresentados no Simpósio Brasileiro sobre Marginalidade Social, ocorrido em 1974.

<sup>25</sup> O meio urbano, nessa perspectiva, era percebido como parte da totalidade do complexo processo de desenvolvimento dos meios de produção e reprodução do capital. Essa visão estruturalista fica clara nos trabalhos de Castells (1978, 1980) Topalov (1979), Lojkine (1981) e Harvey (1981; 1988 [1973]). A preocupação é o estudo da cidade, entendida como expressão socioespacial específica da forma capitalista de organização social que se conformou com a revolução industrial e o advento da modernidade. A cidade é uma aglomeração espacial de valores de uso úteis para o processo de produção, circulação e consumo (TOPALOV, 1979), ou, ainda, produto de uma dupla socialização: “das condições gerais da produção e do espaço” (LOJKINE, 1981, p. 154). E, mormente, a manifestação espacial das contradições inerentes à acumulação de capital e à luta de classes (HARVEY, 1981; CASTELLS, 1978; 1980). Nesse contexto teórico, estudar os mendigos na cidade de São Paulo, foi um ato de coragem e ousadia, segundo Stoffels (em entrevista publicada em Rui; Martinez;

trabalho, o povo da rua surge como uma subcategoria dos *mendigos*. A autora diferenciou os *mendigos profissionais*, como um grupo que usava a rua apenas como local de trabalho (mendicância), dos *mendigos vadios*, aqueles que fazem da rua “local no qual se garante a sobrevivência; local de repouso, e de convivência grupal” (STOFFELS, 1977, p. 145). A categoria é entendida, portanto, como um subproduto do *lumpemproletariado*, o grupo alijado da dinâmica histórica centrada nas relações de produção, uma sobra obsoleta mesmo entre aqueles cujo destino era guiar a história, na linha das leituras marxistas estruturalistas.

Nos anos 1990, após a promulgação da constituição brasileira cidadã, a preocupação com a garantia de direitos e com a implementação de um sistema de seguridade social pautava as discussões políticas e acadêmicas, como consequência da preocupação com a exclusão social. Paradoxalmente, as políticas econômicas de inspiração neoliberal, num contexto de globalização do modelo de acumulação flexível (HARVEY, 2004), aumentavam o contingente populacional não incorporado ao sistema produtivo. O povo da rua não era mais apenas um potencial exército industrial de reserva, mas uma parte daqueles a que se deveria estender os recém promulgados direitos sociais mesmo sabendo-os desfiliaados sociais (CASTEL, 1998) em potencial, ou seja, era cada vez mais clara a percepção de que a inclusão social dos desfiliaados sociais no mercado de trabalho não se daria somente como consequência do crescimento econômico.

Nesse momento, os estudos sobre o povo da rua fazem parte de um conjunto de trabalhos sobre pobreza e exclusão social (BURSZTYN; ARAÚJO, 1997; ESCOREL, 1999; BURSZTYN, 2000). A associação entre pobreza, migração interna e população de rua apareceu como foco de estudo e de ação governamental. Nas palavras de Bursztyn e Araújo (1997, p. 33): “o migrante excluído vai se tornando população de rua, ele começa a perceber que a cidade possui entranhas, cuja penetração os coloca mais próximos de seu ‘mercado de trabalho’”. Nesse “mercado” incluem-se as formas mais predatórias, precárias, insalubres, degradantes e arriscadas de trabalho e geração de renda: coleta de lixo, pedir esmolas, transporte manual de cargas pesadas, pequenos furtos, lavagem de carros, prostituição, entre outros. Os autores apontam que à medida que os migrantes pobres, foco da pesquisa em tela, vão vivendo nas ruas da cidade (no caso específico, Brasília, onde realizaram a pesquisa) “processa-se então uma profunda metamorfose: passam do simples *extrativismo de*

---

Feltran, 2016). Pois, enquanto objeto de estudo, os mendigos eram vistos com desconfiança. Primeiro por não ser uma classe social; segundo, por ser apenas uma expressão fenomênica irrelevante das estruturas econômicas e da luta de classes, verdadeiros objetos da sociologia urbana, na visão estruturalista vigente no ambiente acadêmico – no qual Stofffels realizou a pesquisa.

*subsistência imediata* à condição de *extrativista para o mercado*” (BURSZTYN; ARAÚJO, 1997, p. 35, destaque do original).

Essa conclusão nos leva a pensar que há uma via de integração através do mercado, mesmo que precário, que os migrantes pobres (para me restringir ao grupo estudado pelos autores) seguirão. Parece-me uma interpretação evolucionista em que o migrante pobre passaria de uma “economia natural” para uma “economia de mercado”. Penso que a dinâmica da vida nas ruas, entre elas a do imigrante pobre recém-chegado à cidade, é marcada por idas e vindas, conquistas e perdas, novas configurações e apropriações do espaço da cidade, o que o impele a ser *extrativista de subsistência imediata*, mas não o impede de ser *extrativista para o mercado* – ao contrário, o obriga.

No esteio do refinamento da compreensão das formas de exclusão social e da construção do aparato institucional das políticas públicas de combate à pobreza é que o povo da rua vai se destacar entre os grupos marginalizados. Em 1993 o Congresso Nacional aprovou a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS)<sup>26</sup>. Em 2005 (Lei 11.258/05, posteriormente alterada pela lei 12435 de 2011), uma alteração incluiu na LOAS a obrigatoriedade de formulação de programas de amparo a “pessoas em situação de rua” (expressão usada na lei).

Como consequência desse esforço de institucionalização da política de assistência social, em setembro de 2005, a Secretaria Nacional de Assistência Social (SNAS), ligada, à época, ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, em conjunto com movimentos sociais ligados ao povo da rua, realizou o I Encontro Nacional sobre População em Situação de Rua, onde foram discutidas medidas prioritárias para subsídio à formulação e implantação de políticas públicas para o setor. Como resultado, o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) abriu um edital e financiou a Pesquisa Nacional sobre População em Situação de Rua que foi realizada nos municípios com mais de 300.000 habitantes, além das capitais dos estados – exceto Belo Horizonte, São Paulo e Recife (locais onde já haviam sido realizadas pesquisas similares), além de Porto Alegre (no mesmo período estava realizando pesquisa própria sobre “população em situação de rua”). Os resultados

---

<sup>26</sup> A LOAS (lei 8742/93) regulamentou o artigo 203 da Constituição Federal que define a assistência social como um direito do cidadão e um dever do Estado. Definiu a organização e gestão do sistema de assistência. Também obrigou a administração federal a “desenvolver estudos e pesquisas para fundamentar as análises de necessidades e formulação de políticas na área” (Art. 19, inciso X), o que proporcionou um melhor conhecimento sobre as populações vulneráveis, entre eles, o povo da rua. Na mudança de 2005 (Art. 23), explicitou a obrigatoriedade da instituição de serviços socioassistenciais voltados “às pessoas que vivem em situação de rua”.

foram publicados em abril de 2008. Em um total de 71 municípios pesquisados, foram contabilizados 31.922 “adultos em situação de rua”<sup>27</sup> (BRASIL, 2008).

Tanto a promulgação e aperfeiçoamento da LOAS, quanto a produção de conhecimento sobre o povo da rua não se explicam sem a pressão dos movimentos sociais organizados sobre as estruturas de Estado. A mobilização da sociedade civil foi fundamental nos processos de fomento de políticas de reconhecimento, promoção e garantia de direitos do povo da rua. Em Belo Horizonte, por exemplo, a partir dos anos 1990 foi promovido uma série de iniciativas, entre as quais o “Programa População de Rua”, no âmbito da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social, além do “Fórum de População de Rua”<sup>28</sup>, com a participação, nem sempre harmônica, dos movimentos sociais voltados às causas do povo da rua. O Fórum da População de Rua foi responsável, por exemplo, pela realização o primeiro censo da “população de rua” de Belo Horizonte em 1998; em 2005 e 2014 foram realizados, respectivamente, a segunda e a terceira contagem de “população de rua” da cidade<sup>29</sup> (ANDRADE, 2002; SILVA 2012; GARCIA *et al*, 2014; MELO, 2016). Andrade (2002) analisou a dinâmica organizativa do Movimento da População de Rua em Belo Horizonte, no final dos anos 1990. O estudo destaca a participação do povo da rua no Orçamento Participativo de Belo Horizonte e a singular capacidade do movimento de articular sua atuação nas arenas social e político-institucional. Melo (2016) retomou o tema do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR)<sup>30</sup>. Essa retomada mostra a persistência e a importância da organização política na constituição de uma identidade positivada do povo da rua.

---

<sup>27</sup> O público-alvo da pesquisa abrangeu “pessoas com 18 ou mais em situação de rua”.

<sup>28</sup> Na época da realização do Primeiro Censo de População de Rua de Belo Horizonte, o Fórum era formado por um conjunto de Entidades da Sociedade Civil e Órgãos Municipais de Belo Horizonte. Órgãos ligados ao desenvolvimento social, saúde, educação, direitos humanos e cidadania, limpeza urbana. Entidades como Pastoral de Rua, Cáritas, Pastoral de Direitos Humanos, ligados à Igreja Católica. Em 2000, foi institucionalizado pela lei municipal 8029, que definiu pela paridade composicional entre (i) órgãos governamentais, (ii) entidades não-governamentais e (iii) representantes da população de rua. Atualmente, o Movimento Nacional de População de Rua (MNPR) é um dos representantes da população de rua.

<sup>29</sup> Em 1998, quando a prefeitura de Belo Horizonte fez o primeiro censo da população em situação de rua, eram 1.120 pessoas nessa situação. Sete anos depois, em 2005, o número passou para 1.164. Em 2014, o terceiro censo da prefeitura identificou 1.827 pessoas vivendo nas ruas da capital (GARCIA *et al*, 2014). Em 2017, o número chegou a 4.553. Os três primeiros levantamentos foram feitos através de equipes de pesquisadores que entrevistaram as pessoas em situação de rua aplicando questionários estruturados. Em 2017, os dados referem-se às pessoas que constam no CadÚnico, do Ministério de Desenvolvimento Social, que se autodeclararam em situação de rua.

<sup>30</sup> O MNPR iniciou oficialmente suas atividades em Belo Horizonte e São Paulo em 2005, lançando-se como agente político no espaço público no 4º Festival Lixo e Cidadania, realizado em Belo Horizonte (MELO, 2016).

Em 23 de dezembro de 2009, o decreto nº 7053, instituiu a Política Nacional de Inclusão Social da População em Situação de Rua, como resultado de um grupo de trabalho formado em 2006 no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) (SILVA, 2012). Sob este novo marco legal, iniciativas institucionais foram implementadas e, outras, consolidadas. Destaco o aperfeiçoamento e implementação de serviços e programas voltados, especificamente, ao atendimento da população de rua, sob gestão do Sistema Único de Saúde (SUS)<sup>31</sup> e no Sistema Único de Assistência Social (SUAS)<sup>32</sup>.

Na Política Nacional de 2009 a categoria “população em situação de rua” foi entendida como:

grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares fragilizados ou rompidos e a inexistência de moradia convencional regular, que caracteriza-se pela utilização de logradouros públicos (praças, jardins, canteiros, marquises, viadutos) e de áreas degradadas (prédios abandonados, ruínas, carcaças de veículos) como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como das unidades de serviços de acolhimento para pernoite temporário ou moradia provisória (BRASIL-MDS, 2006).

O esforço de produção de conhecimento sistemático sobre o povo da rua encontra uma dificuldade na incompatibilidade entre a natureza do fenômeno e as formas quantitativas de produção de informações populacionais. As políticas públicas tomam como base de dados essenciais as informações censitárias e por amostra de domicílio, que têm como referência metodológica a residência. Todas as informações são sistematizadas em torno da unidade familiar domiciliada. Por tratar-se de pessoas não domiciliadas por definição, o povo da rua não constava nas principais bases de dados estatísticos. Consequentemente, a produção de informações sobre o povo da rua apresenta desafios metodológicos.

Além das pesquisas realizadas pelo MDS e pelas prefeituras municipais anteriormente citadas, levantamentos estatísticos recentes promovidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) (NATALINO, 2016; 2020) são exemplos do esforço governamental de produção de informações para subsidiar políticas públicas voltadas à “população em situação de rua” no Brasil. Em março de 2020, a “população de rua” brasileira foi estimada em

---

<sup>31</sup> Consultórios de Rua se destacam como política de saúde voltada especificamente à população em situação de rua. Instituída em 2011, tem por objetivo ampliar o acesso desse grupo específico à atenção integral à saúde. É formado por equipes multiprofissionais que atuam de forma itinerante, desenvolvendo ações em parceria com as equipes das Unidades Básicas de Saúde dos territórios.

<sup>32</sup> No âmbito do SUAS há serviços e programas voltados especificamente a pessoas em situação de rua. Entre os quais, destaco: Serviço de Abordagem Social (SEAS), integrante do Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS); o Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro POP), e as Unidades de Acolhimento – Casa Lar, Abrigo Institucional, República, Residência Inclusiva, Casa de Passagem.

221.869 pessoas. Esse levantamento utilizou dados do Censo SUAS<sup>33</sup> e do Cadastro Único da Assistência Social (CadÚnico)<sup>34</sup>. O autor argumenta que o aperfeiçoamento das fontes de dados, a ponto de elevar “consideravelmente a precisão dos resultados obtidos” (NATALINO, 2020, p. 7), é resultado do

notável esforço dos governos em incluir o povo da rua<sup>35</sup> no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (Cadastro Único) e, por esse meio, ofertar um espaço de visibilização deste povo para a cidadania social. Embora a própria natureza dinâmica da situação de rua dificulte o cadastramento e ainda exista um bom número de pessoas descobertas, o avanço é evidente (NATALINO, 2020, p. 7).

Cabe ressaltar, no entanto, a mobilização do Movimento Nacional de População de Rua (MNPR) pela inserção, no CadÚnico, de uma categoria que contemplasse as pessoas em situação de rua. O que permitiu, não apenas o levantamento de dados mais confiáveis, mas o reconhecimento e garantia de direitos regulados e administrados pelo CadÚnico (MELO, 2016). Uma das consequências é a possibilidade de usar o cadastro do CadÚnico como referência e comprovante para substituir o comprovante de residência. Dessa forma, o povo da rua pode acessar políticas públicas, como o Bolsa Família, o Sistema Único de Saúde (SUS), programas de habitação popular (Minha Casa Minha Vida), além de permitir a matrícula em escolas públicas e aos restaurantes populares. O acesso a essas políticas públicas só era franqueado àqueles que possuíam comprovante de residência. Com a mudança no CadÚnico, a pessoa de rua passa a ter como referência “residencial” o equipamento público em que realizou o cadastro. De todo modo, concluiu Melo (2016, p. 63):

esta inclusão mediada pela atenção a determinadas especificidades, sem as quais o atendimento não seria possível, produz legibilidade. No entanto, mais do que a forma como o Estado torna uma população legível, o que interessa saber é o alcance que isso pode ter nas práticas engendradas por esse reconhecimento.

Um indicativo do alcance do reconhecimento pode ser visto na experiência de vida nas ruas de Belo Horizonte de Rafael, um dos personagens-colaboradores desta pesquisa.

---

<sup>33</sup> O Censo SUAS é um processo de monitoramento que coleta dados por meio de um formulário eletrônico preenchido pelas Secretarias e Conselhos de Assistência Social dos Estados e Municípios. É realizado anualmente desde 2007, por meio de uma ação integrada entre a Secretaria Nacional de Assistência Social (SNAS) e a Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação (SAGI) e foi regulamentado pelo Decreto nº 7.334 de 19 de outubro de 2010. (<https://www.gov.br/cidadania/pt-br/acoes-e-programas/assistencia-social/gestao-dos-uas/vigilancia-socioassistencial-1/censo-suas>)

<sup>34</sup> Criado em julho de 2001, o Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico) tem por objetivo o cadastramento e a manutenção de informações atualizadas das famílias brasileiras com renda per capita inferior a 1/2 salário-mínimo (SM) ou renda familiar total de até 3 SMs em todos os municípios brasileiros (PAES DE BARROS; CARVALHO; MENDONÇA, 2009).

<sup>35</sup> O autor utiliza o termo *povo da rua* como sinônimo de *população em situação de rua*, para “fins de fluência textual” (NATALINO, 2020, nota 1), portanto, não é o mesmo sentido que atribuo ao termo nesta tese.

Rafael é um beneficiado do Minha Casa Minha Vida. Teve acesso ao programa frequentando equipamentos públicos de assistência ao povo da rua e participa ativamente da Pastoral de Rua, onde, atualmente, trabalha como agente social. Em sua trajetória descreve uma série de momentos em que foi beneficiado por políticas públicas voltadas ao povo da rua, o que permitiu que angariasse o reconhecimento no mundo da rua ampliado, ou seja, tanto dos agentes públicos e privados da rede de assistência socioassistencial, quanto dos pares em situação análoga.

Não obstante ser beneficiado por políticas públicas, em sua interpretação da própria história transparece um discurso ideológico que atribui suas conquistas ao esforço individual, à “vontade de vencer na vida”, um discurso que transparece a adesão a uma governamentalidade típica do neoliberalismo<sup>36</sup>.

Confirma a contradição entre experiência e discurso o fato de insistir em morar em uma vila em que muitos do povo da rua moram, e se apoiam no dia a dia. O próprio Rafael afirma que consegue se manter de “cara limpa”, ou seja, sem o uso de drogas ilícitas ou de álcool, porque adota uma rotina de auxílio a outros dependentes químicos. Nesse sentido, a sua autoestima passa pelo reconhecimento social que acredita ter, por parte das pessoas do povo da rua, e as suas conquistas materiais são resultado de uma série de políticas públicas de que é beneficiário.

No meu primeiro encontro com Rafael, antes mesmo que dissesse sobre a minha pesquisa, bem como as intenções da conversa, Rafael se adiantou:

Eu fui na plenária do SMAS (Conselho Municipal de Assistência Social). Tava sendo virtual. Ontem foi o primeiro dia da presencial, aí ontem fiquei lá de 14 até as 19 horas e, hoje, tem a plenária da segurança alimentar (Conselho Municipal de Segurança Alimentar).

Nessa primeira fala, Rafael já se situa como uma pessoa que participa e discute a política pública, não apenas as voltadas para o povo da rua, mas, como membro dos conselhos e fóruns oficiais, acompanha e intervém nas deliberações que passam por essas instâncias decisórias.

---

<sup>36</sup> Dardot e Laval (2016) apresentam um estudo sobre a sociedade neoliberal em que entendem que o que singulariza esta forma de pensamento é expressar-se não apenas enquanto organização econômica e definição do papel do Estado na sociedade. Ela se faz presente, de forma marcante, como governamentalidade, ou seja, uma forma de “aliciar subjetividades” implicando na adoção de técnicas que visam a regulação da conduta de si e dos outros. Rafael, em seu discurso, recorre a jargões comuns à forma enunciativa da governamentalidade neoliberal, a despeito das contradições das suas atitudes e ações no cotidiano. Esta análise será aprofundada no capítulo 5, quando apresentarei a trajetória do colaborador.

Depois de narrar sua história de usuário de drogas e outras experiências de vida nas ruas, acrescentou:

Eu falo que eu saí da rua mesmo foi em 2013 para 2014. Aí, eu larguei de vez o crack, cocaína, a maconha, e comecei a ter um outro foco. Aí, eu comecei a trabalhar no projeto<sup>37</sup>, fui guardando um dinheiro... guardando um dinheiro, e, aí, eu consegui comprar aquele carro (*aponta um veículo estacionado do outro lado da rua*) aquele gol lá, aquele gol. Aí, eu comprei aquele Gol, guardando dinheiro mesmo e comprei o gol. Aí, eu entrei no Conselho de Assistência, e já era do movimento (*Movimento Nacional do Povo da Rua*) e já comecei a ficar visto, sabe, aí eu entrei no Movimento Nacional de População de Rua. Já fui em muito encontro: já fui em Brasília almoçar com o Lula (*ex-presidente da república*), com a Dilma (*ex-presidenta da república*). E, aí, eu peguei e comecei me empoderar mesmo, sabe? E aí virou uma "contaminação do bem" (*contraponto à "contaminação" pela droga*), sabe? Aí, acabou que ...o que, com o que eu passei, eu quis ajudar o próximo até com minha história de vida também, porque, como muita gente me conhecia e eu tive contato até quando eu estava na rua com essas pessoas, então, eu comecei a passar para eles: quando a gente realmente quer uma mudança e acredita nessa mudança, a mudança acontece, mas de braço cruzado ninguém consegue mudar nada, a gente também tem que fazer um "movimento". Aí, eu comecei a trabalhar nesse projeto, aonde que eu aprendi muita coisa, sabe, Mauricio? hoje, pra você ter uma ideia, hoje eu dou palestra sobre cooperativismo social, sobre economia solidária, sustentabilidade, sabe? Isso para mim foi muito bom, para mim poder sair realmente dessa situação, não só da rua, mas essa situação que eu vivia com a droga. Eu era muito acomodado. Não pensava nas coisas, achava que nunca ia conseguir ter as coisas, sabe?<sup>38</sup>

A narrativa da experiência de Rafael mostra como a (in)adaptação e a saída da "situação de rua" se imbricam na construção do sujeito político, ativista social, que se propõem uma alteração do modo de vida e encontra um sistema de plausibilidade (BERGER; LUCKMANN, 1985), que marcam verdadeiras rupturas na trajetória de vida. A força do sistema de plausibilidade se revela quando afirmou que começou a "ficar visto", passou a participar de reuniões com pessoas de destaque, e, por fim, concluiu que a militância virou uma "contaminação do bem" em claro contraponto ao que chamou de "contaminação pela droga". Nos relatos de Rafael se percebe que a dinâmica de reconhecimento e identificação passa diretamente por um crescente envolvimento e dedicação ao movimento social organizado e ao comprometimento político com o povo de rua.

A narrativa de Rafael o leva ao encontro das descobertas analisadas Graeff (2011), em tese sobre as pessoas "Sem Domicílio Fixa" (SDF) em Paris, capital francesa. Segundo autor, para além de uma luta pela sobrevivência, a vida na rua em Paris pode ser definida como uma

<sup>37</sup> O *Projeto Empreendendo Vidas* é uma iniciativa da Pastoral de Rua de Belo Horizonte que tem por objetivo fomentar a organização social de "pessoas em situação de rua" e empreendedorismo social. Visa criar alternativas de sustentabilidade com base nos princípios da economia solidária. Ver <https://prosas.com.br/empreendedores/20600>, acessado em janeiro de 2025.

<sup>38</sup> Os destaques foram inseridos para dar fluidez e contextualizar a fala do interlocutor.

luta contra o desprezo social e uma busca pelo reconhecimento social (HONNETH, 2009). A história de Rafael revela um sentido de “superação da vida nas ruas” ancorada na conquista e manutenção do reconhecimento social.

Após essa breve apresentação do caso de Rafael, cabe avançar no estado atual sobre as pesquisas e produções acadêmicas sobre o tema. O conhecimento sobre o povo da rua, hoje, é fruto de um esforço de cooperação e crítica entre instâncias estatais, grupos organizados da sociedade civil, os movimentos representantes do povo da rua e instituições de pesquisa e universidades.

Sobre os estudos acadêmicos desenvolvidos, Sicari e Zanella (2018) apresentaram um levantamento sistemático dos trabalhos sobre “pessoas em situação rua”, entre 2006 e 2016, no Brasil. De um total de 115 produções científicas, as autoras identificaram 27 artigos, 81 dissertações e sete teses. Das dissertações e teses, 42,03% foram realizadas em programas de pós-graduação em Psicologia (26,13%), Saúde Social/Coletiva (7,95%) e Serviço Social (7,95%). O maior número de produções ocorreu entre os anos de 2013 e 2015, sendo o pico atingido em 2014 (19,13%). As autoras classificaram os trabalhos realizados em sete unidades temáticas: (i) as singularidades e diversidades das pessoas em situação de rua; (ii) razões e motivações para a vida nas ruas; (iii) os diferentes modos de viver e sobreviver em situação de rua; (iv) a construção social da imagem da pessoa em situação de rua; (v) interlocuções entre saúde e assistência social; (vi) relação com a cidade; (vii) os processos de saída das ruas.

A heterogeneidade, a fluidez e a variedade de formas de viver na rua redimensionam prioridades nas pesquisas sobre essa temática. O esforço de caracterização global dessa população, bem como o de teorização do fenômeno cede à preocupação de entender a multiplicidade de formas de viver na rua, na cidade e da cidade. Os temas vão se multiplicando à medida que a diversidade vai se revelando. Dependência química, saúde mental, relação com os equipamentos públicos, organização política do povo da rua, apropriação e uso do espaço da cidade, territórios das drogas estão entre os temas estudados em pesquisas recentes sobre pessoas da rua (ANDRADE, 2002; FRANGELLA, 2004; KASPER, 2006; GRAEFF, 2011; RUI, 2012; ARAÚJO; BRITO, 2013; CARNEIRO, 2016, 2019; MELO, 2016; RODRIGUES, 2016; RUI, MARTINEZ, FELTRAN, 2016; ROSA, 2017; FREHSE, 2018; MEDEIROS, 2019).

A contribuição e os limites dos estudos elencados ao referido tema serão apresentados oportunamente nessa pesquisa. Como exemplo de oportunidade de retomada da fecundidade

dos trabalhos citados, trago as contribuições de Carneiro (2016, 2019) e Kasper (2006), entendidos como perspectivas complementares, que serão fundamentais na discussão sobre os processos de (in)adaptação dos personagens-colaboradores ao mundo da rua. Considerando que o mundo da rua é resultado de representações sociais, relações simbólicas, institucionais e materiais, a materialidade estabelece limites e possibilidades que definem um modo de vida urbano.

Sobre a materialidade do espaço da cidade, encontro os trabalhos de Carneiro (2016, 2019) e Kasper (2006), entre outros. Carneiro (2016; 2019) faz uma análise comparativa dos mecanismos, estratégias e táticas de poder/saber, inspirada no método genealógico de Michel Foucault, presentes nas intervenções sobre o urbano, promovidos pelas práticas do planejamento público, que interferem e atuam sobre os modos de vida do povo da rua nas cidades de Belo Horizonte, Minas Gerais, e Bogotá, capital da Colômbia. A análise foca nas estratégias, táticas e mecanismos das diversas fases históricas dessas cidades. Com seu trabalho, Carneiro (2016, 2019) contribuiu para a compreensão, do que entendo em minha tese, com recurso à proposta de Certeau (2014), como ações estratégicas às quais se contrapõem as táticas dos subalternos e marginais, entre os quais está o povo da rua. Em termos espaciais, as ações estratégicas arquitetônicas e urbanísticas vão compor *lugares*, e as táticas reivindicam *espaços*. Esses termos são tomados aqui no sentido definido por Certeau (2014, p. 184):

Um *lugar* é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência [...]. Aí impera a lei do próprio: os elementos considerados se acham uns *ao lado* do outro, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade.

Existe o *espaço* sempre que tomam em conta os vetores de direção, quantidade de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidades polivalentes de programas conflituais ou de proximidades contratuais.

Por seu turno, o trabalho de Kasper (2006) enfatiza as táticas espaciais. Analisa as apropriações espacializantes que o povo da rua faz dos lugares da cidade. O autor se pergunta pelas possibilidades de *habitar a rua*. Habitar envolve três ações básicas: (i) *apropriar-se*: na rua assume a forma de marcação, limpeza de uma área; (ii) *instalar-se*, como dispor objetos numa área delimitada, e por fim, (iii) *incorporar*, designando uma presença habitual do corpo e da extensão material que compõem a apropriação e instalação.

No processo analítico das experiências de vida nas ruas descritas na minha tese, particularmente no que tange à (in)adaptação da pessoa ao mundo da rua, os trabalhos de Carneiro (2016, 2019) e Kasper (2006) fornecem elementos analíticos profícuos. A (in)adaptação da pessoa ao “mundo da rua” passa por esse embate entre ações estratégicas e táticas, presentes em lugares e espaços, com consequências significativas na trajetória do povo da rua.

Para ilustrar, trago novamente a narrativa de Rafael. Ele relata um episódio decisivo em sua trajetória de rua em que fica evidente o embate entre ações estratégicas e táticas. Em sua narrativa há uma ambivalência sobre o momento em que se percebeu como parte do povo da rua. Diz que conheceu a rua aos dezessete anos, quando começou a usar drogas, mas não era “de rua”. Quando estava com vinte e quatro anos, um oficial de justiça bateu em sua porta e determinou que desocupasse o imóvel de sua família. A casa iria para leilão para saldar dívidas trabalhistas das empresas falidas de seu pai. Nesse momento, diz que foi para rua só com a roupa do corpo. Mas logo pondera que não foi para a rua, mas para o “buraco quente”, um ponto de uso e tráfico de drogas no bairro Lagoinha, em Belo Horizonte.

Certo dia, foi atingido por um tiro na perna. Segundo o narrador, a polícia havia decidido impor-se no local. A polícia, força de controle social, braço armado do Estado, agindo para garantir o que julga ser próprio do Estado, o espaço público, impondo-se, finalmente, como agente estratégico. Rafael diz que teve medo de morrer e simplesmente correu. Passou a dormir numa praça nas proximidades, quando conheceu um “morador de rua” e passou a frequentar os circuitos do povo da rua: albergues, Centro de Referência, Pastoral de Rua, entre outros. Agora, depois de anos “na rua”, se reconheceu como parte do povo da rua. A ação do Estado não o tirou, mas o pôs na rua: quando o policial invade a “buraco quente” e dispersa os usuários que ali estavam, a resposta do interlocutor foi dispersar-se na infinitude dos meandros da cidade, à deriva, jogar-se no relento. Foi na mais pura e evidente ação tática, como ação dos fracos – nos termos de Certeau (2014) –, na fuga e no isolamento, que diz ter tido os primeiros contatos com o “mundo da rua”.

O episódio do tiro, da invasão do “buraco quente” pela polícia, e a fuga e ocupação da praça nas proximidades são um exemplo do que chamo embate entre ações táticas e estratégicas<sup>39</sup> no espaço da cidade que vão dando forma e configurando a experiência de vida

---

<sup>39</sup> Adoto os termos “estratégia” e “tática” assim como o feito por Michel de Certeau (2014): o primeiro se refere a relações de forças calculadas a partir do pressuposto que haja um “ambiente” isolável, que seja próprio, com fronteiras definidas, ao sujeito de querer (no caso em tela, a polícia como braço armado do Estado); já por tática entende-se o cálculo daquele que não tem um próprio, algo sem fronteira clara, sua referência de ação é o outro.

nas ruas dos interlocutores. Desse relato, também se desprende uma possibilidade analítica do que Rafael passa a chamar de “mundo da rua”. Ao se identificar como povo da rua, ele compartilha e se apropria dos espaços simbólicos. Nos termos da Certeau (2014), Rafael começa a se identificar como “da rua” quando compartilha espacializações dos lugares definidas pelo povo da rua.

Nos estudos urbanos, espacializar lugares é também se imiscuir, se enredar, se afogar, em densas nuvens de símbolos. É observar olhares que nomeiam, classificam, hierarquizam. Apenas a materialidade da segunda natureza que forma a cidade, a selva de pedras, não define a forma de habitar a rua. Nesse processo, incorpora-se também o que o “outro” quer ver. Na minha tese, é prioridade compreender as experiências que abordam os incômodos dos estigmas – e nesse quesito vou junto com Medeiros (2019, p. 150), que em suas andanças junto com e junto ao povo da rua percebeu que:

aos olhos dos “outros” sociais, eles são nada além de um conjunto ambulante de lixo que espalha mau cheiro pela cidade (Medeiros, 2015) e, nesse lugar, humilhados e hostilizados socialmente, expressam conscientemente uma forma diferente de visualizar o mundo, de ocupar e apropriar-se da cidade, desordenando a estrutura urbana e dando visibilidade à invisibilidade das pessoas que são e dos lugares que ocupam.

Como este último exemplo do recurso aos trabalhos que discutem questões atinentes ao povo da rua, sintetizo a máxima do que chamo “método de autor”<sup>40</sup>: são os colaboradores desta pesquisa que me levam à literatura especializada. As narrativas passam de biografias a etnografias à medida que a teoria social amálgama os relatos dispersos dos interlocutores. Assim, as reflexões dos cientistas sociais, munidos de experiência e suporte teórico, além do capital cultural, juntamente com o colaborador/narrador de sua própria história, com seus eventos rituais, experiências, subjetividades e memória discursiva interpretada e revelada, compõem o conteúdo desta tese.

Após esse breve delineamento do tema, convido o leitor à apresentação do objeto teórico, propriamente dito, desta pesquisa: *as narrativas das experiências de vida nas ruas*.

---

A tática tem que constantemente “jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões, “o que ela ganha, não o guarda” (CERTEAU, 2014, p. 45).

<sup>40</sup> “Método de autor” é a explicitação das escolhas da forma da escrita etnográfica: formas de apresentação da reflexão, momento do discurso direto ou indireto dos interlocutores, acionamento de outros autores para reforço ou crítica de ideias. A distinção que desejo fazer é a entre “método de autor” e “método de pesquisador”. Nesse último, a ênfase está na produção, coleta, organização e processamentos dos dados; no primeiro, o destaque é para as formas de apresentação dos dados. São escolhas que visam, a um só tempo, a aumentar a fluidez textual, evitar redundâncias e produzir o “efeito etnográfico” (STRATERN, 2017) e explicitar as minhas formas de “estar lá” (GEERTZ, 2009).

No próximo capítulo, esclareço o que chamo de antropologia da experiência de vida nas ruas, as questões que suscitam e os recursos teóricos e metodológicos que a ensejam.

## **2. A EXPERIÊNCIA DE VIVER NAS RUAS: UMA APROXIMAÇÃO TEÓRICA**

A integração da teoria e do trabalho empírico da pesquisa se deu em torno de três conceitos centrais: *experiência*, *narrativa* e *vida nas ruas*. Entendo que esses eixos organizam as dimensões temporal e espacial do estudo e acionam perspectivas teóricas e metodológicas que são apresentadas no decorrer deste texto.

Cada um desses conceitos está associado a subcampos temáticos da antropologia e/ou da sociologia urbana, que, por sua vez, se articulam. Apresento esses conceitos a partir dos termos que compõem a definição sintética que os aciona: *narrativas de experiência de vida nas ruas*. Isto é, quando falo em *experiência* e *narrativa* tenho como referência um conjunto de teorias e seus parâmetros metodológicos. Da mesma forma quando uso o sintagma *vida nas ruas*, me refiro ao terceiro conceito do argumento.

A vida nas ruas, como referente espacial e temporal, é um qualificativo – teórico e metodológico – do núcleo fundamental do objeto – *as experiências* –, sobre o qual construo

um conhecimento junto com os interlocutores: os narradores que saíram das ruas. As narrativas têm um duplo caráter que deve ser diferenciado. Enquanto materialidade metalinguística de relações dialógicas (BAKHTIN, 2008) ou objetificação das associações contextuais de elementos simbólicos (WAGNER, 2017a; 2017b), é um momento constituinte da experiência, ou seja, é a própria experiência, é a expressão, comunicação, interação, a performance, sem a qual não há experiência; assume uma natureza de objeto, é aquilo *do que* se fala. Onde as escolhas do narrador/interlocutor são destacadas, mesmo que instado pelo interlocutor/pesquisador. Essa acepção ficará mais clara quando tratar da *experiência* como objeto da antropologia.

Mas *narrativa* também é expressão metodológica. Refere-se à narrativa etnográfica, à forma literária do discurso antropológico. Preocupa-se com o *como* falar. É um método de autor, onde as escolhas do antropólogo/autor se pronunciam. Faz-se necessário, portanto, distinguir o que entendo por *experiência*, *vida nas ruas* e *narrativa*.

### ***2.1. A experiência como objeto da antropologia***

Insisto: a *experiência* é o centro do objeto. Segundo o professor livre-docente da Universidade de São Paulo (USP), John Dawsey (2005), o primeiro esforço de fundamentar a *experiência* como objeto da antropologia encontra-se em *From ritual to theatre* de Victor Turner, publicado em 1982. Inspirado na noção de *Erlebnis* (palavra alemã traduzida como “vivência” ou “experiência vivida”), Turner fala de um processo constituído por cinco momentos: (i) algo acontece a nível da percepção, provocando uma aguda sensação de dor ou prazer; (ii) imagens de experiências passadas são evocadas; (iii) emoções associadas a essas experiências do passado são revividas; (iv) um sentido (*meaning*) é gerado na medida em que conexões se estabelecem, fazendo com que passado e presente entrem em uma “relação musical”; e (v) a experiência se completa através de uma forma de expressão. Essa expressão é a performance, que dará origem à antropologia da performance, como derivação de uma antropologia da experiência (DAWSEY, 2005).

A antropóloga Suely Kofes, da Universidade Estadual de Campinas, afirma que a noção de experiência surgiu no último texto publicado por Lévi-Bruhl em 1938 “para dar conta do afetivo enquanto uma diferença na ordem racional” (KOFES, 2015, p. 34). Em seguida, Turner se apropriaria do termo para denotar algo diferente de vivência, que estaria intrinsecamente relacionado com a noção de narrativa, “revelando-se como estrutura

(conectando momentos distintos: percepções, evocações do passado, associações de eventos e sentimentos vívidos, emergência de significações e valores) em sua expressão” (*Ibidem*).

A experiência é algo que se realiza, portanto, quando transmitida, seja de modo benevolente ou ameaçador, ou transmitida de boca em boca (BENJAMIN, 1985) – que se atualiza como um elemento de enquadramento do presente. Um quadro de referência primário profundo que entra na configuração da ação, como forma e conteúdo, incorporado (no corpo), que se manifesta nos gestos e na organização da fala. “A experiência é carregada de emoção e volição, fontes respectivamente de julgamentos de valor e percepções” (TURNER, 1982, p. 13).

Nas palavras de Kofes (2015, p. 35):

Encontro no argumento de Turner um ponto médio entre a experiência e a narrativa, pois a expressão de experiências supõe uma dimensão narrativa, e não uma redução à linguagem: ela dramatiza um vivido. Como meio de expressão, a narrativa daria forma e temporalidade à experiência, sem a dicotomia entre a percepção e a conceituação do mundo, sem partir de uma totalidade pré-fixada – como na dicotomia indivíduo e sociedade, por exemplo.

Lévi-Strauss (2017) evocou a experiência como elemento legitimador e articulador da prática. A eficácia simbólica depende do compartilhamento do sentido. A experiência é descrita como um acionador do sentido compartilhado. Ela não é a prova do ocorrido, do acontecimento localizado no tempo e no espaço, como uma síntese do testemunho sensível, que se expressa como *a* verdade. A experiência é a integração da ação ao quadro de referências simbólicas, sendo o critério de validade da experiência é a verossimilhança, não a veracidade. Nesse sentido que, em seu estudo sobre a magia, Lévi-Strauss (2017) demonstrou que a crença do xamã, do paciente e do grupo que testemunha o rito funcionam como o sustentáculo da eficácia do processo de cura. A antropologia da experiência se constitui, portanto, da articulação entre a percepção, a memória, a emoção, o sentido e a expressão.

Perceber não é recordar-se. Essa distinção elementar separa os dois primeiros momentos da *Erlebnis*, trazida por Turner como objeto da antropologia. A *percepção* importa, nesta tese, como momento inicial da *experiência vivida*. É um conhecimento sensorial das formas ou totalidades significativas; é uma vivência corporal dos objetos, “...visto que estamos no mundo pelo corpo e que o pensamento não é jamais um puro espírito” (LE BRETON, 2016, p. 27). É uma relação complexa: visual, tátil, olfativa, gustativa, sonora, motora, espacial, temporal e linguística. A percepção nos fornece um acesso ao mundo

exterior. “As percepções sensoriais arremessam fisicamente o homem no mundo, e do mesmo modo no âmago de um mundo de significação; elas não o limitam, o suscitam” (*Idem*, p. 24).

Sobre o segundo momento da noção de *experiência* me deterei um pouco mais adiante, porquanto o desdobramento metodológico que terá nesta pesquisa. Da percepção inicial “imagens de experiências passadas são evocadas”: a memória entra em cena. Paul Ricoeur (2007) desenvolve um “esboço fenomenológico da memória” do qual vou me valer para compreender o segundo momento da antropologia da experiência de Turner.

Se tomarmos a memória como um bloco de cera, a lembrança é como um traço, um risco, um sulco, uma marca deixada na superfície da cera por um objeto: uma impressão – sendo essa a presença do objeto ausente. No momento da marcação, o objeto ajusta-se perfeitamente ao molde, e à medida que o tempo passa, o molde deixado na cera vai perdendo a correspondência perfeita à forma do objeto, e o encaixe não é mais perfeito. É com essa figura apresentada por Platão que Ricoeur (2007) nos introduziu ao estudo da memória. Metáfora que diz da lembrança que permanece e do esquecimento.

O pensador francês dedicou a primeira parte de seu argumento ao que chamou de memória “feliz”, ou àquilo do que se lembra, a “coisa” da memória, a lembrança bem-sucedida. Entre as quais se encontram as “imagens evocadas” ou a “impressão enquanto afecção que resulta do choque de um acontecimento, que podemos qualificar como notável, marcante” (RICOEUR, 2007, p. 33). São rastros que guardam relação com o prazer e a dor e concernem ao segundo e terceiro momentos do modelo de Turner.

Lembramos do que fizemos, experimentamos e aprendemos. Primeiramente, dos acontecimentos. “Acontecimento é aquilo que ocorre. Ele tem lugar. Passa e se passa. Advém, sobrevém” (RICOEUR, 2007, p. 42). As afirmativas de Ricoeur me remeteram à minha experiência de campo, no início do meu trabalho na Casa Rosa – e o encontro com Rejane está entre os acontecimentos memoráveis.

Rejane foi a primeira pessoa da rua e minha informante do e sobre o “mundo da rua”. No meu segundo dia de trabalho na Casa Rosa, já se apresentou como “dona do pedaço”. Naquela segunda-feira, quando cheguei, já perto das 19h, Rejane não estava na casa. Tinha recebido autorização para ir ao Miguilim<sup>41</sup>, um ponto de encontro de adolescentes “de rua” e

<sup>41</sup> Miguilim era um equipamento público, mantido pela Prefeitura de Belo Horizonte (PBH), que oferecia atendimento psicossocial e atividades recreativas e socioeducativas para crianças e adolescentes com trajetória de rua. Funcionava na Praça da Estação, na região central da cidade. Atualmente, o local abriga o Centro de Referência da Juventude (CRJ), vinculado à Secretaria Municipal de Assistência Social, Segurança Alimentar e Cidadania (SMASAC) da PBH.

de atividades socioeducativas. Quando chegou, exalava *thinner*, e a minha colega de trabalho mais tarimbada achou melhor deixá-la um tempo do lado de fora, até que o efeito do entorpecente cedesse. Por volta das 21h Rejane entrou, e, sem anunciar, começou a dilacerar-se com as próprias unhas, a jogar-se contra o portão.

Na sequência, jogou-se no chão, os braços já estavam ensanguentados; disferia golpes fortes, com a cabeça, no cimento rachado e oco da garagem, e berrava, urrava e dizendo que iria morrer. Todas as outras adolescentes gritavam e instavam-me a intervir. A colega de trabalho, que pensei ser experiente, impassível. Eu tremia por dentro, mesmo assim joguei-me sobre Rejane. Agarrei seus braços e pernas, pressionei seu corpo junto ao meu; ela tentava me morder com os caninos proeminentes, se contorcia, esperneava. E eu só pensei: “*No meu plantão ela não ia morrer!*” Depois do que me pareceu uma imensidão de tempo, ela se cansou. Seu corpo ficou jogado, desfalecido, exausto. Recuperou-se em silêncio, se levantou e perguntou à minha colega de trabalho pelo jantar. Não me direcionou nem mesmo um olhar de desdém. Todas as outras adolescentes também foram jantar e dormir.

No plantão seguinte, quando cheguei, todas me tratavam diferente<sup>42</sup>, e Rejane até sorriu. As demais já não me olhavam de soslaio, ou de cima a baixo. Claramente meu status tinha mudado: agora eu era “educador” aos olhos delas. Quanto a mim, descobri que ser “educador” era muito mais que usar a “cabeça”. Hoje, aquela experiência que não me foge à memória, encontra nas palavras do antropólogo Roy Wagner (2017a) uma compreensão aproximada: aquelas adolescentes também experimentaram um “choque” com minha presença. Depois do “rito de integração” eu deixei de ser “um forasteiro excêntrico, intrometido, de aparência curiosa e estranhamente ingênuo vivendo entre elas” (WAGNER, 2017a, p. 32). Comecei a ser incluído nas conversas, passei a escutar as histórias da vida nas ruas. As categorias nativas circulavam, sem constrangimento, na minha presença: histórias de “correrias”, de “mangueagem”, das “tretas”, das “vagabundas”, dos “patrão” (assim mesmo, no singular), das “mãe”, dos “vacilão”, faziam parte dos plantões que só terminavam às 7 horas da manhã. Meu encontro com Rejane foi um acontecimento: tem tempo e local definidos. E insiste em permanecer na memória.

Voltemos a Ricoeur. Além de lembrarmos dos acontecimentos, como o encontro que tive com Rejane, também lembramos das “coisas” aprendidas, adquiridas, incorporadas.

---

<sup>42</sup> Impossível não lembrar de Geertz correndo da polícia com a esposa, fazendo o “jogo” dos nativos, e, na sequência, deixando de ser “invisível” e passando a ser o centro das atenções dos balineses. Ver GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Ver referências bibliográficas.

Aquilo que é, a um só tempo, saber e lembrança: a receita de um bolo, a conjugação de um verbo, a melodia e letra de uma música.

Para clarear o estudo sobre a *lembrança*, Ricoeur (2007) propôs uma série de pares de oposição como recursos heurísticos. A começar pela dupla *hábito* e *memória*, que é inspirada nas noções de memória-hábito e de memória-lembrança de Bergson. Em um caso, o *hábito*, a memória, está constantemente presente sem se fazer percebida como passado, não é marcada, faz parte do rol de habilidades, é um “saber fazer”, é uma memória que se expressa como “lembrar-se como...”, é algo adquirido e do qual se tem “posse vitalícia”, é uma vivência incorporada ao cotidiano, é uma memória que se repete. No polo da memória-lembrança estão os acontecimentos localizáveis no tempo e no espaço determinados, são, por isso, marcados; a anterioridade deve ser referida para que se presentifique; geralmente se expressa como imagem, representação, enquanto o *hábito* é “agido”, é um fazer. A memória-lembrança é um “lembrar-se que...”. Valendo-se das palavras do próprio Bergson, Ricoeur encerrou a oposição entre memória-hábito e memória-lembrança: “À memória que se repete, opõe-se a memória que imagina: Para evocar o passado em forma de imagens, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso atribuir valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez o homem seja o único ser capaz de um esforço desse tipo” (BERGSON, 1963 [1896], p. 228 *apud* RICOEUR, 2007, p. 44).

O próximo par de oposições é a dupla *evocação/busca*. Este diz respeito à facilidade/dificuldade do aparecimento da lembrança, ou à permanência involuntária e à luta contra o esquecimento da lembrança. Evocamos um acontecimento ou um saber como algo que está sempre disponível, aparece, mesmo involuntariamente, surge espontaneamente, está próximo do automatismo, da recordação mecânica, e, em sua manifestação negativa, pode ser identificada com uma “irrupção obsessiva”. A evocação caracteriza-se como *pathos*, como afecção; por isso, traz a marca do enigma da “presença agora do ausente anteriormente percebido” (RICOEUR, 2007, p. 45). No outro polo, encontra-se a lembrança como aquilo sempre acossado pelo esquecimento, que se pronuncia como uma busca do passado e contra “um apagamento definitivo dos rastros do que foi aprendido anteriormente. [...] O esforço de recordação pode ser bem-sucedido ou fracassar. A recordação bem-sucedida é uma das figuras daquilo a que chamaremos de memória ‘feliz’” (RICOEUR, 2007, p. 46).

A marca da busca é o esforço intelectual, é a reconstituição inteligente, reflexiva. Recorrendo mais uma vez ao vocabulário bergsoniano, Ricoeur equiparou *evocação* e *busca* à

“recordação-instantânea” e à “recordação-laboriosa”, respectivamente. Equivale a dizer que entre os polos há uma continuidade que vai “do mais fácil, que é reprodução, ao mais difícil, que é produção ou invenção” (BERGSON, 1963, p. 932 *apud* RICOEUR, 2007, p. 47). Sem deixar de mencionar, enfim, que na “busca” há “afecção” (*pathos*), o que significa que a dimensão intelectual e a dimensão afetiva entrecruzam-se no esforço de recordação. Esse par (evocação/busca), cabe assinalar, se refere ao objeto temporal reproduzido, àquele que “não tenha mais, por assim dizer, pé na percepção. Ele se desprende. É realmente passado” (RICOEUR, 2007, p. 53).

O percurso pelas polaridades propostas por Ricoeur termina no par *reflexividade e mundanidade*. A reflexividade é pensada como um gênero dentro do qual se encaixariam os dois pares de polaridades anteriormente trabalhadas. O grau de reflexividade varia de um mínimo a um máximo quando vamos da memória-hábito à memória-lembrança. Da mesma forma quando vamos da evocação à recordação. No primeiro polo, diz Ricoeur, temos a memória não marcada, espontânea ou involuntariamente insistente; no segundo, temos o máximo de reflexividade na lembrança, marcada no tempo e espaço de realização, e no esforço (busca) da recordação. A reflexividade se projeta, evidentemente, como memória interior, consciente. Segundo Ricoeur (2007, p. 53),

Não nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, nas quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu.

Essa série de fenômenos da memória que envolvem o corpo, o espaço, o horizonte do mundo se enquadram no polo oposto: da *mundanidade* – um polo fundamental nesta pesquisa, uma vez que boa parte da experiência que envolve a *vida nas ruas* se pronuncia no corpo, sobre lugares, encontros, num pêndulo que oscila da dimensão não reflexiva à reflexividade intensa. A memória corporal pode ser “agida” como todas as outras modalidades de hábito, como a de dirigir um carro que está em meu poder. Ela varia segundo todas as variantes do sentimento de familiaridade ou de estranheza. Mas as provações, as doenças, as feridas, os traumatismos do passado levam a memória corporal a se concentrar em incidentes precisos que recorrem principalmente à memória secundária, à relembração, e convidam a relatá-los (RICOEUR, 2007, p. 57).

O corpo situado é a condição para a memória corporal assegurar a memória dos lugares. Orientar-se, deslocar-se, habitar. Ações que localizam o corpo, memorializam o espaço. “É na superfície habitável da terra que nos lembramos de ter viajado e visitado locais

memoráveis. Assim, as ‘coisas’ lembradas são intrinsecamente associadas a lugares” (RICOEUR, 2007, p. 57). Os lugares (como espacialidades vividas) da memória são, fundamentalmente, índices de acontecimentos passados. Passar por algum lugar que nos traz evocações imediatas ou direciona, sintetiza, faz e refaz o árduo caminho da recordação laboriosa. Nos auxilia na luta contra o esquecimento, ou nos “impõe” o que gostaríamos de esquecer. “Os lugares habitados são, por excelência, memoráveis” (RICOEUR, 2007, p. 59). E, é ciente da possibilidade do lugar memorável que esta pesquisa analisa a *experiência de vida nas ruas*. Na etnografia da memória aqui proposta, o deslocamento por lugares da memória foi fundamental na construção e enlace dos relatos dos tempos de rua, como será visto no próximo capítulo.

O problema central da fenomenologia da lembrança de Ricoeur é a dimensão *veritativa* da memória. Com essa preocupação, o pensador francês dedicou-se a diferenciar memória e imaginação. A primeira próxima da correspondência com o acontecimento percebido originalmente e, a segunda, como a inadequação da imagem da “coisa” do passado à marca deixada na “alma de cera” – para fazer alusão à figura platônica. No entanto, a memória evocada na segunda etapa do modelo analítico da experiência prescinde a distinção rígida entre verdade e ficção que sustenta a distinção entre memória e imaginação. Para a experiência da vida nas ruas, interessa-me o potencial de *eliciação* de sentidos (WAGNER, 2017) de uma memória. Aproxima-se, antes, da memória que povoa o narrador das distâncias a que se refere Walter Benjamin (1985). Diferentemente de um puro dado histórico, menos importa a veracidade, basta uma sensação de verossimilhança.

A narrativa, para Benjamin (1985), pode ser entendida como um passado com olhos do presente, como fato sociocultural. Um deslocamento no tempo semelhante ao que ocorre com o princípio constitutivo da metáfora. Nesta, o sentido próprio de um campo semântico se transmuta para um novo campo semântico, selecionando, reduzindo, ampliando, destacando sentidos no campo de acolhimento. No deslocamento constituinte da narrativa, o passado é tolhido ou ampliado, podado, moldado pela adesão e construção moral e estética do narrador no presente, mas, também, pelas condições objetivas de vida. “O passado espelhado no presente reproduz, através de narrativas, a dinâmica da vida pessoal em conexão com processos coletivos” (DELGADO, 2006, p. 16). E a narrativa

“não está interessada em transmitir o puro ‘em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1985, p. 205).

Benjamin (1985, p. 201) afirmou que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora a coisa narrada à experiência de seus ouvintes”. O narrador, segundo o autor, é aquele que traz o longínquo para as proximidades – tipicamente o viajante ou camponês guardião das tradições. O primeiro reduz o espaço; o segundo, o tempo. A alusão ao marinheiro que vive por vários portos, conhecendo terras distantes, povos exóticos é o tipo fundamental evidente de viajante; enquanto o camponês arcaico, forjado nas tramas da tradição milenar e responsável pela sua permanência, sintetiza a imagem do guardião do tempo (BENJAMIN, 1985). O narrador é, pois, aquele que aproxima o mundo distante.

Muito da impressão fixada na “alma de cera”, mesmo que evanescente e inexata, serve à emergência de sentidos pela mediação fundamental das emoções. Como afirma o filósofo russo Mikhail Bakhtin (1993, *apud* BRAIT, 2005, p. 92): “É precisamente o tom emocional-volitivo que orienta e afirma o semântico na experiência singular”. O que anuncia o terceiro momento da experiência proposto por Victor Turner: medo, terror, angústia, apreensão, solidão, susto, raiva, humilhação, nojo, desprezo, saudade, tédio, vergonha; também alegrias simples e fugazes, gratidão, admiração, esperança, amizades – todas as emoções associadas a experiências do passado que são evocadas ou mesmo recordadas, retornando como sentidos das sensações, como percepção.

E o que são essas emoções do ponto de vista antropológico? São, antes de tudo, linguagem compartilhada: “um idioma que define e negocia as relações sociais entre uma pessoa e as outras” (LUTZ; WHITE, 1986, *apud* REZENDE; COELHO, 2010, p. 15). As emoções se relacionam diretamente com o contexto de manifestação: o seu significado varia tanto de um grupo social para o outro, quanto dependendo da circunstância dentro de um mesmo grupo social; e sua expressão gera consequências diversas nas relações sociais e de poder. Lembro que quando falo em linguagem não se restringe à sua expressão escrita ou fonética, mas também inclui a expressão corporal. Emoções enriquecem o elenco das memórias-hábitos de que falou Ricoeur.

Nas palavras de Rezende e Coelho (2010, p. 30),

Alguns autores (Abu-Lughod e Lutz, 1990; Fajans, 2006) argumentam que as emoções são fenômenos incorporados, situados no corpo sem que isso signifique afirmar que sejam ‘naturais’. As emoções tornam-se parte de um esquema ou padrões de ação aprendidos com a ambiente social e cultural que são internalizados no início da infância e acionados de acordo com cada contexto. Assim, como ressaltam Abu-Lughod e Lutz, o aprendizado, quando e por quem certo sentimento

deve ser manifestado inclui a aquisição também de um conjunto de técnicas corporais que incluem, expressões faciais, gestos e posturas.

As emoções que configuram a experiência de vida nas ruas têm papel importante na definição da relação do povo da rua com o entorno de convívio diário e com o Estado, seja através das políticas públicas voltadas ao atendimento de pessoas de rua ou outras formas de regulação e controle. As emoções, nesse contexto, compõem o enredo dos dispositivos de efetivação do poder capilarizado, micropolítico. Isso coloca as emoções não apenas como um lastro histórico e cultural, mas como elemento que encerra a configuração do “discurso” (no sentido atribuído por Michel Foucault, do qual falaremos no decorrer desta exposição). Elas atualizam, dramatizam, alteram e reforçam configurações macropolíticas de poder e dominação, acionadas nos enquadramentos de sentido das interações sociais cotidianas; “surtem perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidade e demarcações de fronteira entre grupos sociais” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 78).

Percepção como contato imediato e inicial do sujeito com o mundo; memória como o repositório potencial de elementos de enquadramento; emoção como linguagem em ato expressivo. Agora posso passar ao quarto momento analítico: *o sentido (meaning)* gerado da conexão dos três momentos anteriores. E o que é o *sentido*? É, como se depreende da exposição dos momentos anteriores, a integração da percepção, da memória e da emoção, uma configuração unitária, pois, dos momentos analíticos que o precederam. A configuração unitária é o *enquadramento (framing)*. Goffman (2012) argumentou que os quadros (*frames*) de referência simbólica seriam um conjunto de princípios que coordenam a interpretação dos eventos e fatos (elementos percebidos). Estes quadros ou molduras inserir-se-iam no processo da construção de sentidos, direcionando a forma como a realidade é decodificada e interpretada. Os quadros de referência seriam, portanto, estruturas de símbolos que se convergiriam na atribuição de significados, estando ancoradas a um contexto cultural em uma determinada situação concreta e/ou abstrata. Dessa forma, Goffman (2012) buscou contribuir para o entendimento das estruturas das experiências dos sujeitos envolvidos na ação social – esforço similar ao de Turner em seu modelo de antropologia da experiência, base do modelo analítico desta tese. O enquadramento seria a expressão operacional da conexão da percepção, da memória e da emoção que se realiza enquanto sentido ou significação.

Continuando: como o *sentido* “surge” a partir da percepção, da memória e da emoção? Os quadros de referência primários de que falou Goffman seriam elementos que habitam as

convenções culturais entre as quais a percepção individual elicia sentido. Nos termos do antropólogo americano Roy Wagner (2017b, p. 168): “o sentido, para esse estudo, é eliciado como uma imagem ou percepção entre pontos de referência culturais.” Este tipo organizador básico da percepção em forma de sentido Wagner designa “tropo” – termo de origem grega que denota “desvio”. O estudo das figuras de significação, ou *tropos*, é um ramo conhecido da retórica. Refere-se às figuras de linguagem que estão na base das conotações. Estas são valores “acrescidos”, “secundários”, “periféricos” que constituem um conjunto extremamente fluido e diverso. Eliciar sentidos, portanto, é ocupar o espaço de valor simbólico entre referencialidades, assumindo a ambiguidade e fluidez cuja consequência é a inventividade da capacidade cultural.

O percurso de significação que vai da percepção do sujeito da experiência à imagem cultural convencionalizada, processo que Wagner (2017a, 2017b) chamou de *obviação*, é produto e expressão da dialética entre invenção e convenção que está na base tanto do sentido (percepção individual) quanto da cultura. Por isso, tanto o sentido relativo da mente individual quanto o enquadramento cultural se fazem no mesmo processo. “Os enquadramentos culturais básicos são formados como tropos de larga escala, basicamente como mitos” (WAGNER, 2017b, p. 169). Mas mitos que estão em constante criação e recriação.

Assumindo a ponderação de Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 38) de que “o sistema teórico de Wagner, conceitualmente denso e fortemente original, resiste a um resumo didático”, sugiro que recorramos as elaborações de Victor Turner (2008) sobre a metaforização como processo de “derivação” do sentido, ou de significação. Penso ser possível esse recurso porque o “tropo” é um gênero do qual a metáfora é uma espécie. Sendo assim, entender a metaforização é entender a relação entre “tropo” e a significação.

Na metáfora temos o intercâmbio de termos entre planos semânticos inaugurando relações analógicas. De um lado, temos um sujeito (lógico) principal que cede sentido; do outro, um sujeito (lógico) secundário que o recebe. Esses sujeitos não são elementos isolados, mas sistemas de coisas colocados em relação. O tráfego de sentido “seleciona, enfatiza, suprime e organiza características do sujeito principal ao implicar afirmações sobre o mesmo que normalmente se aplicam ao sujeito subsidiário” (BLACK, 1962, *apud* TURNER, 2008, p. 26). De acordo com Nisbet (1969, *apud*, TURNER, 2008, p. 21):

A metáfora é, em sua definição mais simples, uma maneira de proceder do conhecido para o desconhecido. [...] É uma forma de cognição na qual as qualidades que definem uma coisa são transferidas em um *insight* instantâneo, quase

inconsciente, para alguma outra coisa que nos é, graças a sua complexidade ou distância, desconhecida.

Pensemos “insight instantâneo, quase inconsciente” como eliciação de sentido e nos aproximaremos da noção Wagner. Para posicionar a compreensão da metaforização no modelo geral da antropologia da experiência que anima esta tese, pensemos a memória e as emoções como “coisas” (ou *sistema de coisas*) conhecidas que são sobrepostas à “coisa” bruta percebida no início da experiência.

Na teoria da simbolização de Wagner, a metaforização é descrita em termos gerais como “procedimento analógico”. Goldman (2011, p. 206) sintetizou a perspectiva wagneriana da seguinte forma:

O procedimento analógico deve obedecer a três princípios fundamentais. Primeiro, só pode operar num campo de diferenças, o que significa que, evidentemente, só precisamos de analogias quando nos defrontamos com situações à primeira vista irredutíveis às que nos são habituais — ou seja, analogia não é sinônimo de semelhança. Em segundo lugar, nenhum dos dois termos colocados em relação pela analogia deve estar situado em um plano superior ao outro, como se o primeiro fosse capaz de revelar a verdade oculta do segundo — analogia não significa explicação. Por fim, os dois termos devem ser afetados pelo processo, de tal modo que o conceito ocidental de cultura, por exemplo, tem que ser ao menos ligeiramente subvertido quando serve de analogia para a vida nativa — o que significa que a analogia é da ordem da relação.

Dessa formulação sintética se infere o procedimento analógico como o núcleo da noção de cultura para Roy Wagner. O núcleo não é formado por exterioridades agrupadas em forma de costumes, ideias, objetos, palavras, instituições; mas é

um fluxo coerente de imagens e analogias que não podem ser comunicadas diretamente entre mentes, mas apenas eliciadas, esboçadas, mostradas. Ele é constituído não por símbolos de referência convencional, nem por perceptos privados das ‘coisas no mundo’ do indivíduo, mas segundo uma dialética reversível que se move entre esses limites (WAGNER, 2017b, p. 169).

Das imagens ou analogias mostradas, esboçadas, ou seja, do tropo de primeira ordem se projeta o sentido holograficamente, como desdobramento dialético, em tropos de ordem superior que ocupam espaços intersubjetivos como convenções culturais. A cultura é o resultado do princípio organizador do tropo no enquadramento amplo dos quadros de referência. Da experiência à cultura, o que ocorre é similar ao processo de integração de dimensões, do tropo de primeira potência ao tropo de potências superiores. Wagner (2017b, p. 166) categorizou as ordens dos tropos da seguinte forma:

*Tropo de primeira ordem*: a eliciação do sentido como uma percepção no espaço de valor simbólico, como parte da dialética cultural de referencialidade (microcosmos) e da imagem (macrocosmo).

*Tropo de segunda ordem:* tropo de percepção, reversão figura-fundo. O princípio da relatividade e reversibilidade de orientação dentro da dialética cultural, permitindo que os pontos de referência sejam tratados como imagens e vice-versa.

*Tropo de terceira ordem:* o tropo da reversibilidade, incorporação. Dobra da reversão figura-fundo em torno de si mesma para construir o microcosmo e macrocosmo corporal, respectivamente, como parâmetros vinculadores da condição humana.

A partir dessa imagem de sucessão recursiva das ordens do tropo, Wagner chegou ao seu conceito de cultura como invenção. A invenção da “cultura” compreende um espaço intersubjetivo onde perspectivas criativas de enquadramento do outro são postas à prova e “controladas” pelos símbolos acionados como extensão analógica por ambos sujeitos envolvidos na relação. Consciente desse processo, Wagner (2017a, p. 37) afirmou que o antropólogo “inventa ‘uma cultura’ para as pessoas (o outro etnográfico), e elas inventam a ‘cultura’ para ele.” Nas palavras do antropólogo americano:

Todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simbólicos (semióticos). Como toda ação desse tipo - eficaz ou ineficaz, boa ou má, “correta” ou “incorreta” – se desenvolve mediante construções sucessivas, sua geração pode ser descrita como “invenção” ou “inovação” (WAGNER, 2017a, p. 76).

Para esclarecer a proposta de Wagner sobre relação entre microcosmo e macrocosmo e as ordens do tropo como momento de invenção da cultura, trago as palavras de Sahlins (1990) sobre a *ação simbólica*. A relação micro-macro em Wagner é pensada de maneira formal, dentro de um modelo sincrônico. Sahlins repousa seu argumento numa perspectiva diacrônica. Ambos tentam explicar a mudança, a dinâmica, a invenção. Nas palavras do próprio Sahlins (1990, p. 189):

A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irreduzível por causa da singularidade do mundo em cada ação: a diferença heraclitiana entre a experiência única do rio (ou *fleuve*) e seu nome. [...] As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas.

A invenção da cultura, na perspectiva de Wagner, não é resultado da incapacidade de enxergar a realidade como ela é, mas, antes, consequência do excesso de realidade. Há muito para ser visto, ideias para compreender e pouco tempo para “transformá-las” em “cultura”. A invenção é o trabalho do antropólogo de pôr ordem e inteligibilidade num momento de exuberância de vida, que, por sua vez, resiste a qualquer forma de controle ou ordem. Nesse sentindo, Wagner “é provavelmente o primeiro antropólogo a fazer da vida (e não da evolução, história, função, estrutura, cognição...) o referente último do trabalho

antropológico” (GOLDMAN, 2011, p. 203). Justamente por isso, o sentido que transborda como excesso da vida diante do sistema de signos, das convenções simbólicas, é a base de uma *antropologia da experiência da vida nas ruas*.

Esse “desvio” do sentido à cultura se presta à localização da abordagem teórica desta pesquisa no campo geral da antropologia, mais precisamente, no âmbito da antropologia simbólica<sup>43</sup>. Levada às últimas consequências, a simbolização não é apenas a forma de ser da realidade na qual o antropólogo se aventura, mas fundamenta o próprio trabalho etnográfico. Gonçalves (2012, p. 14) resumiu a intenção que fundamenta esta pesquisa ao posicionar a experiência como base da cultura:

A experiência pessoal é uma forma privilegiada de se ter acesso ao que poderia ser descrito como representações modelares da sociedade ou do cosmos. Este tipo de concepção conduz a uma conceitualização de sociedade ou cultura que se apoia mais sobre o pessoal e sua autonomia na construção do mundo do que em um paradigma saussuriano-durkheimiano que concebe a *parole* subordinada a *langue*, o indivíduo à sociedade, percebendo o pessoal como apenas *uma* manifestação do que seria o coletivo, o representacional, a sociedade.

É difícil pensar em *sentido* dissociado da *expressão*. Por exemplo, a noção de *discurso* em Foucault associa a formação do sentido ao ato de presentificação discursiva, o sentido realiza-se não como representação (potência), mas como formação (ato). Não há condição ôntica sem o ato narrativo ou enunciação. Roy Wagner, ao fazer da noção de cultura um produto e produtor de sentidos – portanto, um resultado da significação empreendida pelo trabalho do antropólogo e seus interlocutores –, colocou o pesquisador em pé de igualdade com aquele que estuda: todos são agentes que inventam cultura, significam o mudo. Consequentemente,

Se assumirmos que todo ser humano é um “antropólogo”, um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar a nossa “Cultura” coletiva para comunicar e compreender suas experiências. E se a invenção é realmente tão básica para a existência humana como sugeri, então a comunicação e o conjunto de associações e convenções compartilhadas que permite que a comunicação ocorra são igualmente básicos. Toda expressão dotada de significado, e, portanto, toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles,

<sup>43</sup> A antropologia simbólica se consolidou como linha teórica e metodológica no Estados Unidos em torno dos trabalhos de Goodenough e Schneider (GONÇALVES, 2009). Seus pressupostos amadureceram a partir do diálogo com a Escola Sociológica Francesa, fundamentalmente, a partir de Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. “O objeto dessa corrente de pensamento valorizava o discurso nativo observando a construção de sua lógica, enfatizando a importância dos seus significados ao mesmo tempo em que problematizava o conhecimento da Antropologia enquanto detentora da função de representação desse pensamento nativo” (GONÇALVES, 2009, p. 74). Para uma abordagem dos fundamentos históricos e teóricos da antropologia simbólica ver SCHNEIDER, David *et al.* 1977. “As people express their lives, so they are...”, In: *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.

o que fazemos, dizemos e sentimos. Expressão e comunicação são interdependentes: nenhuma é possível sem a outra (WAGNER, 2017a, p. 69).

O sentido, que começa nos sentidos (olhar, ouvir, saborear, cheirar, tocar), se embrulha da memória e da emoção, integra todos os momentos na expressão, na enunciação, com suas entonações e trejeitos, gestos e sons, extensões corporais diversas. O sentido é vivo no espaço intersubjetivo, que se presentifica na comunicação. Por isso, a linguagem não é apenas uma infinidade de rótulos sobrepostos à infinidade de coisas do mundo, que, por sua vez, estão dispostas como exterioridades a serem nomeadas. As coisas não preexistem à sua nomeação. Existem porque são nomeadas: “as coisas só se tornam reais por seu registro na linguagem” (LE BRETON, 2016, p. 30).

É por isso que, de um canto ao outro do mundo, os homens não veem, não sentem, não saboreiam, não ouvem, não tocam as mesmas coisas das mesmas maneiras, assim como não provam as mesmas emoções (*Ibidem*).

A experiência não se completa sem a sua expressão. A enunciação é o momento da performance. A enunciação, enquanto fonte de dados sociológicos, culturais e psicológicos, informa sobre representações e emoções atualmente significativas; enquanto dramatização do vivido a experiência se realiza, voluntária e involuntariamente, em variadas linguagens nas modalidades de interações (GOFFMAN, 2001; 2011). A objetificação, materialização, da experiência se completa com a performance. Performance assume a forma, neste contexto, de ação ou enunciação, ambos entendidos como forma de ir da potência ao ato; que consolida, expressa e gera significado.

Uma teorização do enunciado, ou *ato de fala*, enquanto unidade de expressão, foi desenvolvida pelo filósofo russo Mikhail Bakhtin. Ele entendia que os enunciados não se resumiam à acumulação mecânica de signos e símbolos, mas extrapolam a soma dos sentidos contidos em seus elementos básicos constituintes. Os enunciados seriam unidades da comunicação discursiva que “podem ser tão breves quanto um grunhido e tão longos como *Guerra e Paz*” (MORSON; EMERSON, 2008, p. 142). Diferentemente das frases, os enunciados não são repetíveis, porque não são simples concatenação de palavras, mas expressões significativas de relações localizadas no tempo e no espaço. São práticas sociais dotadas de sentido. Segundo Morson e Emerson (2008), Bakhtin afirmou que não se trocam frases, assim como não se trocam palavras (no sentido linguístico estrito) ou frases. Trocam-se enunciados que são construídos a partir de unidades linguísticas, mas não se resumem a elas. Portanto, são elementos extralinguísticos de objetificação da linguagem. Bakhtin (2008, p. 209) entendia que a “linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É

precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da *vida* da linguagem.”

Da teoria sobre o enunciado como ato de fala chegamos à linguagem como sistema de signos e de significados compartilhados. O sociólogo jamaicano Stuart Hall (2016, p. 17) afirmou que “a linguagem nada mais é que um meio privilegiado pelo qual damos sentido às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado”. Na linguagem fazemos uso de signos e símbolos diversos, verbais e não-verbais, para significar ideias e sentimentos. Os discursos, por sua vez, são definidos por Hall (2016, p. 26) como

maneiras de referir a um determinado tópico da prática ou sobre ele construir conhecimento: um conjunto (ou constituição) de ideias, imagens e práticas que suscitam variedades no falar, formas de conhecimento e condutas relacionadas a um tema particular, atividade social ou lugar institucional na sociedade.

Hall desenvolveu sua teoria sobre representação social tomando como base as relações entre discurso e poder defendidas pelo filósofo Michel Foucault. O filósofo francês argumentava que o discurso se relaciona com o desejo e com o poder, não sendo a simples instanciação destes, mas a própria materialidade disputada. Nas palavras do autor:

o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2006, p. 10)

Em toda sociedade, segundo Foucault, a produção discursiva seria controlada, selecionada, organizada e redistribuída por sistemas de exclusão. Seja por meio da interdição: os regimes discursivos não apenas definem o que deve ser falado, mas quem está autorizado a falar e quando pode falar; ou através da delimitação entre a razão e a loucura, ou, finalmente, pelo estabelecimento da fronteira entre o verdadeiro e o falso. Esses procedimentos excludentes deixariam pouco espaço para a existência de liberdades, da criatividade e da invenção.

Contra as pretensões totalizantes e determinísticas dos regimes discursivos, micro resistências deslocariam significados e reinterpretariam taticamente as estratégias institucionais e convencionais. Michel de Certeau (2014) afirmou que o *ato de falar* opera no campo do sistema linguístico colocando em jogo uma apropriação e reapropriação da linguagem pelos interlocutores através de um contrato de troca. Troca de enunciados, os quais são imersos em discursos, então, são discursos, e contra eles se posicionam.

Os regimes discursivos são *estratégicos*. Os atos de fala, assim como as ações podem ser *táticas*. Refiro-me à distinção entre *estratégia* e *tática* de Michel de Certeau (2014).

Chamo de ‘estratégia’ o cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ele postula um lugar capaz de ser circunscrito como *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de exterioridade distinta (CERTEAU, 2014, p. 45, *destaques do original*).

O regime discursivo, as convenções sociais, as práticas de poder, entre os quais os dispositivos insculpidos nas políticas públicas, assumem posições estratégicas. Frequentemente embasados numa *racionalidade indolente* (SANTOS, 2007) que se apressa em reduzir o “outro” à ignorante, residual, inferior, local ou particular e improdutivo. Essa é a forma política da ação estratégica.

Certeau (2014) propõe o destaque das *táticas*.

[...] um cálculo que não pode contar com o próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. [...] O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para transformar em ‘ocasiões’. Se cessar, o fraco deve tirar partido das forças que lhe são estranhas (CERTEAU, 2014, p. 45).

A tática é princípio da ação dos fracos, dizia Certeau. Acrescento: dos considerados socialmente marginais. Os atos de fala e ações táticas são a integração expressiva da experiência vivida, portanto, a objetificação da percepção, da memória, da emoção e do sentido. Nessa perspectiva, guarda toda ambiguidade, oscilação e incerteza do sentido que se faz entre modos de simbolização convencionalizante e diferenciante (WAGNER, 2017), como resultado de uma apropriação tática das práticas (ações e discursos) estratégicas. As práticas e discursos estratégicos presentificam-se nos dispositivos disciplinares inscritos no espaço urbano, nas políticas públicas e nas relações assistenciais, familiares e comunitárias por onde o povo da rua constrói suas *experiências*.

A partir da perspectiva da *antropologia da experiência* que construímos, eu (enquanto pesquisador e ex-educador social) e os interlocutores “nativos”, esta narrativa etnográfica. A intenção epistemológica e política é estar aquém e além do que as políticas públicas dizem sobre a povo da rua, buscando o que as pessoas da rua dizem e fazem das políticas de Estado e da solidariedade difusa da vida cotidiana. A perspectiva teórica aqui adotada inspira-se naquela defendida por Viveiros de Castro (1999) para a etnologia brasileira: “A etnologia dos índios 'situados no Brasil' está interessada assim, entre muitas outras coisas, em saber como os Índios situam o Brasil - e, portanto, como eles se situam, no Brasil e em outros 'contextos':

ecológicos, sociopolíticos, cósmicos...” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 135). Esta pesquisa de doutoramento está interessada em como as pessoas da rua situam a rua, as políticas públicas, a rede socioassistencial, as relações familiares e comunitárias; portanto, como eles se situam nessas experiências vividas entre a “entrada” e a “saída” da rua. Nesse sentido, “uma situação é uma ação, ela é um situar. O 'situado' não é definido pela 'situação' - ele a define, definindo o que conta como situação” (*Ibidem*). Disso a experiência ser o centro do objeto da pesquisa.

Colocar a noção de experiência no centro implica acentuar, na observação, na escuta e na narrativa etnográfica, tanto a emoção e a volição quanto a cognição e a razão; e, também, privilegiar a verossimilhança em lugar da veracidade, o tempo evanescente e a temporalidade relativa contra a precisão das datas e durações. Dessa forma, entendo que o sentido é compartilhado fidedignamente e não simplesmente extraído, como algo que existisse antes de ser interpelado.

Investigar a experiência implica, portanto, o interesse na imersão e emersão significativas nos acontecimentos que atualizam e transformam o mundo: o sentido e o sistema de signos, como dizia Foucault (1995)<sup>44</sup>, expressos pelos sujeitos que dão vida às “estruturas da conjuntura” (SAHLINS, 1990), ou seja, que recontextualizam os contextos simbólicos, convencionalizando ou diferenciando a realidade cultural (WAGNER, 2017).

As consequências metodológicas da escolha também são consideráveis. A elas me dedicarei em item específico desta tese. Para o momento, devo avançar para o segundo eixo fundamental do objeto: *vida nas ruas*

## **2.2. A rua: espaço e tempo da experiência**

Segundo Lévi-Strauss (1996, p. 128), a vida urbana representaria “a forma mais complexa e requintada da civilização. A cidade

se situa na confluência da natureza e do artifício. Congregação de animais que encerram dentro de seus limites sua história biológica e que ao mesmo tempo a modelam com todas as suas intenções de seres pensantes, por sua gênese e por sua forma a cidade depende simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética. É a um só tempo objeto de natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vivida e sonhada; a coisa humana por excelência (*Idem*, p. 130).

<sup>44</sup> Em seu livro *As palavras e as Coisas*, Foucault identificou três regiões epistêmicas que formam as ciências humanas: a biologia, a economia e a filologia. Dessas três regiões se originam os modelos constituintes do conhecimento sobre o humano. Da biologia, as ciências humanas tomam de empréstimo as *funções* e as *normas*; da economia, o *conflito* e as *regras*; da filologia, ou estudo da linguagem, o *sentido* e os *sistemas* de signos. Os limites entre as regiões epistêmicas não são rígidos e intransponíveis. Nas práticas de conhecimento, métodos e conceitos violam limites e fundam intersecções.

E também “o lugar de uma individualização extrema e de um esbatimento dos limites sociais, atingindo um inapreensível caos” (AGIER, 2011, p. 36). Nas cidades, a ideologia do individualismo<sup>45</sup> (DUMONT, 1993) encontra sua expressão mais nítida, como manifestação da dialética entre valores e práticas sociais, em um contexto socioespacial em que a divisão social do trabalho e a densidade populacional são intensificadas. Mas a cidade também é uma “multitude sem totalidade” (AGIER, 2011, p. 37) cuja heterogeneidade escapa à tentativa de defini-la como “uma coisa”. Seja essa coisa o produto da lógica do capital ou da racionalidade do planejamento urbanístico.

Na cidade pululam micrológicas de apropriação dos espaços, de configuração de relações sociais, de sociabilidades insolentes e criativas, que delimitam modos de vida singulares. A *vida nas ruas* é um modo de vida que integra a trama social urbana<sup>46</sup>. Apresenta características próprias que são forjadas num jogo de rupturas e acordos táticos com o padrão de sociabilidade do habitante da cidade.

A referência ao padrão de sociabilidade geral típica do habitante da cidade, que acompanha o processo de individualização na modernidade, faz parte do repertório das Ciências Sociais, pelo menos, desde o clássico ensaio de Georg Simmel sobre a metrópole e a vida mental.

Simmel atribuiu à forma socioespacial característica da modernidade (a metrópole) a capacidade de moldar a sociopsicologia de seus habitantes. Nas metrópoles aglomeram-se pessoas e fluxos; tudo se transforma como se nada fosse sólido. Nas grandes cidades fica evidente a extensão dos critérios que regem a atividade comercial (livre iniciativa, livre contratação, livre circulação) aos vários setores da vida social e cultural, principalmente, pela disseminação do uso do dinheiro como mediador universal das relações entre os homens e entre os homens e as coisas. Por fim, o autor afirmou que “a economia monetária e o domínio do intelecto estão intrinsecamente vinculados” (SIMMEL, 1973, [1903] p. 13).

---

<sup>45</sup> Dumont (1993) estabeleceu uma dicotomia entre holismo e individualismo, enquanto duas configurações de valores e de ideias, que denomina ideologias, característicos de uma dada sociedade. O individualismo diz respeito à consciência do homem moderno de pensar a si mesmo como indivíduo, isto é, como ser autônomo em relação ao grupo social. Numa sociedade onde predomina uma visão individualista a trajetória do indivíduo passa a ter um significado fundamental como elemento constituidor da sociedade e não mais contido na sociedade. Dumont distinguiu indivíduo empírico, como materialidade observável; e indivíduo, como construção cultural, como aspecto moral da modernidade.

<sup>46</sup> O caráter urbano do povo da rua fica evidente em estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) de 2016. Segundo tal estudo, a “população em situação de rua” do Brasil em 2015 era de 101854 pessoas. Sendo que 77,02% estavam em municípios com mais de 100 mil habitantes. E, destes, 52,06% estavam em municípios com mais de 900 mil habitantes (NATALINO, 2016).

Para Simmel, a metrópole do século XIX e início do século XX, seria o *locus* privilegiado do surgimento de um comportamento que denomina *atitude blasé* (SIMMEL, 1973, [1903]). Sua fundamentação estaria nas atitudes intelectualista e calculista, frutos da economia monetária e do excesso de estímulos presentes nas metrópoles. Nas palavras do autor: “A base psicológica do tipo metropolitano de individualidade consiste na intensificação dos estímulos nervosos, que resulta da alternância brusca e ininterrupta entre estímulos exteriores e interiores” (SIMMEL, 1973, [1903] p. 12).

O sujeito reservado, autocontido e indiferente seria o produto típico das cidades. Simmel argumentou que, diante de uma insistente, frenética e diversificada estimulação experimentada pelo sujeito na metrópole, em contraposição à experiência da vida nas pequenas cidades e da vida rural, somada à mediação niveladora, quantificadora e impessoal do dinheiro, responsável pelo que o autor chama de “atitude *prosaicista*”, a personalidade típica metropolitana impede uma fragmentação excessiva e o colapso mental de seu habitante. E concluiu: “A intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana” (SIMMEL, 1973 [1903], p. 13).

Engels, por seu turno, ao descrever o comportamento nas ruas de Londres, em meados do século XIX, habitada, à época, por 2,5 milhões de pessoas, nos oferece uma visão nitidamente incomodada das ruas da capital Inglesa:

[...] essas pessoas se cruzam como se nada tivessem em comum, como se nada tivessem a realizar uma com a outra e entre elas só existe o tácito acordo pelo qual cada um só utiliza uma parte do passeio para que as duas correntes da multidão que caminham em direções opostas não impeçam o seu movimento mútuo - e ninguém pensa em conceder ao outro sequer um olhar. Essa indiferença brutal, esse insensível isolamento de cada um no terreno de seu interesse pessoal é tanto mais repugnante e chocante quanto maior é o número desses indivíduos confinados nesse espaço limitado; e mesmo que saibamos que esse isolamento do indivíduo, esse mesquinho egoísmo, constitui em toda parte o princípio fundamental da sociedade moderna, em lugar nenhum ele se manifesta de modo tão impudente e claro como na confusão da grande cidade (ENGELS, 2010, p. 68).

Essas cidades-coisa, homogeneizadoras, de que nos falam Simmel e Engels, encontram sua representação estratégica – para mais uma vez retomar a distinção entre estratégia e tática de Michel de Certeau (2014) – nos mapas de especuladores imobiliários vorazes, ávidos por impor ao espaço a lógica da mercadoria; ou dos urbanistas e burocratas, reféns da racionalidade administrativa que se pauta no controle do espaço e do tempo da cidade. Nesses mapas se identificam manchas de pobreza e luzes de opulência, intrincadas redes de transporte interligando funcionalidades espacializadas: indústria, comércio, sistema financeiro, residência etc. Projetam-se tendências demográficas e de uso e ocupação do solo.

Mas são os sujeitos (corpo e mente, consciência e desejo) que transitam, trabalham, residem e se divertem que vão dar efetividade e eficácia às formas urbanas. Onde, no mapa, se vê uma praça, um espaço de lazer, os sujeitos podem dizer que é moradia; onde se observa uma malha de viadutos racionalmente projetados para trânsito de automóveis, grupos podem se reunir para recuperar as energias a fim de se lançarem novamente na imensidão da cidade do capital e da hierarquia social, na esperança de que alguma parte de seus reles corpos seja consumida como força de trabalho.

Esses sujeitos e grupos formam um contingente humano que sobra nas entranhas do espaço urbano: a “arraia-miúda, o *popolo minuto*” (SCHMITT, 1990, p. 262), os marginalizados de toda cepa. Eles desafiam mapas e propõem novas espacializações. Inventam modos de vida à despeito dos dispositivos, mecanismos e estratégias do poder, que do centro emanam tentáculos para colonizar as margens.

Entendo, pois, que muitos dos sujeitos que tiveram *experiências de vida nas ruas* inventaram

procedimentos que, muito longe de ser controlados e eliminados pela administração panóptica, se reforçaram em uma proliferação ilegítima, desenvolvidos e insinuados nas redes de vigilância, combinado segundo táticas ilegíveis, mas estáveis a tal ponto que constituem regulações cotidianas e criatividades sub-reptícias que se ocultam somente graças aos dispositivos e aos discursos, hoje atravancados, da organização observadora (CERTEAU, 2014, p. 162).

Foi através das narrativas das experiências de vida que pude enxergar minúcias, detalhes, que explodem como eventos, deslocamentos, rupturas, emoções, escolhas, conflitos dos que viveram como povo da rua e que foram meus colaboradores/interlocutores nessa pesquisa doutoral.

### ***2.3. Narrativa: a caminho do método***

Para completar a construção analítica do objeto de pesquisa, resta avançar na elaboração do que entendo pelo termo *narrativa*, quando o emprego na definição sintética do objeto: *narrativa da experiência de vida nas ruas*.

A narrativa consiste em contar um acontecimento, que é uma interpretação de quem narra, numa sequência estruturada de forma simples: uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão. Tanto refere-se a “tempos históricos” quanto a momentos recentes, tais como acontecimentos pessoais e envolvendo outras pessoas.

Segundo White (1981, p. 2):

a narrativa é um metacódigo, um universal humano com base no qual mensagens sobre a natureza de uma realidade compartilhada podem ser transmitidas. Surgindo, como diz Barthes, entre nossa experiência do mundo e nossos esforços para descrever essa experiência em linguagem, a narrativa “incessantemente” substitui o significado pela cópia direta dos eventos relatados. E seguir-se-ia, nesta visão, que a ausência de capacidade narrativa ou recusa da narrativa indica uma ausência ou recusa do próprio significado.

Das palavras de White, se depreende que a narrativa é um ato de significar, de nomear o mundo vivido. Narrar é inventar e visualizar o mundo por meio dos atos de fala e dos enunciados. Como disse Wagner (2017, p. 70), o significado “é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos”. No sentido atribuído por Wagner (2017), o “contexto” seria o ambiente amplo no interior do qual os elementos simbólicos se relacionam entre si. Os regimes discursivos, então, seriam contextos assim como o espaço urbano descrito por Simmel e Engels. Ambos se formariam por um emaranhado de símbolos que parecem “se pertencer mutuamente assim como elefantes, lonas, palhaços e acrobatas ‘pertencem’ ao circo” (WAGNER, 2017, p. 71).

Posso falar em narrativa biográfica ou narrativa etnográfica. O termo *narrativa*, na definição sintética do objeto desta tese, é o indicativo da forma e ou do “método de autor”. É o produto do encontro etnográfico; é a expressão da construção intersubjetiva entre pesquisador e colaboradores; é a delimitação de cenários e personagens da experiência da pesquisa. É, enfim, a ponte entre a teoria e as vivências interpretativas sobre os modos de vida cotidiano. É, a um só tempo, *o que e como* da pesquisa.

Considerados os argumentos acima, posso retomar a definição sintética do objeto deste estudo – *narrativa de experiências de vida nas ruas* – certo de que essa definição encerra um caminho da construção conceitual que partiu da indeterminação dos termos, passando por uma percepção imediata e empobrecida para uma complexificação rica em determinações.

### 3. ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA: O EDUCADOR SOCIAL ETNÓGRAFO E A BIOGRAFIA DE QUEM SAIU DA RUA

*Aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido. Está pois justificado que, para o fenômeno hermenêutico, se empregue o mesmo conceito do jogo*

*o fenômeno do belo. Quando compreendemos um texto nos vemos tão atraídos por sua plenitude de sentido como pelo belo. Ele ganha validade e já sempre nos atraiu para si, antes mesmo que alguém caia em si e possa examinar a pretensão de sentido que o acompanha. O que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo da verdade do jogo. Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde (GADAMER, H-G. Verdade e Método, 1997, p. 708).*

A etnografia é a construção do conhecimento pela experiência. Segundo Goldman (2006), a antropologia é o estudo da condição humana a partir da experiência pessoal: é o processo e o resultado do trabalho do pesquisador em campo. Desde Boas e Malinowski o trabalho do antropólogo deixou de ser apenas deduzir e especular sobre o mundo “distante”, a partir de relatos de viajantes, missionários e administradores. O ponto focal passou a ser o testemunho sensível, direto e imediato da alteridade. “Estar lá” e “viver como um nativo” são expressões normativas do fazer antropológico.

Malinowski (1976 [1922]) inaugurou e defendeu uma antropologia preocupada com os fatos sociais aparentemente minúsculos e insignificantes, cuja significação seria encontrada quando posicionadas no interior de uma realidade mais ampla. A restituição desses significados viria através do olhar sensibilizado pela sólida formação do antropólogo, capaz de dar vida à existência de homens e mulheres conhecidos em relações concretas só possíveis na experiência pessoal direta. Nada de anedótico, exótico, nem de descrições moralizantes ou uma simples coleção exaustiva erudita. Fundamentalmente, caberia ao antropólogo ver o que as pessoas fazem e ouvir o que dizem.

A consequência dessas práticas investigativas foi que a

antropologia do século XX foi se tornando cada vez menos etnocêntrica, ou seja, o discurso sobre o Outro – que é a Antropologia – deixou de ser centrado na sociedade do pesquisador e passou a ser relativizado com a vivência entre os nativos e sua visão deles mesmos (URIARTE, 2012, p. 4).

Cem anos após a publicação original de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) esses ensinamentos são válidos e observados nesta pesquisa sobre a *experiência de vida nas ruas*. À despeito das críticas sofridas<sup>47</sup>, e como consequência dos refinamentos empreendidos, os alicerces da etnografia estão em Malinowski. O conhecimento antropológico, segundo o precursor da etnografia, deve se basear em três tipos de informação: (i) a numérica, (ii) a observação do cotidiano e (iii) as interpretações nativas. Nesta pesquisa priorizo os dois últimos tipos de informação.

As informações sobre o cotidiano são provenientes de dois momentos vivenciados por mim: das memórias sobre o período que trabalhei como educador e técnico social em ONG's e em serviços do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), entre 2002 e 2016, junto ao povo da rua; e dos momentos vivenciados nesta pesquisa doutoral, quando observei o cotidiano durante encontros com pessoas que “saíram” da rua.

Procurei priorizar os relatos e as interpretações nativas. Concentrei-me, sobremaneira, pelas escolhas e interpretações sobre os momentos de conjunção/disjunção da narrativa da experiência de vida nas ruas. Refiro-me aos pontos de alternância e conformação do sistema de plausibilidade (BERGER; LUCKMANN, 1985) que marcam a “entrada”, a “(in)adaptação” e “saída” da rua.

---

<sup>47</sup> A sólida formação teórica de Malinowski, sua base funcionalista utilitarista, manteve a impermeabilidade etnocêntrica de uma antropologia que transpunha os fundamentos da cultura do pesquisador à cultura nativa. Nas palavras de Sahlins (2003, p. 83), “Malinowski dissolveu repetidas vezes a ordem simbólica na verdade ácida da razão instrumental. Qualquer que fosse o domínio cultural em questão, seu exame só podia começar livrando-se da consciência simbólica.” Dessa forma, o projeto funcionalista se manteve-se cego diante do conteúdo e das relações internas do objeto cultural, preservando o núcleo duro do etnocentrismo ocidental.

Junto com Magnani (2002, p. 17), pondero que “o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos.” Consequentemente, antes de falar das técnicas que compõem o rol de ferramentas utilizadas, devo avançar na especificidade do “modo de acercamento”, introduzindo e compreendendo os “refinamentos empreendidos” no método etnográfico.

A etnografia é o modo de acercamento do mundo social que procede da experiência pessoal à experiência humana. Desde os primórdios do trabalho de campo, o próprio pesquisador é o centro do aparato técnico de observação, seleção, coleta, sistematização, aferição, processamento das informações e eventos da realidade. Disso, a recomendação expressa de começar o trabalho por uma sólida formação teórica. Lembrando que a teoria é a lente conceitual que focaliza a especificidade da realidade que interessa ao conhecimento. Afirmo que os olhos treinados têm o campo de visão ampliado pelo enriquecimento ou direcionamento da percepção. Indivíduos desconexos, acromios, inodoros, insípidos, mudos e lisos, diante da percepção do antropólogo são pessoas expressivas, com nomes, posições sociais, identidades, estandartes diacríticos cheios de significado, rugosidades vivas que dão forma ao espaço e ao tempo.

A etnografia é o método afeito ao conhecimento antropológico. Fazer uma boa etnografia pressupõem saber o que seja a antropologia. Assim,

O método etnográfico – suas virtudes e vicissitudes – se entende apenas conhecendo como ele se desenvolveu dentro da Antropologia. O método cartográfico, dentro da Geografia. Assim como a proposta do “urbanista errante” só se entende dentro das limitações das formas tradicionais de enxergar a cidade por parte do Urbanismo (URIARTE, 2012, p. 3).

A identificação do antropólogo com a etnografia é tão estreita que Geertz (2001) afirmou que a identidade profissional do pesquisador do campo da antropologia se define antes por um estilo de pesquisa, do que por um objeto específico. Uma identidade que não se resume ao “trabalho de campo”, mas se conforma pela especificidade teórica da antropologia.

Quando o pesquisador passou voltar os seus estudos para a própria sociedade ou grupo social, imbuído do “espírito antropológico”, compreender o “outro” passou a ser compreender o grupo de que faz parte. A distância geográfica que separava o pesquisador-colonizador do grupo pesquisado (geralmente, habitantes de áreas colonizadas) e deixava clara a fronteira, também simbólica, entre o “nós” e “eles”, se dissolve. Nesse novo contexto de pesquisa, a etnografia, enquanto processo, já é uma experiência pessoal e, a um só tempo, uma

experiência cultural. Mas o produto etnográfico, a narrativa da experiência, vinha organizado, cerceado e polido numa retórica objetivista, com pretensões de ser uma representação absoluta da realidade contemplada. Mantem-se o discurso clássico em que “os estados de confusão, os sentimentos ou as ações violentas, as censuras, os prazeres, tudo que é vivido intensamente pelo pesquisador, deverá ser excluído da edição do trabalho” (CLIFFORD, 1991, p. 42)

A antropologia crítica destacou a importância do dialogismo como método e princípio epistemológico, político e existencial; atentando para o papel do etnógrafo como narrador, fabulador e transgressor, cuja posição autoral e de articulador da polifonia discursiva ganha relevância (CLIFFORD, 1991). Desde então, nenhum trabalho que se valha da etnografia passa ileso à necessidade de posicionar-se como autor. Ser autor é diferente de ser escritor<sup>48</sup>. Este se ausenta do texto e usa a linguagem como um instrumento pretensamente transparente para explicar e instruir, para copiar, como um espelho plano perfeito, as ideias do “outro” que fala pelas letras do escritor. O autor, por sua vez, posiciona-se, incorpora a sua relação com o mundo no texto, faz da linguagem em si mesma um objeto da reflexão. O etnógrafo é conscientemente escritor e autor.

Como sintetizado por Richardson (2000, p. 253),

O pós-modernismo nos revelou os problemas encontrados ao coletar e relatar "dados", bem como os desafios e regras disciplinares de campos éticos, estéticos, teóricos e empíricos. Consequentemente, muitos etnógrafos lutam para encontrar por si mesmos práticas concretas através das quais podemos nos reconstruir como sujeitos éticos, envolvidos na ética etnográfica, inspirando outros a ler e escrever. Muitos de nós já não queremos nos tornar etnógrafos do tipo distante, separado, neutro, desconectado, flutuante. Tipo para o qual a etnografia tradicional nos empurra.

Consciente da crítica pós-moderna, é imprescindível que em uma etnografia o autor esteja presente de forma clara, reflexivamente, cotejando a própria experiência com a de seus interlocutores e debatendo constantemente com a teoria. Este é o fundamento de uma narrativa etnográfica. Acrescento o fato de que parte das experiências narradas nessa tese doutoral são fruto do estranhamento de minha própria história quando diante do outro. Enquanto educador e técnico social, eu era parte do complexo das políticas públicas e da solidariedade difusa que configuravam o palco em que os sujeitos-personagens principais encenavam seu cotidiano da/na rua. Eu não era um protagonista, mas uma personagem

---

<sup>48</sup> A distinção entre *escritor* e *autor* retiro dos escritos de Geertz (2009) e Strathern (2017). Ambos recorreram às formulações de Roland Barthes. Destaco, de Geertz, os recursos autorais que transmitem ao leitor a certeza de que o etnógrafo “esteve lá”, junto aos nativos; de Strathern, as formas da escrita etnográfica que buscam criar o “efeito etnográfico”.

coadjuvante, cuja ausência não inviabilizaria o enredo, mas, certamente, o tornaria diferente. Portanto, fiz parte do elenco.

A metodologia desta pesquisa tem como base a ideia de construção de uma narrativa etnográfica que conjuga experiências autobiográfica, mas, também, biográficas. Vários interlocutores e interlocutoras contribuíram com suas narrativas para construção desta narrativa etnográfica. Posso afirmar que essa pesquisa é constituída de dois momentos de experiências: (i) o encontro etnográfico entre o narrador-pesquisador e o personagem-educador; e (ii) o encontro do narrador-pesquisador com personagens-narradores-colaboradores – as pessoas que viveram na rua.

### ***3.1. Memórias de um educador social como experiência etnográfica:***

O primeiro nível, a releitura das experiências como educador pelo pesquisador, me levou a pensar que a pesquisa se iniciou antes de eu me identificar como pesquisador. Isso foi possível após um exercício reflexivo sobre o tempo como educador e técnico social enquanto um “trabalho de campo”, como consequência da releitura da experiência, como educador pelo filtro da formação sistemática e apropriação do conhecimento de temas e teorias antropológicas. Mesmo que a vigilância metodológica e o planejamento não tenham precedido a saída para campo<sup>49</sup>, a recuperação da memória como um encontro com o “outro” da pesquisa, foi possível por uma restituição narrativa em forma de “efeito etnográfico” (STRATHERN, 2017). A minha experiência como educador se tornou uma experiência etnográfica quando traduzida na linguagem das Ciências Sociais, situada no universo dos problemas da antropologia, da sociologia, da geografia urbana e do urbanismo, principalmente.

Entre 2002 e 2016, o que eu vivi e escutei passou pelo filtro das funções de educador e técnico social. E esse filtro é diferente do olhar que, hoje, transforma memórias em experiências etnográficas. É certo que, desde o início, aparentemente, um *choque* de modos de vida<sup>50</sup> se pronunciou. O estranhamento é uma condição para qualquer pesquisa etnográfica, e

---

<sup>49</sup> Marilyn Strathern (2017, p. 316) fala de uma estratégia adotada pelas ciências sociais de tentativa de controle dos fatores relevantes da análise que são desconhecidos no momento de saída para o campo: a “seleção deliberada por meio do pareamento entre método específico e a expectativa de tipos específicos de dados”. Essa estratégia que está no cerne do planejamento e da vigilância metodológica a que me refiro.

<sup>50</sup> Roy Wagner (2017a) pontuou que o trabalho de campo começaria a partir de um choque entre culturas ou modos de vida. O choque seria a exacerbação do contraste, como momento de eliciação de sentido, em que todos os envolvidos buscariam controlar, “mediante todo tipo de ‘regras’, tradições e fatos imaginados e construídos” (WAGNER, 2017a, p. 68). Como uma imagem que se destaca do fundo de que faz parte: tanto a imagem ganha contornos nítidos, quanto o fundo se revela como parte dialeticamente constituinte e constituída.

se é necessária para a *invenção* da “cultura” de rua, ou modo de vida da rua, que é o objetivo da abordagem etnográfica desta pesquisa – mas não é condição suficiente. Esse “choque”<sup>51</sup> foi, não raro, esterilizante e bloqueador da criatividade. Similar à prática de missionários e administradores coloniais. O missionário, ou administrador colonial, assim como o antropólogo, no momento do “choque” inicial, quando diante do outro, descobre a insuficiência e deficiência das categorias e símbolos da sua própria cultura, além de defrontar-se com aspectos que colocam em xeque as diferenças culturais possibilitando a reflexão, autocrítica e análise. O missionário, diferentemente do antropólogo, é aquele que entende a deficiência como inadequação pessoal (*fica louco*) ou se fecha na segurança de um etnocentrismo prepotente e arbitrário e considera o “nativo” estúpido e indolente, “reforçando assim suas próprias imagens elitistas” (WAGNER, 2017a, p. 33). Na minha trajetória enquanto educador e técnico social pude ver muitos colegas ficarem “loucos”; outros tantos, se fecharem nas certezas prepotentes e arbitrárias de moralismos laicos ou religiosos. Eu também, em algum momento, sucumbi às tentações moralistas, principalmente, no tempo que trabalhei no Centro de Passagem Casa Rosa. E, posso afirmar, no fim de quase três anos de trabalho, estava “louco”.

Durante o tempo de Casa Rosa, de 2002 a 2005, ocupei dois cargos. Nos primeiros nove meses atuei como Educador Social. Trabalhava em plantões noturnos de 12 horas, com intervalo de 36 horas; basicamente, o trabalho consistia em monitorar e organizar a rotina do Centro de Passagem: providenciar alimentação; observar a limpeza e higiene da casa e das abrigadas; acompanhar atividades externas de lazer, saúde e educação que ocorriam no horário noturno; e recepcionar adolescentes abrigadas durante o plantão. Foi um período de convívio intenso com as “meninas de rua”. A partir do nono mês, assumi o cargo de técnico social, e meu horário de trabalho passou a ser de 8h às 17h, de segunda-feira a sexta-feira. Quase todo tempo passou a ser absorvido na relação com a gestão da casa e da ONG, no planejamento e monitoramento do trabalho dos educadores, na busca e visita à familiares das adolescentes abrigadas e na articulação com a rede socioassistencial. O convívio direto com as adolescentes não era tão intenso quanto no período como educador.

Definitivamente, a rotina do trabalho noturno e diurno tinham diferenças consideráveis. À noite, as conversas tinham atravessamentos institucionais menos rígidos. As interações eram mais “espontâneas”, pautadas em afinidades e abertas a enquadramentos

---

<sup>51</sup> Roy Wagner (2017a) usou o termo “choque” para se referir ao ponto inicial do encontro etnográfico em que se exacerbam os contrastes entre a “cultura” do antropólogo e a dos nativos, possibilitando, por conseguinte, a eliciação do sentido pela percepção analógica.

normativos que extrapolavam o âmbito institucional do Centro de Passagem. Por isso, as relações e normas do “mundo da rua ampliado” eram perceptíveis com mais facilidade. Disputas, alianças, rivalidades, relações afetivas e sexuais, sociabilidades “extra muro” penetravam e se desvelavam nas noites e madrugadas. Durante o dia, nos dias de semana, a rotina impunha interações ritualizadas pela funcionalidade institucional. As conversas com as adolescentes eram, na maioria das vezes, entrevistas, cuja finalidade era elaborar relatórios que fundamentavam encaminhamentos diversos – seja à escola, aos atendimentos de saúde, à rede socioassistencial.

As diferenças hierárquicas das funções também interferiam. O educador social trabalha mais próximo das adolescentes, enquanto o técnico social tem mais poder de decisão, mas, está mais distante das meninas. Enquanto técnico, eu era resguardado pelas formalidades do cargo, que conformavam interações mais previsíveis. Como educador, eu estava exposto às incertezas de padrões de interação híbridos: eu não sabia quando ia ser desafiado e quando as rivalidades se tornariam brigas, por um lado; mas por outro, tinha acesso às revelações e práticas prosaicas e informais que normalmente não se me apresentavam quando assumi o cargo de técnico social. Ou seja, diante do educador as adolescentes sentiam-se mais à vontade para flexibilizar a fachada de educandas-abrigadas, “prescrita” pela relação institucional, ensejando manifestações ambivalentes, em que afetos contraditórios marcavam as interações. Esse tipo de interação raramente me era franqueada depois que assumi o cargo de técnico social.

Para demonstrar, trago o relato do encontro com Paula. Ela era uma adolescente abrigada após ser flagrada por agentes do Juizado da Criança e Adolescente em uma região de prostituição. Ela passava o dia fazendo “programas”<sup>52</sup> e usando crack, dormia em motéis, malocas ou passava a noite fumando “pedra”. Quando chegou à Casa Rosa, tinha 17 anos. Eu ainda era educador noturno. O abrigo tinha mudado do bairro Vera Cruz para o bairro Santa Inês, próximo à estação do metrô José Cândido da Silveira. O imóvel tinha três quartos, com dois beliches em cada. As portas dos quartos foram retiradas por medida de segurança e controle: os educadores, circulando pela copa e sala, onde permaneciam após as adolescentes se deitarem, e enxergavam o interior dos quartos sem precisarem entrar.

Paula, assim que chegou à casa, tinha muita dificuldade de dormir. Passava horas conversando com os educadores, em vigílias que iam até duas ou três horas da madrugada. Eram relatos mirabolantes dos momentos em que se prostituía e das noites em busca de crack:

<sup>52</sup> O termo “programa” era usado para se referir a trabalhos de prostituição.

fetiches de clientes, emboscadas e assaltos – sempre com uma voz rouca e uma postura de valentia e coragem. Contava com expressão de orgulho, não só para os educadores escutarem, mas para se posicionar diante das outras adolescentes que tentavam dormir. A situação foi gerando uma tensão entre as meninas. E, algumas vezes, conflitos eclodiram. Enfrentamentos e disputas por liderança extrapolavam para violência física. Foram semanas em estado de tensão permanente, e Paula esteve muitas vezes envolvida.

No entanto, essa mesma adolescente, que não se curvava às “mães da rua” que tentavam subjugar-la, dava sinais de fragilidade e carência nas noites de insônia. Após horas contando casos e mais casos madrugada à dentro, no fim, me pedia para ler a história da “Bonequinha Preta” antes dormir. Tudo começou depois que um educador que trabalhava no turno da manhã havia apresentado à Paula um livro para crianças sobre a Bonequinha Preta. Certo dia, em que eu já não sabia o que fazer para que a adolescente dormisse, Paula me disse que dormiria se contasse a estória da Bonequinha Preta. E colocou essa condição como quem negociava para evitar uma “rebelião” num presídio. Eu colocava um banco na entrada do quarto em que ela dormia e lia poucas páginas do livro. Menos de dez minutos eram suficientes para que a adolescente dormisse profundamente.

Poucos meses após a chegada de Paula ao abrigo, eu seria promovido a técnico social. Os episódios de afetos ambivalentes que desafiavam as fachadas de educador-educanda passaram a ser mais raros. Esses episódios revelavam muito de um “mundo da rua” que transcendia a sociabilidade definida pelas regras institucionais. Nesse sentido, os nove meses que trabalhei como educador noturno, antes de assumir o cargo de técnico social, reservaram uma carga de memórias singular para a compreensão do modo de vida nas ruas das adolescentes com quem convivi na Casa Rosa.

Durante boa parte do tempo em que trabalhei como “educador” agi como o “estranho ingênuo” que tentava controlar a situação recorrendo à enquadramentos que eu imaginava convencionais. Os pontos de referência culturais acionados no exercício das funções, entre os quais construía os sentidos em que fundamentava a ação como educador e técnico social, deixavam pouca margem para compreender as pessoas da rua como interlocutores. Essas pessoas eram reduzidas (por mim, pelos colegas de trabalho e pelos gestores da ONG) a sujeitos cujas experiências não passavam de simples expressão de incompletude, falta, carência, anomia, doença, selvageria, delinquência; ou eram uma resposta à situação de exclusão do mundo social, ao qual ansiávamos, ou pelo menos deveríamos ansiar, por inclui-

los, seja na escola, no âmbito familiar ou em atividades profissionalizantes, fundamentalmente, atividades que as mantivessem, momentaneamente, “fora da rua”, e que possibilitassem uma saída definitiva da rua. Era um encontro obliterado: a rotina era fazer, agir, resolver, fazer referência e contrarreferência – muito dizia, pouco pensava, pouco escutava o povo da rua. As expressões do universo simbólico da rua, as quais podem ser chamadas “categorias nativas”, eram, naquele momento, para os gestores e equipe técnica, desordem de linguagem, impedimentos da correção cognitiva, índices de degradação moral. Enfim, o povo da rua pouco participava da *invenção* do modo de vida da rua.

Por outro lado, no meu caso, a reapropriação das experiências, uma recordação dos momentos do “choque” dos mundos, enseja uma *reinvenção* em que a reconsideração da ação criativa e performática dos atores no palco do encontro etnográfico é possibilitada pelo reposicionamento do ator-pesquisador. O deslocamento temporal e subjetivo do pesquisador redimensiona as metáforas acionadas no enquadramento a partir de considerações teóricas e do reposicionamento analítico de consequências políticas e éticas.

Relendo as experiências, percebo que os enquadramentos (GOFFMAN, 2012) eram, implícita ou explicitamente, consequência das expectativas dos atores sociais envolvidos nas interações sociais diárias. Eram “fachadas” (GOFFMAN, 2011) negociadas que partiam de uma definição institucional previa dos papéis: educadores, de um lado, educandas, do outro. No entanto, eram definições vagas, não havia um “manual de instruções”, orientações político-pedagógicas sistemáticas e prescritas, baseadas num plano educacional. Naquela estrutura institucional, a minha função era de educador social, mas a cada um que tinha a função de “educar”<sup>53</sup> incumbia-se a função de inventar uma relação “educativa”. Diante da indefinição funcional, os quadros de referência eram abertos ao improviso e criatividade dos educadores. Num primeiro momento, eu observei o trabalho dos outros educadores e os reproduzi, e à medida que fui me sentindo mais seguro na relação com as adolescentes, comecei a definir meus critérios de enquadramento das interações com maior autonomia.

Eu passei a negociar papéis, funções e demandas diretamente com as adolescentes nas interações cotidianas. A identidade como educador foi adquirindo traços mais firmes.

---

<sup>53</sup> Eram 10 funcionários “educadores” que exerciam suas funções na casa, sendo: Gerente (preferencialmente, uma mulher), técnico social (geralmente, um homem), e quatro duplas de educadores sociais (formadas por um homem e uma mulher, cada) que se revezavam em plantões de 12 horas. Fora da casa de convívio e abrigo das adolescentes, ainda existia um técnico social que compunha uma equipe de abordagem às crianças e adolescentes que atuava diretamente nas ruas. Além de funcionários administrativos responsáveis pela gestão da ONG. À época, afóra a Casa Rosa, a instituição era responsável por um abrigo para crianças de 6 a 12 anos, uma Casa Lar para adolescentes mães e pela escola de circo que dava nome à ONG Circo de Todo Mundo.

Explicitar essas negociações de olhares, gestos, tons de fala, palavras adequadas e inadequadas foi o objetivo da etnografia das memórias do educador. A criatividade das meninas da Casa Rosa ao construir seu modo de vida, encená-lo e me ensinar sobre ele são percebidos, agora, como reinvenção da memória balizada por reelaborações das experiências vividas, minhas e delas. Por isso, o início do trabalho na referida instituição revela-se um dos mais marcantes momentos etnográficos com o povo da rua.

Até decidir “entrar em campo” na pesquisa doutoral transformando os momentos iniciais na Casa Rosa em experiência etnográfica encarei o desafio de prospectar camadas de memórias sobrepostas. Foram muitos momentos de tensão, cansaço, tédio, dor, angústia, alegrias, risadas soltas, descobertas, aprendizados, sustos, irritação, frustração. Na minha história como educador e técnico social conheci pessoas de todos os tipos, lugares aconchegantes e desconfortáveis. Passei por ruas, esquinas, viadutos, praças, malocas, cenas de uso de crack, pontos de encontro e de convívio de usuários de álcool; esperei a chuva passar sob marquises enquanto alguém enrolado em um cobertor e bebericando sua barrigudinha<sup>54</sup> me contava histórias de andanças e “travessias”<sup>55</sup>. Várias dessas experiências foram únicas, e poderiam ser o ponto a partir do qual iniciaria a narrativa etnográfica.

O primeiro passo para começar a etnografia foi revirar o “baú de memórias”. Não foi fácil. Estava apreensivo quanto ao odor que sairia ao levantar aquela tampa. Se o ambiente seria tomado pelo cheiro dos corpos em decomposição que vi morrerem, ou se o suave perfume das alegrias fugazes me indicaria por onde atravessar a próxima camada. Procurei documentos em disquetes antigos, arquivos abandonados em maleiros, passei página por página dos velhos álbuns de fotografia. Os “recursos de anamnese” me levaram à Casa Rosa e ao Circo de Todo Mundo<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Barrigudinha é uma cachaça barata, envasada numa embalagem plástica, pequena e arredondada, como um mini botijão que cabe na palma da mão. Essa garrafinha adquire valor simbólico singular nas relações do povo da rua. Como assinalado por Medeiros (2019, p. 153) há uma série de “códigos e nexos compartilhados pelos moradores de rua que atribuem valores e simbolismo à bebida, de maneira particular. Esse signo, a cachaça compartilhada, é importante para a comunicação e para interceder relações, experiências subjetivas e sociabilidade”.

<sup>55</sup> Medeiros (2019) chamou de *travessia* os lugares espacializados (CERTEAU, 2014) pelos “moradores de rua” na região central de Belo Horizonte. Nas palavras da autora: “É na travessia onde se aprende os truques de viver na rua de conhecer e aprender a gramática cultural e o guia prático para usufruir dos serviços públicos oferecidos, de aceder e utilizar os equipamentos urbanos, estabelecer encontros e trocas e para usar e apropriar-se dos espaços e da paisagem da cidade. [...] A travessia é impregnada de uma diversidade de memórias de cada um, e é onde as histórias se articulam formando uma trama imbuída de sentimentos, emoções, expectativas, conflitos, desacordos e diferenças e, em caráter processual, estabelecendo relações e construindo biografias particulares e coletivas, normas e regras de comportamento, formas de estabelecer vínculos, ajuda mútua, trocas e solidariedade (MEDEIROS, 2019, p. 151).

**Figura 1 - O Circo de Todo Mundo foi a ONG mantenedora do Centro de Passagem Casa Rosa de 1998 até 2005**



Fonte: Acervo do autor.

**Figura 2 - Com o tempo, o foco da ONG volta-se para as atividades circenses e, em 2005, encerra as atividades do Centro de Passagem Casa Rosa**



Fonte: Acervo do autor.

---

<sup>56</sup> Circo de Todo Mundo é o nome fantasia da ONG Centro Recreação de Atendimento e Defesa da Criança e do Adolescente, criada em 1993. Nasceu da formalização das atividades do Projeto Recreação, iniciado em 1991, desenvolvido por pessoas ligadas ao Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, que promovia atividades lúdicas com crianças e adolescentes com trajetória de vida nas ruas. Em 1998, a ONG, em parceria com a Prefeitura de Belo Horizonte, criou a Casa Rosa para atendimento de meninas de 12 a 18 anos. O abrigo foi idealizado como retaguarda para as equipes de educadores sociais que trabalhavam na rua atendendo e encaminhando as adolescentes para abrigamento. Ver: <[www.circodetodomundo.org.br](http://www.circodetodomundo.org.br)>.

Olhando as fotografias de “meninas poderosas”<sup>57</sup>, na casa de móveis velhos, paredes surradas, cômodos mal divididos; tecendo balaios e cestos de tubinhos de papel que o educador Edson lhes havia ensinado, a dúvida começou a ceder. Afinal, algumas meninas, e o educador, que estavam naquelas fotos foram as que me deram as primeiras lições sobre a “mundo da rua”.

**Figura 3 - Educador Edson e duas meninas fazendo artesanato**



Fonte: Acervo do autor.

Comecei a aprender sobre o “mundo da rua” em um sábado à noite, em 2002: meu primeiro dia de trabalho na Casa Rosa. Do bairro onde morava até o local de trabalho a distância era pouco mais de 5km, porém a distância social fatigava as consciências despreparadas. Nada muito incomum nessa convivência entre classe média e pobreza tão promíscua e utilitarista nas grandes cidades do Brasil<sup>58</sup>: Belo Horizonte é só mais uma dessas.

<sup>57</sup> Em respeito aos preceitos éticos da pesquisa científica não apresentarei imagens dos rostos das adolescentes da Casa Rosa. Na imagem 3, em que duas adolescentes aparecem fazendo artesanato, seus rostos não são mostrados nitidamente, mantendo-se o anonimato das adolescentes figuradas.

<sup>58</sup> A relação da classe média com a classe trabalhadora e a “ralé brasileira” é objeto de investigação do sociólogo Jessé Souza. O autor descreve uma relação de superexploração que guarda traços de um passado escravista e racista. Suas teses podem ser lidas em livros como: *A ralé brasileira (2024)*, *A tolice da inteligência brasileira*

A ansiedade do primeiro dia de trabalho me fez chegar antes do horário combinado. Não passavam 10 minutos das 18 horas, quando me vi observado por olhares curiosos de três pessoas paradas em frente a um portão de garagem no início da rua Jaguará, no Bairro Vera Cruz, na região leste da capital mineira: lá estava a Casa Rosa. O cenário era um imóvel velho, mal dividido e cheio de puxadinhos, e não era rosa. Não me lembro exatamente da cor da casa, mas sei que o portão da garagem, mais o pequeno portão que dava acesso ao interior da casa e o muro que os emoldurava, formavam um conjunto em tons pasteis, onde não se via a cor rosa. Nessa casa eu esperava conhecer as *meninas de rua*.

Mais alguns passos e descobri que os três curiosos indiscretos eram meus próximos colegas de trabalho: a gerente, um técnico social psicólogo e um educador do turno matutino e vespertino, o tio Edson. Todos ansiosos por me iniciar nas primeiras lições sobre o “mundo da rua”. Após breves apresentações, logo fui informado que minha tarefa naquele primeiro dia de trabalho seria acompanhar algumas adolescentes a uma atividade de lazer: um churrasco nas proximidades. A gerente e o educador Edson me acompanharam, estendendo seus horários de trabalho em mais duas horas naquele sábado à noite.

Fomos caminhando até o local do churrasco. Saímos da casa, na esquina da rua Jaguará com rua Leopoldo Gomes e logo entramos na rua Belém, por onde andamos por não mais de dez minutos, talvez nem cinco. Mas a expectativa e novidade da situação fizeram o tempo se estender na percepção. A gerente falou durante todo o percurso. Era clara sua ansiedade. Falava das regras da casa, do prazer que tinha trabalhando com as “meninas de rua”, quanto era desafiador, quanto aprendia com as adolescentes etc. Também perguntou sobre minha formação de sociólogo. Ela era socióloga, também recém-contratada e, em poucos dias eu descobriria, tão inexperiente quanto eu. Eu mantinha um sorriso protocolar no rosto e meneava a cabeça, para demonstrar atenção ao que falava. O certo é que nem eu e nem ela sabíamos para onde estávamos indo e tentávamos disfarçar a apreensão.

Edson nos acompanhava, ao nosso lado, ora junto às duas adolescentes que decidiram ir ao churrasco, ora um pouco à nossa frente. Ele sabia aonde ia. Não só nesse primeiro dia foi o meu guia. As “malícias” do “mundo da rua” que não pude observar e compreender diretamente na interação com as adolescentes, me foram “sopradas ao ouvido” pelo artesão Edson. Nesse primeiro dia, ele foi um mediador das interações, principalmente, regulando as tensões que se pronunciavam entre mim e as adolescentes. A cada olhar fulminante, resposta

---

(2015), *A elite do atraso* (2017), *A classe média no espelho* (2018), e no recém-lançado *O país dos humilhados* (2022).

ríspida ou gesto beligerante das meninas, Edson intercedia. Na minha percepção, sua intenção era impedir que eu recuasse e desistisse dos esforços de interação com as “educandas”. Edson sabia que a hostilidade aos novatos era parte dos rituais de integração ao “mundo da rua”.

Quando chegamos ao local do churrasco o cenário potencializou as hostilidades. Ao atravessar um portão de madeira apodrecido e torto, nos vimos chafurdados num chão lamacento, sobre o qual uma trilha de tábuas nos forçava a entrar em fila indiana, se não quiséssemos afundar os pés nos filetes de esgoto que passavam entre barracos de teto baixo. Atravessamos becos escuros, esgueirando-nos dos fios dos “gatos de luz”, até chegar a uma pequena clareira irregular, de aproximadamente doze metros quadrados. Nesse espaço compúnhamos um grupo de, no máximo, dez pessoas. Num canto, dispostos sobre uma churrasqueira, alguns pedaços de linguiça, poucas asas de frango e um naco de carne. O fogo quase apagado sugeria que a comida não era o ponto central do churrasco.

No canto esquerdo da clareira, por uma porta de barraco aberta, eu via um casal que se abraçava e se beijava numa poltrona velha. Ao nos verem chegar, ambos nos fitaram de cima a baixo, com um olhar de desdém, inquiridor. Antes mesmo de Edson me apresentar ao casal, a menina gritou lá de dentro: *Tio Edson, não vem não, que eu tô evadida*<sup>59</sup>! Sem alterar seu espírito de cicerone, Edson virou-se para mim e me apresentou a menina que vociferava: *Maurício, essa é a Rejane*. E emendou algo sobre ser melhor que ela ficasse “evadida”, que, provavelmente, no dia seguinte voltaria para a Casa Rosa, de “cara limpa”.

Não demorou muito para vermos que não éramos bem-vindos. O churrasco acabou poucos minutos após a nossa chegada. As adolescentes que foram conosco voltaram com a mesma insatisfação que manifestaram desde o início. Não gostavam da presença dos educadores. Se sentiam vigiadas e chegaram a manifestar para o Tio Edson que a nossa presença deixou os anfitriões desconfiados. Chegamos na Casa Rosa e ainda não eram 22h. As adolescentes foram para os quartos sem se despedirem. Edson nem mesmo entrou na casa, se despediu ainda na rua e foi embora. Na casa, a educadora que seria minha companheira de plantão nos próximos meses, aguardava o meu retorno. Passei o resto do plantão da noite escutando de minha colega de plantão as instruções sobre as atividades rotineiras de educador: acompanhar as adolescentes em atividades externas (algo que esperava que eu fizesse, por ser

---

<sup>59</sup> “Estar evadida” é uma situação relacional específica com o abrigo e os educadores. Quando uma adolescente se autodeclara “evadida” isso quer dizer que as normas institucionais não lhe concernem. Rejane usou essa declaração para informar que não se submeteria aos horários de retorno para casa e que continuaria usando *thiner*, a despeito da presença dos educadores e das outras educandas abrigadas. Em outras ocasiões, um educador podia declarar uma educanda “evadida”, suspendendo as obrigações institucionais para com a adolescente. Isso acontecia, na maioria das vezes, como medida de cessação de conflitos.

homem); preparar o jantar e atender as “demandas femininas” (o que poderia deixar que ela fizesse, por ser mulher); além de escrever o “relatório do dia”, sempre ao fim do plantão, quando o dia já amanhecia (que deixou que eu fizesse, pois tinha preguiça de escrever). Havia uma divisão das funções que reproduzia representações sobre os papéis de gênero dentro do ambiente familiar conservador, onde predominava uma separação entre o domínio doméstico, predominantemente feminino, e o domínio público, responsabilidade masculina. Mas essa divisão era relativizada a depender da dupla de educadores. Não era uma regra rígida, definida institucionalmente. No caso da minha primeira companheira de trabalho, ela insistia em manter essa demarcação. Talvez por ser evangélica e se filiar a papéis de gênero estritos. Formei dupla com essa primeira colega de trabalho por quatro ou cinco meses. Com a educadora que a sucedeu as divisões das funções perderam o viés de gênero. Revezávamos as tarefas de acordo com a afinidade e habilidade de cada um. Por exemplo, assim que ela chegou, eu assumi a responsabilidade pelo jantar, porque eu tinha mais habilidade na cozinha.

Nesse primeiro dia de trabalho me informaram que nem todas as meninas eram “de rua”, muitas vinham encaminhadas por Conselhos Tutelares ou pelo Juizado da Infância e Adolescência, sem terem necessariamente “trajetória de rua”. Eram casos de abrigo em decorrência de violência doméstica ou de adolescentes ameaçadas na comunidade principalmente<sup>60</sup>. O que não as fazia menos estranhas ao meu mundo, nem eu ao delas. Logo percebi que o mapa que me familiarizava com as situações sociais do cotidiano (VELHO, 2013a [1978]), que, pretensamente, dava nome, lugar e posição àquelas meninas, não passava de um borrão inútil. As “meninas de rua” eram mais que “crianças abandonadas”, órfãs carentes, à espera de um coração bondoso que as acolhesse. Não eram também trombadinhas mal-educadas ou delinquentes atávicas. O desafio era redesenhar enquadramentos (GOFFMAN, 2012) eficazes, que dessem sentido às jornadas de trabalho que, daquele dia em diante, se iniciariam às 19hs e se encerrariam às 7hrs do dia seguinte.

E quem se adiantou a me mostrar a ineficácia do meu mapa de jovem de classe média para atravessar esses caminhos desconhecidos, já no segundo dia de trabalho, foi uma adolescente de 14 anos: Rejane. A mesma que no dia anterior se disse “evadida”, e a quem

---

<sup>60</sup> Esse tipo de encaminhamento era questionado pelos gestores da ONG. Inicialmente, o Centro de Passagem fora pensado como um equipamento voltado para o atendimento de adolescentes de rua. Deveria estar aberto dia e noite para acolhimento imediato de adolescentes de rua. Havia uma percepção, entre os gestores da ONG e da Prefeitura, de que a convivência entre as “meninas de rua” e as “meninas que não eram de rua” poderia não ser “saudável”. Tanto porque poderia ser uma “porta de entrada” para a rua para as adolescentes sem trajetória de rua, quanto por colocar em risco as abrigadas e trabalhadores quando se tratava de encaminhamentos como medidas protetivas em caso de ameaça de morte. Não obstante o debate, a convivência entre as adolescentes com trajetória e sem trajetória de vida nas ruas se deu durante todo tempo em que a Casa Rosa esteve funcionando.

chamei de “minha primeira informante” em passagem anterior. Negra, dos braços e pernas torneados, do cabelo crespo bem baixinho, altiva, destemida e desdentada: não tinha os dentes incisivos, nenhum dos quatro da arcada superior. Não sorria, gargalhava. Não falava, gritava. Sempre exibindo os proeminentes caninos e a gengiva desnuda. Só isso enxerguei dela e nela nos primeiros dias: o medo que Rejane despertava entre as outras adolescentes e até em alguns educadores, e pude presenciar na rotina da casa, logo associei à animalidade, à falta de civilidade. Rejane, naquele momento, me parecia uma fera da selva de pedras.

E eu vi os dentes, ou a falta deles. Não conseguia desviar o olhar: a gargalhada banguela me encantava. Talvez porque a imperfeição da dentição também tenha sido uma marca em minha adolescência. Os dentes irregulares e não submetidos às grades dos aparelhos ortodônticos foi me apresentado como distintivo social quando ainda tinha somente 13 anos. Seja a pilhéria dos mais cruéis ou o silêncio constrangedor dos “educados”, os tratamentos cotidianos que recebia dos colegas de escola e da vizinhança anunciavam que algo estava fora do lugar. Rejane, no primeiro encontro, me lembrou dos meus constrangimentos de adolescente, pelo menos naqueles primeiros dias<sup>61</sup>.

O “ritual de iniciação” comandado por Rejane, que me introduziu ao “mundo da rua”, eu já relatei anteriormente como exemplo de um “acontecimento memorável” (RICOEUR, 2007). Foi a partir dessa iniciação que me tornei “de confiança”. Rejane me mostrou as regras elementares da interação social no “mundo da rua”, principalmente que o corpo inerte pode ser mais negligente que uma boca calada. Todos os gestos significam. Minha postura, minhas roupas e, minha fisionomia adquiriam proeminência sobre as palavras. Quando me joguei sobre o corpo de Rejane, que se debatia no chão, e a abracei com uma força que a conteve, respondi, sem saber, no código que todos naquele espaço entendiam. E, diante do olhar dos expectadores que confirmaram a experiência, assim como a plateia que assistia e chancelava o processo de cura xamânica, de que nos fala Lévi-Strauss (2017), Rejane se deu por satisfeita e encerrou o ritual. Uma encenação que poderia ser vista como um ritual por estar definida por uma intenção prévia: me colocar à prova, mesmo que a forma ritual não estivesse prescrita. Pude observar esse tipo de ritual acontecer com outros educadores, com outros formatos, mas com a mesma intenção de testar capacidades físicas e mentais dos neófitos.

---

<sup>61</sup> No tempo que trabalhei na Casa Rosa, os tratamentos dentários com aparelhos já não eram tão exclusivos de classes mais abastadas – muitas adolescentes que eventualmente eram abrigadas na casa, destacadamente, as que não eram “da rua”, desfilavam seus dentes metalizados com orgulho e com a certeza de estarem “na moda”. Os aparelhos realmente exerciam um certo fascínio. Talvez nisso esteja a explicação para o estranhamento que meus dentes irregulares despertaram, também, entre as abrigadas. Certa vez, uma adolescente me perguntou, com visível constrangimento, por que eu não usava aparelho para consertar meus dentes.

Rejane, como tantas outras pessoas de rua que conheci, (in)corporava sua expressão do mundo e sobre o mundo muito mais do que formulava em signos sonoros autocontidos. Seu corpo dizia mais que suas palavras. Isso ficou mais claro quando soube que não havia perdido os dentes incisivos, mas que os arrancou, com a intenção de “botar o terror”, como ela mesma justificou, sorridente, sua mutilação voluntária. Ao contrário do constrangimento de classe social que meus dentes irregulares me condenavam, nunca vi Rejane expressar vergonha da falta dos dentes. Sempre fazia questão de exhibir as gengivas desnudas. Era um escudo tático que a identificava e a protegia de aproximações indesejadas e perigosas.

Essa foi minha entrada brusca no campo. E as memórias que retomo para escrever essa narrativa etnográfica se valeram de outros acontecimentos memoráveis, que sobrevivem como lembrança impertinente e, assim que são evocadas, desdobram-se, com maior ou menor esforço de rememoração, em reflexões antropológicas que desenvolvo nos capítulos subsequentes.

No entanto, ainda persistiam as minhas dúvidas quanto a quais histórias e como as acionaria na construção do texto etnográfico. Afinal, as marcas na “memória de cera” insistiam em deformar-se, e eu sentia falta de algo que articulasse o sentido dos fragmentos numa narrativa. Na pesquisa bibliográfica, me deparei com a autobiografia de Esmeralda do Carmo Ortiz. Uma ex-menina de rua na cidade de São Paulo, que viveu dos 8 anos aos 20 anos nas ruas, entre os anos de 1987 e 1999. Lendo a história de Esmeralda fui percebendo que a narrativa me remetia às experiências com as adolescentes do tempo de Casa Rosa, principalmente. As fantasias das primeiras aventuras na rua, a precariedade da moradia, as relações familiares violentas e ambíguas, a sexualidade vivida e reprimida na rua, os usos e abusos de entorpecentes, as regras e comportamentos da rua, as relações com as instituições e com a solidariedade difusa, as amizades, os medos e alegrias, entre outros relatos, todos me traziam as experiências dos tempos de educador. Decidi tomar a narrativa de Esmeralda como eixo articulador e acionador das minhas experiências e das meninas da Casa Rosa. No quarto capítulo apresento o resultado desse empreendimento.

Fazer das experiências como educador e técnico social informações de pesquisa é similar a uma invenção de um novo “momento etnográfico”<sup>62</sup> (STRATHERN, 2017): o que

---

<sup>62</sup> Strathern chamou de *momento etnográfico* a relação criativa em que as *observações* de campo encontram as *análises* da escrita, “assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado). Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (STRATHERN, 2017, p. 317).

foi entendido no momento da observação como educador, consequência das trajetórias do olhar e dos gestos consoantes aos contextos institucionais de enquadramento, recebe um novo encapsulamento analítico; e aquele excesso de informação (de vida, na perspectiva de Wagner) negligenciado ou ofuscado, ganha relevo como um “novo” *observado* em outro momento de análise. Esse novo observado “ganha vida” como expressão criativa e tática que se impõem no momento da atividade produtiva do pesquisador, configurando um texto que não é resultado de um ato de vontade exclusiva de quem o escreve. “O que *nossas* representações dos outros significarão depende, em parte, necessariamente do que *suas* representações significam para eles (STRATHERN, 2017, p. 156, destaque no original).

Esse momento na construção dos dados etnográficos é resultado de um aprofundamento reflexivo. A reapropriação dos elementos empíricos segue um movimento duplo: por um lado, retoma relatos e descrições, incrementando a densidade analítica das situações que observei diretamente ou das experiências dos sujeitos-interlocutores pertinentes aos temas da pesquisa. Procedimentos comuns à construção, sistematização, processamento e análise das informações obtidas pela observação e pelas entrevistas no trabalho de campo. Porém, com o agravante de tratar-se de minhas memórias distantes no tempo, muitas vezes corroídas pelo espectro do esquecimento. Nada obstante o distanciamento temporal corrosivo, procurei compreender os efeitos de certas práticas das pessoas que encontrei quando exerci a função de educador e técnico social e recriar alguns daqueles efeitos na narrativa etnográfica.

A experiência como educador e técnico social pode ser entendida como um trabalho de campo antecipatório não-planejado como pesquisa empírica, mesmo sem o registro em diário de campo, sistematização das reflexões e experiências no cotidiano e nem a pretensão de ser uma investigação antropológica. A experiência mantém-se aberta a reinterpretções e novas questões colocadas pelo pesquisador, anos mais tarde. “O resultado é um ‘campo’ de informações ao qual é possível retornar, do ponto de vista intelectual, para fazer novas perguntas sobre desenvolvimentos posteriores cuja trajetória de início não era evidente” (STRATHERN, 2017, p. 320). Marilyn Strathern (2017, p. 320) ainda afirmou que

não saber o que vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta. Mas tampouco se sabe o que em retrospecto vai se mostrar significativo, pelo fato de que a significância é adquirida na escrita, na composição da etnografia como uma descrição feita depois do evento.

A experiência vivida foi se mostrando à medida que fui escrevendo os fragmentos de memórias. Rejane e a Casa Rosa retornam para responder sobre o que é “entrar”, “(in)adaptar” e “sair” da rua quando recrio aquelas histórias como narrativas. São objetos de

interpretação e análise quando vão sendo presentificadas no único plano real de um texto, sensivelmente dado, “o dos sinais tipográficos impressos no papel” (ROSENFELD, 2014, p. 13).

### **3.2. O encontro etnográfico com a biografia daqueles que saíram da rua**

Para finalizar essa apresentação metodológica, devo descrever os percursos trafegados na construção do que chamei segundo momento: o encontro com colaboradores que, hoje, se reconhecem “fora da rua”.

O fundamento do uso de relatos biográficos como fonte de informações de narrativas etnográficas encontro nos trabalhos de Kofes (2015) e Gonçalves (2012). Os autores defendem a possibilidades de articular etnografia e biografia como narrativas de experiência. Gonçalves (2012) chegou a definir um novo termo que sintetizasse suas ideias:

A noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, o etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura (GONÇALVES, 2012, p. 20).

Mais à frente completou:

A narrativa sobre si incide, sobretudo, na noção de pessoa construída culturalmente: uma pessoa culturalmente constituída é ela mesma objeto, também, de modelos convencionados pela cultura de se ter acesso a estas narrativas sobre si que veiculam os acontecimentos a uma história sociocultural (*Idem*, p. 21).

A imagem que sintetiza o método pode ser construída com a ajuda do viajante de Benjamin (1985). Imagino que visitei alguém que chegou de uma longa viagem, depois de meses ou anos longe de casa. O viajante me narrou as aventuras, dificuldades e surpresas, contou as paisagens, as maravilhas, as coisas, pessoas, gostos, cheiros e sons exóticos. Mas também me mostrou os *souvenirs* espalhados pela casa. Depois desse longo preâmbulo, fomos juntos, eu e o viajante, aos lugares por onde ele passou: onde dormiu, comeu, se limpou, se divertiu, onde sentiu medo, frio, saudade, solidão etc.

Para encontrar os personagens-colaboradores da pesquisa continuei revirando o baú de memórias. Mas, desta vez, não o fiz sozinho. A partir de 2009, até 2016, quando trabalhei no Serviço de Abordagem Social (SEAS), do Centro Especializado de Assistência Social (CREAS), tinha como atribuição precípua encontrar com o povo da rua nos locais que estabeleciam suas relações e realizavam suas atividades cotidianas. Esse trabalho era feito sempre por grupos de dois técnicos sociais, em três turnos diários de seis horas cada. Eu atuei,

primeiramente na região central da cidade, no turno vespertino, e, em um segundo momento, na região da Pampulha, no período noturno.

Durante os sete anos de trabalho, acompanhei muitas pessoas que saíram da rua. Algumas retornaram, outras não tive mais contato. Entre as de que eu me lembrava com mais detalhes, selecionei as que poderiam ser possíveis informantes. Pus sobre a mesa três pessoas que me vieram sem muito esforço de rememoração: o Carioca e sua esposa, que ficavam na escadaria de um supermercado no bairro Ouro Preto; e Marília.

Antes de iniciar a busca de campo por essas pessoas, recorri a alguns ex-colegas de trabalho que poderiam me ajudar a refinar a seleção e lembrar outras pessoas. Eduardo, que continua trabalhando como psicólogo na assistência social de Belo Horizonte, atendendo pessoas em situação de vulnerabilidade social, com quem trabalhei na região da Pampulha, me sugeriu outras pessoas, além de Marília, que havíamos atendido juntos. Ademais, me indicou pessoas que “saíram da rua” e que não foram atendidas pela nossa equipe de trabalho – entre essas, estava Rafael.

Iniciei a busca por Marília e Rafael. Primeiramente, Marília. Lembrava que no seu processo de “saída da rua”, as mediações dos técnicos do SEAS, entre os quais eu estava, foram fundamentais para definição do local de moradia. A certa altura de sua trajetória de vida nas ruas, Marília fora atropelada. Depois de um tempo internada e algumas cirurgias, teve os movimentos do braço direito e das pernas reduzidos. Não conseguia mais andar sem ajuda de outras pessoas e do recurso à cadeira de rodas. Diante da sua condição de saúde, os técnicos do SEAS intermediaram a concessão do Benefício de Prestação Continuada (BPC) junto ao Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Como Marília retornara para rua após o tempo de internação e não fez o saque do benefício, o valor se acumulou. Para gerir o dinheiro do BPC, os técnicos do SEAS retomaram contatos com familiares de Marília que residiam no bairro São Francisco, na Vila Real. Após alguns acordos, uma irmã de Marília, Maguinha, que morava “de favor” na casa de parentes, concordou em assumir os cuidados de Marília em uma nova casa. Na mesma região, estava à venda um barracão por R\$13.000,00. A equipe entrou em contato com o proprietário e ofereceu um valor de entrada (o montante que se acumulara do BPC), e o restante seria dividido em parcelas fixas e sem juros, e seria assumido por Marília e sua irmã. Fechado o contrato, Marília passou a morar no local. Conhecendo seu endereço, me dirigi com o objetivo de encontrá-la.

Sabia ainda, que a linha de ônibus que para perto da minha casa passava no bairro em que fica a residência de Marília. Na tarde do dia 17 de maio de 2022, peguei o ônibus e desci próximo ao viaduto São Francisco, na intersecção da Avenida Presidente Antônio Carlos com o Anel Rodoviário Celso Mello Azevedo<sup>63</sup>.

Andei cerca de 800 metros até o local da residência. Seguindo na Av. Antônio Carlos, em direção à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), logo após passar pelo viaduto São Francisco, virei à direita na alça de acesso ao Anel Rodoviário.

**Figura 4 - Localização da casa de Marília: Vila Real, no Bairro São Francisco, na região da Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte**



Fonte: Google Maps 2025. Modificado pelo autor.

O acesso é feito por uma leve subida, em cujas margens vão se insurgindo na paisagem as fachadas de barracos e pequenos comércios que recepcionam o pedestre na “ocupação” em que mora Marília. No fim da subida, já margeando a menos de três metros a pista de rodagem do anel rodoviário, eu caminho com cuidado por um passeio de terra e entulhos batidos, incomodado com a proximidade com que carretas enormes passam por mim. Cinquenta

<sup>63</sup> O Anel Rodoviário faz a ligação entre várias rodovias que passam por Belo Horizonte e ligam a capital mineira com o interior do estado e demais estados da federação. É uma via de trânsito intenso de veículos pequenos e pesados.

metros à frente, vejo, entre os barracos de tijolo sem reboco e as construções irregulares, uma fachada colorida e cuidadosamente decorada. Pintada com uma cor viva, com matizes de vermelho à roxo, ladeada por vários vasos de plantas vistosas, bem cuidadas – tal fachada sinaliza uma apropriação efetiva e afetiva do espaço. O portão era de duas lâminas independentes: poderia abrir a parte de cima ou a de baixo. Bati algumas vezes (não tinha certeza se aquela era a casa de Marília), mas ninguém atendeu. Olhei pela fresta da porta e vi que havia gente na casa, e pude ter certeza de que era Marília. Seu curto braço direito exibindo as marcas do atropelamento pendia para fora da cama e não me deixava enganar. Resolvi, num ato invasivo, abrir a porta, pois estava entreaberta.

**Figura 5 - A fachada da casa de Marília se destaca entre as demais**



Fonte: Acervo do autor.

**Figura 6 - Contraste entre fachadas: acima, casas na margem oposta do Anel Rodoviário; abaixo, casas logo ao lado da casa de Marília**



Fonte: Acervo do autor.

Ao me ver entrar, o corpo despreguiçante, deitado no cômodo do fundo do barraco se levantou. Marília olhou para mim limpando os olhos como quem acabara de acordar. Cumprimentei, pedi licença e arrisquei mais uns passos para dentro, mas não passei do cômodo de entrada – a cozinha. Senti-me incomodado entrando numa casa sem ser convidado. Fixei o olhar no rosto de Marília. Sentia que, assim, sem reparar o interior da casa até que tivesse permissão, respeitaria a privacidade que sentia ter invadido. Na parte interna prevalecia uma penumbra, apesar de ser pouco mais de três horas da tarde. Uma janela ao fundo oferecia o contraste necessário para identificar a silhueta de uma cabeça arredondada, com cabelos ouriçados, e de um corpo pequeno à beira da cama.

Marília insistiu que eu me aproximasse. Estava com o cenho cerrado, aparentemente pouco receptiva. A expressão era a mesma que tantas vezes eu tinha presenciado na Praça Santo Antônio, onde a encontrava nos tempos de rua. Atravessei o escuro cômodo intermediário e estendi a mão. Enquanto mantinha as diminutas mãos de Marília entre as minhas, me apresentei como antigo trabalhador da assistência social. Falei alguns nomes que

julguei serem mais vivos na memória dela. Sua tez fechada foi se abrindo num sorriso amigável. Logo pediu-me que eu me sentasse na beirada de sua cama.

Apesar de não me reconhecer imediatamente, identificar-me como pessoa de assistência social forneceu alguns elementos básicos para encetarmos uma conversa amistosa. Marília aprumou o corpo e assumiu a fachada que julgou conveniente à situação. Ela passou a agir como sempre se deve fazer quando um agente do Estado a visitava – a visita de agentes de saúde e da assistência social parecia algo corriqueiro, o que foi confirmado durante a conversa. Eu era menos estranho do que imaginei quando entrei; inclusive, a recusa em responder aos chamados e batidas na porta devia ser uma atitude frequente para evitar agentes do Estado – o que reforçou tal percepção foi o fato de ter mais uma pessoa na casa durante todo o tempo que estive lá, mas que só vim a saber de sua presença quando, após mais de 30 minutos que eu estava no local, Marília me revelou que não estávamos sós. Era sua sobrinha, Débora. Ela ficou a maior parte do tempo sob um cobertor no cômodo intermediário, deitada, com movimentos mínimos, num sofá, em um ponto escuro da casa. Débora é atendida pelo CREAS, e recebe visitas de assistentes sociais constantemente – geralmente para cobrar frequência escolar e verificar as condições de moradia da família. Após Marília denunciar sua presença e ter certeza de que eu não estava ali para “importuná-la”, Débora ficou à vontade. Se descobriu, ligou a televisão e a deixou com volume mínimo para não atrapalhar.

O imóvel possuía quatro cômodos, uma cozinha, que dava acesso à rua, uma pequena sala, que também era o quarto da sobrinha e da irmã, e o quarto de Marília, também bastante pequeno; além do banheiro, azulejado parcialmente e com alguns canos expostos. Havia vários móveis e eletrodomésticos na casa, em sua maioria, segundo Marília, frutos de doações.

Conversamos por cerca de duas horas sentados na cama. Para introduzir a conversa, eu disse que estava fazendo uma pesquisa e que queria contar a história da vida dela para outras pessoas, que minha intenção era escrever uma tese, que uma tese era uma espécie de “livro” com a história de várias pessoas que moraram na rua. Logo ela me advertiu: “*Então, é que eu fiquei com um negócio mais ou menos na cabeça, né... Tá muito ruim que não. Só eu que esqueci, é as cachaça*”. Marília completou 60 anos em janeiro de 2022, e desde os 16 ou 17 anos faz uso frequente e abusivo de álcool. Atualmente, continua bebendo, mas em menor quantidade e frequência. Ela, portanto, me alertava para a dificuldade de lembrar de fatos e

eventos. Ciente dessa dificuldade, pedi que contasse do começo. Onde e com quem morava antes de ir para rua, as primeiras aventuras na rua, as amizades, os medos e chateações etc.

No início, os relatos foram mais protocolares. Como se estivesse mesmo diante de um agente da assistência social ou da saúde. Percebi que contava uma história que já contara em inúmeras ocasiões. Até o tom de voz parecia um lamento, uma performance de autocomiseração: olhos baixos, mãos juntas sobre a barriga proeminente. Mas, não demorou, interrompeu sua fala e me interpelou: *“Mas pra quê você quer saber isso? Não tem muita história boa, não”*. E retorqui dizendo que também me interessavam as histórias que ela achava que eram ruins, afinal, eram todas parte de sua história. Marília me pareceu desconcertada. Talvez porque não entendeu o porquê alguém teria interesse em sofrimento, violência, tristeza, dificuldade, medo, solidão, doença etc. Minha hipótese era de que falar de “coisas ruins” não era fácil para ela porque a obrigava a vasculhar memórias que tanto gostaria de esquecer.

À medida que a conversa foi se desenvolvendo o impasse foi cedendo. Para tanto, insisti que falasse mais sobre alguns pontos dos quais falou sem dar muitos detalhes, não raro perguntei várias vezes sobre um mesmo tema ou evento relatado: a relação com a pai e madrasta, as primeiras “saídas para rua” até ficar dormindo na rua definitivamente, os problemas de saúde, entre outros. A fachada de “usuário da assistência social” foi se modificando, principalmente, quando anunciei que gostaria de voltar para mais conversas, que aquela era só a primeira, e que gostaria que ela me mostrasse os lugares onde ficava antes de morar na atual casa, onde dormia e comia, onde e como se limpava. Lugares que foram sendo enunciados nos relatos: a praça do aeroporto da Pampulha, a rua Montese e a tão falada Praça Santo Antônio. Foi neste último lugar que conheci Marília, ainda como técnico do CREAS-Pampulha, em 2011. A possibilidade de outros encontros ampliou o escopo de definição dos termos da interação. Passava de uma interação funcional e protocolar, à imprevisibilidade de uma interação duradoura, cuja finalidade e formas indefinidas lhe exigiria outra performance. Com um tempo, foi mostrando-se mais à vontade. As histórias foram fluindo. Falou dos familiares “ingratos”, das brigas e traições dos namorados, dos vizinhos da Praça com quem teve problemas, das investidas da polícia, das beatas da igreja de Santo Antônio que a desprezavam. Dedicou tempo e adjetivos criativos à antiga madrasta, personagem determinante da sua trajetória de vida nas ruas. Histórias trágicas foram narradas ora em tom de desprezo e deboche, ora com os olhos marejados, com a voz embargada e em rompantes de raiva e indignação.

Também me mostrou os objetos que acumulava sobre a cama. Era uma miríade de badulaques aparentemente desconexos e empilhados. Fotografias, referências ao “time de futebol do coração”, cobertas e travesseiros, imagens de santos, pequenas valises e bonecas, muitas bonecas, com as quais diz conversar e se irritar: vez ou outra, precisa “dar umas palmadas nas malditas”. Fez questão de apontar a fotografia do padre Lourival, por quem nutria grande gratidão. Ele fora pároco da Igreja de Santo Antônio até falecer, há pouco anos, quando Marília já havia saído da rua, e é personagem constante das suas narrativas de experiência de rua. Também me mostrou, orgulhosa, os rádios, poucos funcionando, nos quais escuta música e as notícias durante a maior parte do tempo.

**Figura 7 - Marília em seu quarto<sup>64</sup>**



Fonte: Acervo do autor.

A disposição dos pertences sobre a cama e o hábito de escutar o rádio de pilhas me sugeria a extensão das formas de apropriação dos espaços na rua para os espaços da casa. Os objetos afetivos próximos ao corpo e ao local de dormir, a preferência pelo rádio à televisão, indicam uma continuidade dos modos de habitar. A rua passa a ser o modelo para a casa. É parte do modo de vida da rua que ocupa a casa. Os objetos são uma extensão do corpo que acompanham algumas pessoas de rua por onde elas vão. São formas de apropriação do espaço. O que me gerava uma dúvida se, e até que ponto, a entrada na casa era um

<sup>64</sup> A reprodução das imagens foi devidamente autorizada por Marília, como mencionado na introdução.

rompimento drástico do modo de vida na rua ou não, e se a mudança do território corresponderia uma superação da vulnerabilidade social a que estava sujeita morando na rua.

No fim, propus a Marília um passeio pelos lugares em que ficava e frequentava quando estava na rua, antes de morar na casa da Vila Real, com o que concordou. O entusiasmo ficou evidente quando fiz o convite. Por ser cadeirante, encontrava dificuldade para deslocar sem ajuda de outras pessoas, o que faz com que passasse muitos dias sem sair da casa. Saber que eu iria levá-la de carro era, pois, uma oportunidade de mudar a rotina. Ademais, empolgou-se com a possibilidade de encontrar os antigos companheiros de rua, “os meninos”, como ela disse. O passeio foi realizado 22 dias após o primeiro encontro.

Antes de apresentar o passeio, devo relatar os momentos finais do primeiro encontro. Pouco antes de eu ir embora, a irmã de Marília, Maquinha, chegou em casa. Expliquei o motivo de estar ali. Ela me ofereceu um café, mas como já estava de saída, recusei – porém reforcei que retornaria para fazer um passeio com Marília. Quando já estava fora casa, me despedindo, Maquinha me pediu que trouxesse algumas doações da próxima vez e que avisasse com antecedência para que se prepararem. Esse pedido final esclarecia as condições da família e como me viam. Momentos antes, Marília também havia insinuado que precisava de material de construção para terminar o acabamento do banheiro, entendi o recado e disse que poderia ajudar com alguma coisa. Talvez elas entendessem que estavam me oferecendo algo, e por isso esperavam uma retribuição. Ou seja, os pedidos de Marília e Maquinha pronunciavam o estabelecimento de laços e a expectativa da reciprocidade.

Elas me receberam em sua casa, me entregaram as histórias e esperavam que eu as recompensasse. Enredava-nos um contrato de troca em que a reciprocidade era obrigatória, não era uma troca de mercadorias, eram sinais de compromissos para realização da pesquisa que ela parecia demonstrar, era um elemento importante para a criação de vínculo de confiança, uma troca simbólica em que ela ser uma informante, significa abrir a vida e seu coração para uma pesquisa de meu interesse. Marília se deu espontaneamente, e de certa forma obrigatória, já que ali, em suas lembranças, eu representava a instituição que a acolheu e contribuiu para a saída dela da rua. Não era uma condição para a participação na pesquisa, mas um convite à dedicação ao encontro etnográfico. Eu sentia que esse compromisso poderia levar a bons resultados para estabelecer laços e segui o combinado. No do passeio, levei, além do café da manhã, alguns mantimentos para casa. Marília os recebeu como presentes. Ficou

bastante alegre e logo foi abrindo o pacote com pães-de-queijo e me convidando para dividir a refeição com ela. Aceitei. Foi um bom preâmbulo para o passeio.

Mas cabe destacar que as condições socioeconômicas da família a coloca entre aqueles que Jesse Souza (2024) chamou de *ralé brasileira*<sup>65</sup>, uma classe marcada pela extrema vulnerabilidade, portadora do um *habitus precário*<sup>66</sup>, acostumada a viver, muitas vezes, das sobras e favores de classes mais abastada. Elas não estavam apenas estabelecendo uma “aliança” comigo. “Pedir” pode ser uma prática estruturante da vida de uma fração da população que não participa da sociedade de consumo, assim como “dar” é a contraface da mesma relação. O acesso aos poucos bens depende de doações, e o “pedir e dar” é uma forma de relação entre desiguais, uma relação que configura e reforça hierarquias sociais. A história de vida de Marília é marcada por um campo de possibilidades precário, dentro do qual “morar na rua” ou em um imóvel pequeno e frágil não significa uma ruptura extrema entre estar e sair da rua. Em que a condição atual de moradia significaria uma situação boa, do ponto vista da interlocutora, e a anterior, morando na rua, uma situação ruim. Pelo contrário, em vários momentos a interlocutora manifesta insatisfação de estar morando em uma casa, e afirma que era feliz na rua. É certo que, sob um teto, protegida da chuva e do sol, munida das facilidades de um fogão, geladeira, banheiro e uma cama para se deitar, considerando a situação de cadeirante e dependente, Marília encontrava-se em condições menos precárias do que quando vivia na rua. Mas nos relatos e nas suas interpretações, havia tanto um ar de nostalgia e perda quanto a consciência de ganhos na mudança da rua para a casa. Ressente-se da perda da liberdade e autonomia que dizia ter desfrutado na rua, em seu passado gravado na memória, por um lado; mas por outro, reconhece uma maior proteção oferecida pela casa. O que quero destacar é que a vulnerabilidade social que concorreu para que Marília tivesse a experiência de vida nas ruas continua, em parte, acossando o cotidiano da família – fundamentalmente, a

---

<sup>65</sup> A *ralé brasileira* é uma classe específica, abaixo da classe trabalhadora na estratificação social, superexplorada, cuja marca distintiva é a carência e abandono exacerbados. A consequência é a ausência dos próprios pressupostos indispensáveis ao aprendizado do papel social de ‘produtor útil’ no contexto da economia competitiva.

<sup>66</sup> Jesse Souza (2003) afirmou que o *habitus precário* caracteriza as pessoas reduzidas à estigma de indignos e com incapacidade de “ser gente”; considerados sem as características ou disposições psicoemotivas que os capacitem a incorporar capitais culturais necessários ao aprendizado e ao exercício de trabalho em condições de alta competitividade. O *habitus precário* “seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas” (SOUZA, 2003, p. 63).

condição socioeconômica. Aprofundarei a análise da “interpretação nativa” no quinto capítulo, quando apresentarei a história de vida de Marília.

Vamos, finalmente, ao passeio. Ele não foi apenas pensado para o meu encontro com Marília, mas considerei realizá-lo com todos os interlocutores que se dispusessem. Foi planejado tanto como recurso de anamnese, quanto como mapeamento do circuito afetivo de apropriação dos espaços da cidade. No caso de Marília, o circuito ficou restrito à região da Pampulha, detidamente, às proximidades do aeroporto da região e da Praça Santo Antônio, no bairro Jaraguá. Já Rafael, de quem falarei adiante, fez referência às regiões noroeste e central da cidade, destacadamente, os bairros Lagoinha, Renascença, Bonfim, São Cristóvão, além da região central.

A intenção foi revelar a apropriação tática e simbólica dos locais de sociabilidade e as relações funcionais desenvolvidas, na vida cotidiana na rua. Marília foi a minha primeira guia. No dia 08 de junho de 2022, passei em sua casa para marcar o passeio no dia seguinte, às 10h. Cheguei pouco antes do horário marcado, fizemos o desjejum com as “comidinhas” que eu havia levado, e esperei cerca de uma hora até que ela se preparasse. Marília me pediu que fosse à casa de uma vizinha, onde Maguinha estava trabalhando como empregada doméstica, para avisar que estava saindo. Em princípio estranhei, pois, Maguinha já sabia que iríamos sair desde o dia anterior, quando avisei do passeio. Mas Marília me chamou a atenção para o fato de que a casa não pode ficar vazia porque os “vizinhos” poderiam invadi-la e roubar seus pertences. Percebi a fragilidade da condição de sua moradia.

A posse e inviolabilidade do lar é constantemente ameaçada. A porta e a fechadura não garantem a proteção da casa, e o contrato firmado não garante a propriedade. A posse deve ser demarcada pela presença constante de alguém. Há uma inversão do princípio da habitação: não é a casa que garante a segurança dos bens, mas a presença física de uma pessoa que previne a violação da casa, mesmo que a porta da frente possa ficar aberta – como o estava nos dias em que a visitei. O imóvel não é certeza da segurança ontológica, senão a barreira física contra a exposição às intempéries do clima, como definiu Marília ao falar da diferença entre morar na rua e morar na casa: “*Pelo menos eu tenho um lugar para esconder do frio e da chuva, então, [morar na casa] é melhor, ne?*”. Esse estado de insegurança permanente reforçou a impressão de precariedade que a condição socioeconômica indicava.

E acrescentou um ponto determinante: em um campo de possibilidades com limitação de recursos materiais e caracterizado pela subcidadania (SOUZA, 2018) – o estado de alerta e

a prontidão para proteção, utilizando-se apenas do próprio corpo define o comportamento das pessoas. Nesse sentido, condicionamentos psicossociais desenvolvidos nas condições de vulnerabilidades comuns ao “mundo da rua” continuavam presentes na situação “fora da rua”, talvez porque vulnerabilidade social é inerente ao modo de vida precário, dentro do qual a experiência de vida nas ruas seria uma possibilidade continuamente presente. Mais um indício, portanto, de que entre “a rua” e o “fora da rua”, no caso de Marília, os elementos de continuidade desafiam a caracterização do movimento de saída da rua como uma ruptura, superação ou mudança de modo de vida, que possa ser demarcado como “ponto de alternância” (BERGER; LUCKMANN, 1985) na trajetória de vida.

O passeio seguiu o roteiro sugerido por Marília. Logo percebi que poderia ser um encontro produtivo. Assim que comecei a entrar pelas ruas do bairro São Francisco, Marília avisou: “*É só chegar na praça (Santo Antônio) que eu lembro de tudo*”, e emendou: “*Será que o meninos tão lá? Diz que polícia tirou todo mundo da praça*”. Ao passar por uma vila perto do aeroporto, me mostrou o local onde moravam outros familiares, do segundo casamento do seu pai, e começou a narrar histórias das primeiras desavenças com a madrasta que a fizeram começar a ir para rua. Parei o carro, comecei a filmar o depoimento de Marília. Depois de alguns minutos, ela interrompeu e sugeriu que fôssemos para a praça Santo Antônio, pois ansiava por encontrar os antigos companheiros de rua. Chegando na praça, empurrei a cadeira de rodas em que Marília estava sentada até o ponto da praça em que encontramos André (nome fictício). Ao perceber que iria começar uma conversa entusiasmada entre eles, prontamente, acionei o equipamento de gravação e deixei a cena desenvolver-se com o mínimo de intervenção.

Ficamos na praça pouco mais de duas horas. Marília falou-me da relação com pai, com a madrasta, com o padre Lourival; narrou episódios de brigas, de intervenção policial, dos amigos de rua e das malocas em que morou. Mostrou-me os locais onde ficava na praça: o alpendre da igreja, debaixo dos bancos de cimento, os canteiros entorno das árvores. Hoje a paisagem está bem modificada. Várias árvores que geravam sombra e ofereciam suporte para as malocas foram removidas, há poucos bancos de cimento, todos em áreas expostas ao sol e à chuva. Contou-me dos vizinhos do entorno de praça: a dona de uma casa com vasto quintal que lhe levava frutas, o restaurante em que buscava comida em um pote de sorvete. Disse que a única experiência de trabalho que teve foi na casa de uma pessoa que morava perto da praça. Um trabalho esporádico, informal, muito mais pautado nas relações de caridade e ajuda do que em trocas comerciais, de patrão e empregado. Enfim, Marília me relatou sobre os motivos

que a fizeram ir para rua, da sociabilidade e das várias vezes que saiu da rua, para abrigos, por motivo de doença e exaustão, até o episódio do atropelamento, que lhe causou sequelas que lhe restringiram os movimentos. O resultado do “passeio etnográfico guiado por ex-pessoa de rua” apresento no quinto capítulo, onde reconstruo, analiticamente, o percurso da entrada até a saída da rua.

A experiência dos encontros com Marília me revelou, resumidamente, dois padrões de interação consoantes aos quadros de referência acionados no contexto intersubjetivo. No início, o par estruturante da interação foi “agente do Estado-usuária da assistência Estatal”. Os termos definidores do enquadramento são afeitos ao conjunto de práticas que compõem a domesticação da população. Refiro-me ao sentido que Foucault (2008) atribui à população: como a delimitação de um grupo de pessoas submetido aos princípios de governo regidos pela razão governamental, responsável por uma “maneira de pensar, de raciocinar, de calcular, [...] identificada como e chamada de política” (FOUCAULT, 2008, p. 384). Política no sentido que encontramos em termos como “política pública”, que fundamenta uma arte de governar como a *mathesis* fundamenta a ciência da natureza. Sob esses termos, segundo Foucault (2008), se erigem as intenções e ações de uma biopolítica e de uma governamentalidade.

Nesse padrão de interação, a narrativa de Marília era uma “prestação de contas”, um relato que “preenchia os campos do formulário”. Além de não me sentir confortável no papel de “técnico da assistência social” que, no início, tanto me foi atribuído quanto lancei mão para me fazer reconhecido; as histórias que iam emergindo me pareciam apenas a ratificação das informações que eu trazia do tempo em que atendia Marília como técnico do SEAS.

Com o tempo, nos três encontros que tive com Marília, principalmente a partir do esforço, de minha parte, de informalização da interação e do anúncio da intenção de prolongar e repetir os encontros, os quadros de referência mudaram tanto para mim quanto para Marília, dando outro rumo à interação. Saiu de cena o “agente de Estado” e a “usuária da assistência” e entraram mediações mais amplas e indefinidas. Primeiramente, como quadro de fundo, elementos de uma interação interclasses se evidenciaram nos pedidos reiterados de ajuda material: cimento para acabamento do banheiro, roupas para sobrinha, mantimentos para a família. Uma submissão característica da interação entre desiguais, expressão de uma subjetividade marcada pelos estigmas de um *habitus precário*, enseja a redefinição dos termos da interação: se Marília não devia, agora, me “prestar contas”, a exposição narrativa que eu pedia a ela passava a ter um valor, pelo qual deveria ser retribuída. Assim entendi os pedidos.

Mas, justamente por ser um enquadramento que transcende a imediatez e formalidade da interação Estado-usuária, abriu-se a possibilidade da emergência de improvisos. Expressões inesperadas e subliminares de sentimentos e relatos descontraídos foram dando fluidez e confiança à interação. O envolvimento de Marília foi ficando evidente, ao ponto de, no fim do passeio, me perguntar se as “filmagens tinham ficado boas” e, caso precisasse, se disponibilizaria “a fazer mais entrevistas”. Nesse momento, percebi que a pesquisa não era só minha, era dela também. Não eram informações obtidas de uma realidade, mas era a construção colaborativa de uma experiência.

Antes de passar às descrições analíticas detalhadas das experiências etnográficas, finalizo com um breve relato do encontro com Rafael. Fiz o primeiro contato com Rafael no dia 22 de maio, através de aplicativo de mensagens. Rafael não retornou imediatamente. Disse-me, algumas horas depois, que estava em uma audiência pública na Câmara Municipal de Belo Horizonte, em uma reunião que discutia a manutenção do auxílio emergencial municipal às “pessoas em situação de rua”. No dia seguinte, conversamos por telefone: foram apenas apresentações iniciais e a marcação de um encontro na casa de Rafael, dois dias depois, uma quinta-feira, 10hs.

Esse primeiro contato foi o suficiente para Rafael apresentar suas credenciais: um “homem da política”. Não concluo pela justificativa para a recusa do primeiro dia de contato: a participação na Câmara Municipal. Rafael foi explícito no telefone: *“Deixa eu fazer uma apresentação rápida: sou do movimento nacional de pessoas de rua, membro do conselho Municipal de Assistência Social, onde sou membro da Comissão de Política de Assistência, membro do Conselho Municipal de Segurança Alimentar, participo de Fórum do Povo da Rua, da Pastoral de Rua, sou membro do Comitê...”*. Foi tanta informação que não pude anotar enquanto segurava o telefone. Em seguida emendou:

- Eu não tenho uma trajetória como a maioria das pessoas. Eu sou de família de classe média. Meu pai era dono de uma das maiores empresas de Minas Gerais. Conservadora Mundial...conhece? Eram quase cinco mil empregados. Minha mãe morreu em 1992. Meu pai tinha histórico de bebida. Eu não fiquei na rua direto, não. Eu nunca fiquei nela. Eu era tipo ir e vir. No começo não conhecia nenhuma política pública, nada. Não conhecia albergue, pastoral, não tinha restaurante popular, eu era sozinho.

Antes que eu tivesse qualquer impressão, com essa apresentação sintética, Rafael se adiantou em definir o personagem que entraria em cena em nossos encontros.

Na quinta-feira, quando descii do ônibus e entrei na Rua Aguiar, onde fica o local marcado para o encontro, avistei um rapaz branco, de jaqueta e calça jeans, conversando com

uma senhora no meio do quarteirão. Ele se dirigiu a mim e se apresentou como Rafael. De olhos claros, fala articulada e fluente, gestos contidos e seguros, pouco lembrava as inúmeras pessoas de rua que conheci. Sem rodeios, sem esperar que eu dissesse o motivo da conversa, começou a repetir a apresentação que fizera no dia anterior, no contato telefônico.

Conversamos no passeio em frente à “vila do Chaves”<sup>67</sup>, onde Rafael mora. Foram mais de duas horas de uma conversa densa. Ele começou relatando a história da família: o pai que fazia uso abusivo de álcool, a mãe zelosa e dedicada a cuidar do lar, a morte da mãe em decorrência de um câncer, a depressão do pai, a imaturidade dele e do irmão para assumirem as empresas da família e a perda dos bens para arcar com dívidas e a falência das empresas do pai. Também me contou o início do consumo de maconha, cocaína e crack; a entrada paulatina e intermitente na rua: primeiramente, o convívio em cenas de uso de crack, depois, a permanência ininterrupta na rua e, finalmente, o uso dos equipamentos públicos e a adesão aos encaminhamentos da rede de assistência ao povo da rua, destacadamente, o engajamento na causa do povo da rua através da Pastoral de Rua da Igreja Católica.

Falou com carinho da filha e da neta que estava prestes a nascer. Foram experiências de deterioração dos vínculos familiares e comunitários, de amores, medos, descobertas, dúvidas, receios. Falou com orgulho da abstinência e da militância política. Ao fim, fiz o convite para me guiar pelos percursos que fazia quando estava na rua: os bairros Lagoinha, São Cristóvão, a Pedreira Prado Lopes, o antigo local do Albergue Tia Branca, na rua Araribá, o Centro Pop da Av. do Contorno – a pracinha em que conheceu o morador de rua que lhe “apresentou a política”. Diferentemente de Marília, que se empolgou com a possibilidade de rever os “meninos” (antigos amigos da rua), Rafael titubeou. O interlocutor firme e seguro, orgulhoso dos relatos que me fazia, abaixou a cabeça, desviou o olhar, não me encarou frontalmente como tinha feito até então. Sua expressão denunciava um incômodo com a possibilidade de ver e lembrar detalhes que, hoje, já se encontravam devidamente ocultados num relato de “superação da vida nas ruas”. O receio de abalar enquadramentos consolidados, que estabelecem os limites de um sistema de plausibilidade que dá sentido a sua vida atualmente, era evidente. Mas não negou a possibilidade do “passeio etnográfico”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Vila do Chaves é como alguns moradores se referem ao local onde Rafael reside, em referência ao seriado mexicano que fez sucesso no Brasil, cujo protagonista era um menino de rua, que morava em um barril, em um dos pátios da vila – cenário em que se desenvolvem os episódios. Rafael mora em um lote particular onde o proprietário construiu cerca de 50 kitnets, nos quais residem, em sua maioria, pessoas beneficiárias do “aluguel social”. Um benefício pecuniário de R\$500,00 recebido por pessoas desalojadas de suas moradias por risco geológico ou por “pessoas em situação” selecionadas pela política de assistência social.

<sup>68</sup> Até agosto de 2022, Rafael alegou compromissos constantes que o impediram de realizarmos o circuito. Decidi esperar o período eleitoral para propor uma data para o encontro.

Rafael despediu-se alegando estar atrasado para uma plenária do Conselho Municipal de Segurança Alimentar.

A despeito da resistência inicial em lembrar fatos passados, eu mantive contato com Rafael. Primeiramente, pedi algumas informações sobre sua atuação na Pastoral de Rua e sobre a dinâmica do Fórum da População de Rua, do qual participava. Com a proximidade do período eleitoral, e ciente do envolvimento político de Rafael, sugeri que retomássemos os contatos depois das eleições. Ele se dispôs a realizar o passeio etnográfico assim que nos reencontrarmos.

Rafael assumiu um papel chave como interlocutor na minha pesquisa. Sua trajetória demonstrou um outro lado da experiência da vida nas ruas. Um lado que relativiza a associação imediata entre vulnerabilidade socioeconômica e vida nas ruas. A vulnerabilidade pode ser de outra ordem: relações familiares e comunitárias precarizadas, por exemplo. Por outro lado, a construção de uma identidade como povo da rua, ancorada em um sistema de plausibilidade sustentado na militância política, reconfigura um campo de possibilidade em que a superação da vida nas ruas é atualizada a cada dia como motivador da existência cotidiana.

Esses foram os percursos metodológicos que fundamentaram essa pesquisa, permitindo acesso a experiências que levaram as pessoas a viverem na rua e a saírem da rua. Nos encontros em que ouvi as narrativas construídas pelos meus colaboradores que sugeriram linhas analíticas sobre o que é “entrar”, “(in)adaptar” e sair da rua. Experiências de rompimentos e descobertas, sofrimentos e alegrias, tédio, aventuras, medo, solidariedade, frio, fome, sede, vergonha, orgulho, se misturam ensejando ações táticas e especializações impertinentes. As pessoas de rua experimentam modos de vida marginais singulares, que vão se revelando em narrativas de adolescentes que conheci há quase vinte anos e de interlocutores que me receberam em suas casas e me mostraram um pouco do que é ser povo da rua.

#### 4. CASA ROSA: O EDUCADOR E AS MENINAS DE RUA

O objetivo deste capítulo é resgatar a experiência como educador e técnico social. Seja como um modo-de-fazer, que se faz vivo, atualizado e indelével no fazer etnográfico (nas formas dos encontros, na qualidade das observações, no aprimoramento das interpretações), seja como memória pontual, assinalada no tempo e no espaço, afastada do presente desta escrita, objetivada como evento e fato. Essa experiência é retomada e revestida de novo efeito etnográfico: ao olhar para o passado, muito se revela com potencial analítico, capaz de evidenciar modos de ser, viver e estar no mundo, que dizem de um grupo e de uma sociedade.

Primeiramente, eu destaco um grupo de adolescentes: mulheres jovens que compartilhavam a experiência de abrigar-se em um Centro de Passagem, que compunha uma noção mais ampla de viver como povo da rua. Diz, ainda, das relações dessas adolescentes com educadores, técnicos sociais e com os contextos institucionais que configuravam o que chamo de “mundo da rua ampliado”, cujo sentido desafia as formalizações inscritas em estatutos e planejamentos que inspiram políticas públicas voltadas às “pessoas em situação de rua”.

Por fim, mas não menos importante, será evidenciada a minha história enquanto trabalhador-educador, priorizando as dificuldades e descobertas do trabalho diário com essas adolescentes durante os três anos que trabalhei no Centro de Passagem Casa Rosa.

##### *4.1. Entrada em campo: corpos que se revelam*

Essa experiência começou num sábado de outono de 2002. Era uma noite clara, seca, não muito fria. Quando peguei o ônibus para ir até o bairro Vera Cruz, na região leste de Belo Horizonte, me preparei para um primeiro dia como trabalhador. Esperava uma atividade proletária, como outra qualquer, no modo de produção capitalista: que implicasse a venda da minha força de trabalho em troca de uma fração do valor total que ela geraria, sendo que essa fração, o salário, era a minha motivação. Afinal, logo eu completaria 25 anos, e estava desempregado, fazendo uns “bicos” como professor de violão de crianças entediadas de classe média, e estava prestes a terminar a graduação em Ciências Sociais.

Não fazia ideia do que seria essa atividade. O convite veio de um ex-colega de faculdade que trabalhava na mesma ONG responsável pelo Centro de Passagem. Lembro que ao escutar a proposta de emprego não hesitei, apenas perguntei pela hora e local em que

deveria me apresentar, ainda que o ex-colega tivesse tentado me explicar o que me esperava. Em um tom de alerta e preocupação, me disse que era para trabalhar com “meninas de rua”, mas como eu precisava do emprego, nada mais passava pela minha cabeça.

Quando desci do ônibus e atravessei a rua Belém em direção à rua Jaguará, imaginava encontrar um chefe, alguns colegas, e a “matéria-prima” – a qual acrescentaria trabalho. A chefe e os colegas estavam lá, mas a “matéria-prima” e o trabalho a ser realizado não eram tão evidentes. Minha função era de educador social, seja lá o que isso queria dizer. Perguntei por tarefas, procedimentos, métodos, obrigações, expectativas, ferramentas, enfim, sobre o que se esperava que envolvesse uma rotina e local de trabalho. Após várias tentativas de explicações, a chefe e os colegas me deixaram uma única certeza: eu deveria ficar com aquelas adolescentes das 19h às 7h, e sempre uma outra educadora me acompanharia nessa tarefa. Mas *o que fazer e como fazer* durante essas doze horas de plantão eu deveria descobrir e inventar.

Logo no primeiro dia comecei a entender o tom de preocupação do colega que me recomendou o trabalho. Atravessar da zona sul da cidade, onde eu morava, à zona leste, não era apenas transpor quatro ou cinco quilômetros que separava o bairro de moradia do local de trabalho, mas consistia em cruzar fronteiras sociais, ensejar estranhamentos, exacerbar alteridades, adentrar um mundo em que eu era o estranho, de quem os chefes e colegas esperavam uma atitude educadora (ou civilizadora) – diria um administrador colonial do início do século XX. Mas, as meninas de rua não estavam ali para serem educadas, domesticadas, civilizadas. Estavam para descansar, alimentar, tomar um banho, namorar, conversar, divertir, recuperar as forças para se lançar no “correr”, cobrar “vacilo” de “comédia” etc. A Casa Rosa não estava fora da rua, nem mesmo à margem, era só mais um ponto de referência no circuito do mundo da rua.

Os primeiros encontros nesse ambiente de confluência de mundos deram o tom da minha entrada em campo. Quando fui recebido pela chefe e pelo educador Edson, em frente àquela casa que não era rosa, havia mais três ou quatro adolescentes a uma distância suficiente para me observarem sem que eu pudesse ver para onde exatamente olhavam. Ora se posicionavam na entrada da casa, ora atravessavam a rua e continuavam me observando. Entre sorrisos misteriosos e encaradas fixas, teciam comentários umas com as outras, e os corpos diziam por si: braços cruzados sobre o ventre, ombros ligeiramente inclinados; as que

arriscaram me virar as costas sempre o fizeram torcendo o pescoço bruscamente para não me perder de vista.

Essa distância social (HALL, 1977) se manteve durante toda aquela primeira noite, até mesmo quando me incumbiram de acompanhar as meninas a um churrasco na vizinhança, a distância parecia rigidamente observada pelas adolescentes. Somente duas, Luanda e Fábيا, aparentemente mais ousadas, aceitaram ir ao churrasco sob as condições definidas pelo psicólogo do abrigo: desde que fossem acompanhadas pelo novo educador – ainda que eu não tenha ido sozinho com elas. O educador Edson e a gerente (a chefe) me acompanharam, menos para vigiar as meninas do que para me “guiarem” naquele contato inicial. O desconforto do distanciamento das adolescentes foi amenizado pelo falatório ansioso da gerente, que se apressava a tentar quebrar a tensão que existia no ambiente. Durante todo o percurso, Luanda e Fábيا se mantiveram, pelo menos, cinco metros à frente.

Finalmente, chegamos numa espécie de clareira. A churrasqueira em um canto anunciava o ponto de encontro. Um dez pessoas – além das duas meninas e de nós educadores, havia mais cinco ou seis moradores da pequena favela onde acontecia o churrasco – compartilhavam não mais do que dez metros quadrados. O constrangimento foi geral. Apesar das apresentações formais entre os educadores e os anfitriões, os olhares de soslaio, as conversas reservadas e quase murmuradas das abrigadas e moradores do local, denunciavam o incômodo. Não demorou muito para os anfitriões e convidadas se despedirem e anunciarem o fim da festa. No retorno para a casa, Luanda e Fábيا foram à frente, conservando-se na segurança de alguns metros de distância. Ao chegarem, subiram direto para os quartos sem nem mesmo olharem para trás.

Nesse mesmo primeiro dia havia uma terceira adolescente que me chamou à atenção: Rejane. Ela não estava na casa quando cheguei. A encontrei no churrasco – estava em uma poltrona (ou sofá) em um cômodo que se abria para a clareira onde assavam as carnes. Beijava lascivamente um rapaz e, quando o educador Edson me apresentou a ela, de pronto redarguiu: “esse branquelo que é o novo educador?”. No plantão seguinte, Rejane seria a “cicerone” da minha chagada à Casa Rosa.

O segundo plantão foi numa segunda-feira. Desta vez, caberia a mim decifrar os corpos que se projetavam significativamente, sem ajuda do intérprete (o Tio Edson). A “distância de segurança” (HALL, 1977)<sup>69</sup> continuava presente, mas estava prestes a começar a

<sup>69</sup> “Distância de segurança” é um termo utilizado por Hall (1977) em seu estudo sobre proxemia, sobre o qual farei uma explanação nas próximas páginas.

etapa decisiva do rito de entrada. Eu tentava estabelecer uma conversa amistosa com algumas jovens – perguntava nomes, de onde eram, onde ficavam na rua etc. – e também observava a forma como a outra educadora, Patrícia, agia. Ela tinha um cenho cerrado, olhos assustados, como se estivesse cansada ou insatisfeita, sua saia longa e camisa de mangas compridas, fechada até o pescoço, tudo em tons pastéis, entregava sua filiação religiosa. Tudo contrastava com os corpos quase desnudos das adolescentes. *Shorts* curtos, blusas justas – às vezes somente um *top* cobriam os seios. Rejane ainda possuía incisões no corpo: marcas aparentemente feitas, deliberadamente, com objetos cortantes e/ou em brasa; cicatrizes que se destacavam em sua tez escura perolada, nos braços e pernas torneados, a despeito dos gestos frenéticos e incontidos, que delimitavam um espaço entorno de si.

Por volta das 21h, Rejane começou a debater-se no portão da garagem da casa e se jogou no chão, desferindo golpes com a cabeça no chão de cimento rachado da garagem que fazíamos de escritório. Patrícia, a educadora, a cada grito desferido, dava mais um passo para trás. Entre as adolescentes que eu acabara de conhecer e ainda não sabia o nome, via, exultantes, Luanda e Fábila me exortando a fazer alguma coisa. Grossas gotas de sangue apareciam no chão – foi quando vi que Rejane se mordida. Rasgava a pele fina do dorso das mãos com os dentes caninos que lhes restavam na boca e continuava a jogar a cabeça contra o chão.

Eu tremia, mas fingia uma tranquilidade burocrática de salva-vidas. Os gritos se misturavam, e a outra educadora estava atônita. Joguei-me no chão, passei os braços em torno de Rejane, de modo a impedir que se mordesse e batesse a cabeça no cimento. Agora, ela tentava cravar os caninos nos meus braços. Eu fazia força, ela também – uma menina de 14 anos, pouco mais de um metro e meio de altura! Como era forte!

Não sei quanto tempo se passou. Pareceu-me uma eternidade. Rejane foi se cansando, desistiu de lutar, e sem uma palavra, a soltei. Ela se levantou, perguntou para a educadora se iam servir o jantar e subiu. As outras companheiras que assistiram a cena disseram que também estavam com fome e seguiram para seus quartos no andar de cima. Durante o resto da noite, Patrícia disse pouco sobre o ocorrido, se limitando ao comentário de que as abrigadas “queriam aparecer”, me testar. Pareceu-me que a violência e agressividade da situação não eram eventos esporádicos e extraordinários, mas estavam dentro de uma lógica de estruturação das relações, particularmente, da recepção a educadores novatos. Por volta das

6h, descrevi a cena no relatório de plantão, sem muitos detalhes para não expor meu espanto e porque já estava bastante cansado, e fui para casa.

No plantão seguinte, as distâncias já não eram tão regulares. Lembro que Fábria sentou-se ao meu lado e perguntou minha idade, e nisso outras meninas foram se juntando a nós, curiosas. Houve momentos de descontração, e eu escutava as conversas como quem tinha licença para estar ali – visivelmente meu status tinha mudado. Fui até chamado de “educador” por uma jovem que me veio pedir algum produto de higiene pessoal. Não foram palavras e apresentações que me fizeram ser visto como um educador, mas a adesão e aceitação dos termos definidos pelo envolvimento corporal na condição de educador. Educador age, não basta falar – e minha atitude revelou essa habilidade.

O encontro com Rejane me indicava que a linguagem fundamental que transcrevia as singularidades do modo de vida da Casa Rosa passava muito mais pelo corpo, pelos gestos, pelas fachadas (GOFFMAN, 2011) e pelo controle dos espaços (proxemia<sup>70</sup>), do que pelas palavras e relatos. Não que a linguagem não-verbal substituísse a verbal, mas ficava evidente, como dizia Le Breton (2012, p. 48), que “os movimentos do corpo marcam a inclusão da ambiguidade no campo da comunicação”. Sendo assim, compreender o modo de vida nas ruas exigia mais do que uma escuta refinada e atenta, mas uma observação minuciosa das relações face a face no Centro de Passagem.

Desde os trabalhos de Marcel Mauss (2003), a antropologia tem se dedicado ao estudo do corpo como meio e fim da construção e expressão de sentidos. A adolescência, seria uma fase da vida, segundo o autor francês, marcada pela aquisição e consolidação das técnicas do corpo que acompanharão todo o desenvolvimento da vida adulta. Técnicas do corpo são modos compartilhados de “servir-se do corpo” (MAUSS, 2003, p. 401), como faziam as meninas da Casa Rosa. Essa socialização da experiência corporal é uma constante da condição humana, sendo que na infância e na adolescência a memória corporal é marcada por momentos categóricos. Os feitos e gestos da criança e do adolescente estão envoltos em padrões culturais experienciados no mundo familiar e, no caso em tela, no mundo da rua, cuja consequência é a domesticação da sensibilidade, da gestualidade e da percepção, é delineando

---

<sup>70</sup> O antropólogo Edward T. Hall, em seu livro “A dimensão oculta”, originalmente publicado em 1966, usou o termo “proxemia” para nomear ao estudo do uso que homens e mulheres fazem do espaço como elaboração especializada da cultura. A percepção e a apropriação do espaço estariam relacionadas com convenções culturais diversas e, portanto, os diferentes povos e etnias teriam diferentes percepções e formas de apropriação do espaço social.

um estilo da relação com o mundo – tal aprendizado é construído de identificações feitas na relação com entorno imediato. Nesse sentido que Le Breton (2012, p. 7) afirmou que

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o *vetor semântico* pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressões dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, *produção da aparência*, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, *relação com a dor, com o sofrimento*, etc.

O corpo é um “vetor semântico” que não apenas conduz, expressa e reflete representações coletivas coercitivas, traços culturais delimitados e isoláveis – não é expressão de determinações estruturais profundas, ao molde da linguagem em Saussure, mas é vetor semântico que inventa cultura, que desloca sentidos, que desafia convenções. O corpo, a que me refiro, é uma complexidade simbólica que atravessa campos semânticos metaforizando domínios sociais e culturais. É, enfim, por um lado, o “lugar e o tempo no qual o mundo se torna homem, imerso na singularidade de sua história pessoal, numa espécie de húmus social e cultural de onde retira a simbólica da relação com os outros e com o mundo” (LE BRETON, 2012, p. 34). Por outro, é o lugar e tempo da invenção que revira esse húmus renovando a fertilidade de sentidos, realizando o que Wagner (2017a) chamou de “simbolização diferenciante”.

O encontro com as meninas de rua da Casa Rosa revelou uma complexa construção da expressão corporal que ganha sentido no contexto da experiência de vida nas ruas, pois o corpo é a única propriedade privada que as pessoas que vivem na rua possuem. Por essa razão ele é tão importante na descrição que fiz da minha entrada em campo na Casa Rosa, como fica evidente em certos momentos em que as linguagens dos corpos me disseram muito mais que palavras. Nesse sentido, pude perceber que

No interior de uma mesma comunidade social, todas as manifestações corporais do ator são virtualmente significantes aos olhos dos parceiros. Elas só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de dados da simbologia própria do grupo social. Não há nada de natural no gesto ou na sensação (LE BRETON, 2012, p. 9).

Dos olhares de soslaio, a uma distância segurança – a distância de fuga de Hall (1977) –, o clamor do grupo de adolescentes por uma intervenção física diante da performance de Rejane, em princípio, era significativo tanto para o grupo quanto para os educadores mais argutos. Por isso, Tio Edson (como depois descobri que era chamado assim pelas adolescentes) foi o intérprete, não só naquele primeiro dia do churrasco, mas em vários outros momentos que me percebeu aturdido.

A entrada na Casa Rosa como educador pressupunha passar pelo teste do limite das emoções que se manifestam ao rompermos as barreiras de uma proxemia que se relaciona com o *habitus* e que distingue diferentes grupos sociais nas sociedades complexas. Hall (1977) chamou de *espaço informal* a experiência espacial significativa no encontro entre os atores. Goffman (2011), eu arrisco dizer, identificaria o espaço informal de Hall como a distância interativa em que entram em cena as performances do eu (ou fachadas). Hall (1977) descreveu, esquematicamente, quatro distâncias proxêmicas do espaço informal: distâncias (i) íntima, (ii) pessoal, (iii) social e (iv) pública. Destaco as *distâncias social e íntima*, porque foi esta transição que marcou a minha entrada na Casa Rosa e minha aceitação, por parte da comunidade dali, como educador social. Segundo Hall (1977, p. 108), quando as pessoas se encontram na distância social afastada (entre 2,10m e 3,50m) as relações têm um caráter mais formal, os detalhes dos rostos não são muito claros, mas a textura e tons da pele, do cabelo, e as roupas são nitidamente percebidos; uma característica da distância social afastada é ser empregada “para isolar ou proteger as pessoas umas das outras” (HALL, 1977, p. 113). Por outro lado,

À distância íntima, a presença da outra pessoa é inconfundível e pode, às vezes, ser esmagadora, devido ao grande aumento de insumos sensoriais. A vista (muitas vezes distorcida), o olfato, o calor do corpo da outra pessoa, o som, o cheiro e a sensação da respiração, tudo se combina para assinalar um inconfundível envolvimento com o outro corpo (*Idem*, p. 108).

A distância íntima do meu abraço apoteótico em Rejane significou subsumir todos os sentidos a um único: o tato. “O sentido tátil engloba o corpo em sua inteireza, espessura e superfície, ele emana da totalidade da pele contrariamente aos outros sentidos mais estreitamente localizados” (LE BRETON, 2016, p. 2003). O tato é o sentido da proximidade, e é por ele se descobre o mundo processualmente, parte por parte, detalhe por detalhe. Por outro lado, o ator se fragiliza ao estar com todos os outros sentidos embotados. Nada se vê, ouve, sente cheiro ou gosto que não seja do objeto ou do corpo que se está em contato, mediado pelo mais extenso dos órgãos: a pele.

A pele traduz uma diferença individual, mas demarca igualmente um gênero sexual, uma condição social, uma idade, uma qualidade de presença, e engaja uma eventual pertença a uma ‘raça’ – segundo a cor e o público em questão. Ela é, principalmente, um limite do sentido e do desejo, que religa e separa, que organiza a relação com o mundo, sendo a instância de regulação um filtro ao mesmo tempo físico e somático. A pele é saturada de inconsciente e de cultura, ela desvela o psiquismo do sujeito, mas também a parte que ele assume no interior do vínculo social, a história que o rege. O público e o privado juntam-se

nela, e a pele é o ponto de contato com o mundo e com os outros – ela é sempre uma matéria de sentido (LE BRETON, 2016, p. 207).

Passar da distância social à distância íntima significou encharcar-me (n)os sentidos: sentir as proeminências das cicatrizes; o suor e o sangue que escorriam sem respeitar os limites dos corpos que se comprimiam; sentir o cheiro do suor misturado ao *thinner* sufocando minhas narinas; ouvir os gritos e sussurros ao pé do ouvido; sentir o coração acelerado sem saber se era o meu ritmo ou o ritmo de Rejane. Tudo isso colocava em jogo sentimentos bastante evocados quando se trata do povo da rua: o nojo, o asco. Sentimentos que aquelas meninas talvez quisessem ver se manifestar em mim. Ao não verem os indícios esperados, reconsideraram minha condição.

Esse tipo de “teste” vi acontecer, durante o período que trabalhei lá, com outras pessoas na Casa Rosa que iniciaram o trabalho no abrigo. Não acontecia apenas para “enquadrar” educadores, mas também estava presente na dinâmica interna do grupo de adolescentes. As iniciativas e ações mais audaciosas, como afrontar regras e ameaçar com violência, geralmente eram executadas pelas lideranças da rua ou a mando das lideranças. Fazia parte da construção de fidelidades e hierarquias a execução de tarefas arriscadas, entre as quais desafiar regras e educadores. A linguagem dos corpos se manifestava em vários outros momentos.

Volto a citar Rejane pela importância que sua história de vida assumiu na compreensão do modo de vida das adolescentes da rua. A mãe de Rejane e outras duas irmãs também passaram pela experiência de vida nas ruas. Muito do que vi, ouvi e observei em Rejane foi aprendido através da identificação com sua mãe, que vivia como catadora de reciclados nas ruas de Belo Horizonte. Não me esqueço o dia que me relatou a extração dos seus próprios dentes: ela tinha orgulho da sua coragem e gargalhava ao contar sobre o susto que passava nas pessoas que se aproximavam dela. Tudo parecia fazer parte de ações táticas que respondia à necessidade de estabelecer limites físicos para um corpo “incircunscrito” (FRANGELLA, 2004).

Ser *incircunscrito* é uma característica de corpos e indivíduos que estão fora do círculo protetivo dos direitos civis e de cidadania. “Usualmente, são os corpos dos dominados— crianças, mulheres, negros, pobres ou supostos criminosos –, abertos a intervenções punitivas e sobre os quais não são projetados direitos individuais” (FRANGELLA, 2004, p. 281). Frangella (2004) resgatou a ideia de Caldeira (2000) para

entender a peculiaridade da condição do povo da rua: a história da implementação dos direitos de cidadania se identifica pelo progressivo controle da violência e circunscrição protetora do corpo, como fica evidente no modelo de *processo civilizatório* descrito por Norbert Elias. No Brasil, segundo Caldeira (2000, p. 374),

as associações de disciplina, direitos individuais e enclausuramento nunca aconteceram. Os direitos individuais não são legitimados nem protegidos, e o corpo não é respeitado em sua individualidade e privacidade. Corpos e direitos civis são sempre conectados, tanto em países como o Brasil como naqueles em que os corpos são circunscritos e os direitos civis, respeitados. Na sociedade brasileira, o que domina é a noção inscircunscrita do corpo e do indivíduo.

A condição de rua seria a exposição máxima do corpo. O corpo moldado na experiência da rua, como o de Rejane, assim como as atitudes de controle das distâncias informais promovidas pelas adolescentes com quem convive, revelam um repertório de ações táticas diante das condições estratégicas a que são submetidas nas relações diárias. Da mesma forma que “louco de rua” descrito por Frangella (2004):

No caso dos que estão em um grau máximo de isolamento social, esse comportamento é a manifestação de seu mundo particular. Entre os “loucos de rua”, por exemplo, há as pessoas portadoras de sofrimentos mentais avessas a diálogos e sociabilidades, cuja imobilidade e circunscrição de trajetos solitários no meio da multidão enunciam o lugar próprio que encontraram no espaço urbano. Refiro-me aos homens e mulheres que, entre suas explosões aparentemente psicóticas, delírios e alucinações andam pela cidade continuamente, bem sujos, com as roupas rasgadas e apodrecidas, em meio ao ritmo frenético dos transeuntes em calçadas e calçadões, como que imersos em outro mundo, um lugar privado construído a partir das fronteiras corporais da sujeira, do corpo abjeto que assusta e afasta” (FRANGELLA, 2004, p. 255).

Desta forma, proponho compreender a dialética do corpo e do espaço que define os contornos em que as ações estratégicas e táticas vão se delineando e dando forma à recepção aos neófitos no mundo da rua ampliado – mundo ao qual eu passava a fazer parte depois do encontro dos primeiros dias na Casa Rosa. Dos olhares de soslaio e do indiscreto enfrentamento de Luanda e Fábria no churrasco de sábado à noite, ao abraço apoteótico em Rejane, tudo pode ser descrito como um embate de ações: o neófito, como possível agente estratégico, e, portanto, expressão dos discursos do centro; e a aparente rispidez das ações táticas dos fracos, marca de toda recepção nos primeiros dias de trabalho na Casa Rosa.

Um embate de ações que é entendido nesse contexto de pesquisa como o contraste de mundos – o estranhamento como o desconforto que revela peculiaridades dos modos de vida em encontro. Os dentes arrancados para provocar terror, as cicatrizes na pele preta, os gestos incontinentes que pareciam reger o espaço, assim como um maestro rege uma orquestra, sinalizavam o modo como aquelas adolescentes se faziam como povo da rua.

#### **4.2. Jovens mulheres nas ruas**

Foram quase três anos trabalhando na Casa Rosa. Neste período, presenciei muitas histórias: conheci famílias, vi adolescentes virarem mães, meninas se encantarem e desencantarem com a rua, amores nascerem e morrerem, projetos de vida serem construídos e destruídos, vidas serem perdidas, além de acompanhar a angústia de muitas adolescentes virarem mulheres adultas.

A memória não é tão clara depois de quase vinte anos – a marca na cera vai se esvaindo e o esquecimento ganha a batalha do tempo. Como trazer essas histórias de volta? Quais delas devem ser contadas? Impossível lembrar tudo, e mais impossível ainda seria reunir todas neste relato. Foi diante dessas dúvidas que me apareceu em mãos a autobiografia de Esmeralda do Carmo Ortiz, publicada em 2001. Esmeralda conta sua trajetória como “menina de rua” na cidade de São Paulo, do final dos anos 1980 até o fim dos anos 1990. Vai apresentando não apenas uma descrição cronológica, mas um conjunto de fatos significativos que expressam sua construção da experiência de vida nas ruas. Lendo a história de Esmeralda, percebi que as relações significativas que descrevia também estavam presentes nas experiências *com* as meninas da Casa Rosa, e, fundamentalmente, na experiência *das* meninas da Casa Rosa.

O texto de Esmeralda foi, portanto, adotado como suporte para a organização dos relatos dos tempos de Casa Rosa. Um recurso metodológico que me permitiu fazer uma etnografia da memória. A partir deste recurso organizei categorias que estruturam a análise e acionam reflexões presentes na literatura especializada e nas discussões frequentes que estruturam representações sociais sobre o povo da rua, destacadamente, sobre a vida de adolescentes nas ruas. Desta forma, pude compreender momentos, fatos, eventos e relatos que configuram o que chamo de momentos de alteração (LUCKMANN; BERGER, 1985) da trajetória de vida destas pessoas: a entrada na rua, a (in)adaptação e a saída da rua. Estes momentos não são estanques, definitivos e marcados – há idas e vindas, há entradas que nunca se completam, saídas que se frustram. Estes tempos são, nesse sentido, um recurso heurístico e narrativo que estruturam a narrativa etnográfica da memória.

##### *4.2.1. Encantamento da rua: liberdade, fuga, fantasia*

Andando pelas ruas das grandes cidades vemos pessoas vivendo na rua e nos perguntamos: como essas pessoas chegaram aonde estão? Por que elas vivem nas ruas? O que as levaram para rua? Logo pensamos na pobreza extrema, no abuso de álcool e outras drogas,

no sofrimento mental, enfim, em situações negativas que as lançaram nas ruas – como se ir para a rua fosse sempre a última opção entre várias outras. Contudo, ela pode surgir no horizonte daqueles que a experimentam como um momento de liberdade, lazer, comunhão – ou mesmo como uma alternativa viável diante das relações de família e vizinhança marcadas por violência, abandono, pobreza extrema e preconceito.

Entre as adolescentes, não raro, vi e ouvi uma versão encantada do mundo da rua. Esmeralda fala disso claramente na autobiografia:

Achava legal quando passava na Praça da Sé e via os meninos brincando no chafariz. Eu criava uma fantasia. Achava que eles eram felizes, ainda mais naquele movimento, aquele centro da cidade todo agitado, um monte de gente pra cima e pra baixo, tudo rodeado de lojas de doces. Aquilo pra mim parecia um mundo encantado. E o chafariz me atraía.

Era tudo muito livre, não tinha ninguém no pé delas, e aquele monte de lojas me chamava muito a atenção. Minha cabeça viajava, achava que ali era uma ilha deserta, que, se eu fosse pra lá, ia me livrar de tudo. Eu imaginava fugir de casa” (ORTIZ, 2001, p. 20).

Recordo-me de uma menina de corpo franzino, cabelos crespos divididos ao meio que se estendiam sobre as orelhas, sem cobri-las. Acabara de completar 12 anos e foi encaminhada pelo Juizado da Infância e Adolescência. Não lembro por qual motivo, mas sei que não estava “nas ruas” antes de chegar ao centro de passagem – vou chamá-la de Priscila.

Nos primeiros dias na Casa Rosa, ela não tirava o sorriso do rosto. Se envolvia em todas as atividades propostas pelos educadores: fazer artesanato, ir à escola de circo, brincar de amarelinha e jogos de tabuleiro etc. Ficava sempre perto de educadores, e com o tempo foi se envolvendo com as outras adolescentes, sendo que para se fazer aceita, submetia-se à autoridade das “mães de rua” e realizava “provas de fidelidade”: esconder drogas, levar recados e ameaçar em nome das “mães”, desafiar regras dos administradores e educadores da casa, entre outras pequenas tarefas.

Realizava tanto as atividades educativas quanto as “subversivas” como se fossem uma grande brincadeira. Se divertia a ponto de passar horas me relatando tudo que fizera durante o dia, como quem conta o seu dia na escola ou entre amigos de bairro. Esse comportamento foi gerando um desconforto geral na casa, uma vez que o deslumbramento com tudo e com todos sugeria uma inocência pueril arriscada. Os educadores se preocupavam com a assimilação rápida e encantada que fazia do mundo da rua, na mesma medida em que se envolvia nas atividades que julgávamos educativas. A inocência a fazia vulnerável à manipulação pelas

adolescentes e à infração de regras dos grupos de meninos e meninas de rua, e todos sabíamos que a punição a tais infrações poderia ser dura e violenta.

O que ficava claro a cada dia é que Priscila ia cada vez mais adotando comportamento e práticas do povo da rua. A rua e sua dinâmica a encantavam, e o centro de passagem lhe surgiu como uma oportunidade de “brincar” naquele mundo que ela admirava. Depois de poucos meses, consegui transferi-la para outro abrigo<sup>71</sup>, onde as regras eram mais rígidas e o convívio com a rua era cerceado. Priscila fugiu várias vezes desse novo local, permanecendo dia e noite na rua ou em cenas de uso e tráfico de drogas. Depois de um longo tempo, a reencontrei nesse mesmo abrigo mais rígido, porém ela já não tinha dois dedos da mão esquerda: haviam sido cortados por traficantes, como punição por algo que eu não quis saber.

Priscila não foi a única que conheci que teve um deslumbramento com a “vida na rua”. Para muitas das adolescentes e dos adultos que conheci como educador social e técnico social do SEAS, as relações com a rua eram ambíguas. Se, por um lado, apareciam idealizadas como espaço da liberdade, da brincadeira, da diversão e, portanto, seduziam; por outro, se revelavam como *locus* da incircunscção (FRANGELLA, 2004), onde as fragilidades eram expostas à socialidade violenta.

#### 4.2.2. *Desencantamento do lar: precariedade, violência, medo, preconceito*

A ambiguidade da rua encontra seu correlativo na ambiguidade da casa, do lar, onde esperamos encontrar segurança, conforto e acolhimento. A casa pode ser pensada como espaço da segurança ontológica e social: como categoria social que fornece o paradigma que organiza um modo ver, pensar e explicar a mundo social (DaMATTA, 1986). Mas também pode ser o enclave oculto de violência, de autoritarismo e da vulnerabilidade ontológica.

Assim relata Esmeralda:

Fico lembrando da minha mãe, do barraco. Um quarto tinha uma cama de casal, onde todos dormiam, uma mesa vermelha e velha e quadrada, um guarda-roupa velho caindo aos pedaços. Eram dois quartos, mas dormiam num só. Eu gostava de dormir com minha mãe porque tinha medo de assombração, e meus irmão também. Então todos dormiam amontoados. [...] Na cozinha tinha umas panelas que eram pretas por causa do fogão a lenha, um fogão improvisado e típico da família, pois quase todos usavam esses fogões porque não tinham condições de comprar um a gás. Esse fogão era feito de uma lata grande de óleo. Mas chique era pegar um fogão velho na rua, tirar a tampa de cima e os queimadores e deixar só a carcaça. Depois a gente abria o forno, deixava a tampa aberta e colocava a lenha e botava fogo. Ruim era depois a casa ficava toda preta e fedendo fumaça. Às vezes nem dava vontade de

<sup>71</sup> O abrigo chamava-se Casa das Meninas, era mantido pela Igreja Católica e possuía rígidas regras para aceitação e permanência na casa.

ficar em casa por causa da fumaça, mas que a comida saía boa, saía (ORTIZ, 2001, p. 20).

Mais à frente completa:

Eu tinha medo da minha casa, tinha medo de ficar sozinha lá, por isso às vezes eu saía de casa. [...] Eu achava que minha casa era amaldiçoada, ou a minha família era, alguma coisa desse tipo eu sentia. Por isso eu não ficava nem um minuto sozinha. Saía todo mundo, eu saía atrás. Minha mãe ia pro bar, eu ia andar, brincar com minhas coleguinhas” (*Idem*, p. 22).

Sobre essa ambiguidade descrita por Ortiz, presenciei várias situações no tempo em que trabalhei na Casa Rosa. Depois de sete meses no cargo de Educador Social fui promovido a Técnico Social, e dentre as novas funções estava *realizar visitas aos familiares das adolescentes abrigadas*, quando possível. Em algumas visitas pude presenciar situações de precariedade extrema nas condições de moradia. Certa vez fui incumbido pelo juiz da Vara da Infância e Juventude a fazer um relatório sobre uma adolescente que intermitentemente ficava na Casa Rosa – alternava estadias no abrigo com períodos nas ruas de Belo Horizonte. Para saber da situação socioeconômica da família e encontrar subsídios para o relatório, fiz uma visita ao local de residência da família, que ficava em Santa Luzia<sup>72</sup>, numa região conhecida como Palmital.

Ao chegar na região, tive dificuldades de localizar o bairro. Eram ruas sinuosas, com numeração desordenada, não havia quarteirões identificáveis – aspecto típico de ocupações de regiões periféricas das grandes cidades. Resolvi pedir informações em um posto da Polícia Militar, e quando disse o endereço que procurava, um policial prontamente me disse que era um local perigoso e que desaconselhava a visita. Após apresentar o documento assinado pelo juiz determinando o relatório sociofamiliar, o policial decidiu me acompanhar ao local.

A viatura seguiu na frente do carro que eu dirigia, e entramos em lugares de difícil acesso: faltava asfalto, grandes voçorocas consumiam o que restava de calçamento, até que paramos perto de um campo de futebol que ficava ao pé de um morro íngreme. Os dois policiais desceram da viatura com armas em punho e pediram que eu aguardasse autorização para descer do carro. Avançaram alguns metros por ruelas e voltaram sinalizando que eu já podia sair do veículo. Um dos policiais me seguiu até quase a entrada da casa, que ficava cerca de 40 metros atrás de um campo de futebol de terra batida. Pedi que não chegasse na porta da casa comigo, pois poderia constranger a família.

---

<sup>72</sup> Santa Luzia é um município da Região Metropolitana de Belo Horizonte com cerca de 220.000 habitantes.

Não havia piso na área externa da casa, a porta era de madeira já apodrecida nas extremidades, não havia soleira, nem mesmo piso na área interna. Passavam poucos minutos das 15h, a casa era escura e tinha apenas um único cômodo: à esquerda, vi algumas painéis escurecidas pelo fogão à lenha, em que preparavam comida; à direita, no que parecia ser um quarto, trapos de espuma suja e dois colchões se amontoavam. O teto era de telhas de amianto, sem forro. As paredes de tijolo com partes de adobe.

A senhora que respondeu quando perguntei pela mãe da adolescente me ofereceu um banco roto de madeira, e o calor se pronunciava no suor que começava a escorrer no meu rosto. Fiz algumas perguntas sobre a ocupação, as fontes de renda, a frequências dos filhos (eram quatro, e a adolescente da Casa Rosa, a mais velha, tinha 13 anos) na escola e sobre atendimento de saúde. A mãe me relatou, chorosa, uma situação de extrema vulnerabilidade econômica e simbólica, ressaltando que dependia de ajuda de vizinhos e fazia alguns bicos com reciclado. Na maioria das vezes que saía de casa tinha que levar os filhos porque a casa poderia ser invadida e a crianças violentadas.

Não demorei a sair, e o cheiro de esgoto e urina causavam náusea. Quando caminhava para o carro, fui novamente acompanhado pelo policial, que me aguardou do lado de fora da casa. Nesse percurso, o silêncio constrangedor só foi interrompido quando o soldado me chamou a atenção para os barracos abandonados que havia no morro que margeava o campo de futebol: *“Está vendo essas casas sem porta e janela? São esconderijos de bandidos. Eles expulsam os moradores e ocupam as casas, depois as abandonam”*. E completou: *“Aqui não é zona sul de Belo Horizonte, não tem carro para lavar ou vigiar, não tem nem onde pedir esmola. Isso aqui é o inferno!”*.

A casa como lugar da segurança ontológica, onde estamos protegidos do sol, da chuva e dos ventos, enquanto refúgio do corpo após jornadas longas e exaustivas de trabalho, que pode parecer tão obvio, natural e disponível a todos, nem sempre está presente na vida de muitas pessoas. A adolescente, de quem não lembro o nome, que dividia aquelas condições precárias com a mãe e irmãos, encontrava nas ruas da região central de Belo Horizonte, na solidariedade difusa e nos equipamentos públicos da rede socioassistencial, mais segurança e satisfação das suas necessidades de alimentação e lazer. É a cidade que exala, na forma de sobra, desperdício e lixo, a desigualdade entre centro e periferia.

O relatório foi entregue ao juiz, mas não sei qual foi o efeito prático da diligência. No entanto, a adolescente continuou suas idas e vindas entre a rua e os equipamentos públicos,

pelo menos no período que trabalhei no Centro de Passagem Casa Rosa. A casa, no entanto, não é apenas uma estrutura física no espaço (com paredes, teto, cozinha, quartos e salas), mas uma categoria social que organiza um “modo de ver, explicar e falar do mundo” (DAMATTA, 1986, p. 25).

Roberto DaMatta (1986; 1997) oferece uma leitura desta categoria social como um universo que vai além do local de proteção contra a chuva e o vento, como mero lugar onde retiramo-nos para, entre outras coisas, dormir e recuperar o corpo para nos jogarmos no mundo da rua no dia seguinte. A casa é um fato social totalizante, ou seja, quando falamos de “casa” estamos nos referindo a um espaço moral. “Uma vida social permeada de valores e de realidade múltiplas [...] uma esfera onde nós realizamos basicamente como seres humanos que têm um corpo físico, e também uma dimensão moral e social” (DAMATTA, 1986, p. 25).

Em casa somos membros de um grupo, com limites mais ou menos fechados e delimitados. Somos uma família: uma reunião de pessoas que, geralmente, possuem a mesma substância, o mesmo sangue. E, fundamentalmente, que compartilham uma tradição familiar: valores, símbolos coletivos que singularizam o grupo familiar. Essa tradição define um sentido de “honra” e de “vergonha” enquanto valores constituintes de uma coletividade bem delimitada, como uma “pessoa moral” (DAMATTA, 1986), que age como unidade e corporativamente.

A casa, portanto, é onde se imprime uma identidade que nos diferencia e singulariza. Contrasta, nesse sentido, das moradias coletivas como prisões, dormitórios, alojamentos, abrigos e hotéis. A casa, enquanto espaço moral, exprime uma complexidade simbólica em que prevalece amor, ordem e harmonia – e a confusão, desordem, competição e desarmonia devem ser banidos do lar, segundo o ideário burguês. A Casa Rosa, como foi-me apresentada à experiência, se encontra entre a casa e rua, no sentido de DaMatta atribui aos termos.

Por fim, segundo DaMatta, a casa, na sociedade brasileira, ordena um mundo à parte.

Universo onde o tempo não é histórico, mas cíclico, tempo que vive de durações que não se mede por relógios, mas por retratos amarelados e corroídos pelas traças, como naquela poesia de Drummond. Um tempo que é medido pela morte dos mais velhos e pelo batizado dos mais novos. Um tempo cuja duração e experiência pode ser revertida pela doce saudade dos dias em que a família estava reunida em torno de alguma figura importante para a sua unidade e sobrevivência enquanto grupo uno e integrado (DAMATTA, 1986, p. 28).

A casa é, enquanto “símbolo convencionalizado” (WAGNER, 2017a), o local da ordem e do controle, sendo que esse controle significa, na sociedade brasileira, uma

hierarquia de idade e sexo, onde o patriarcado é soberano. Em seu clássico *Carnavais, Malandros e Heróis*, DaMatta nos apresenta o personagem de romance de Jorge Amado que se sente o legítimo brasileiro ao surrar sua amante que o traiu, numa nítida revelação da contradição sobre a qual se idealiza a harmonia da casa. A surra é expressão de uma hierarquia doméstica, em que o homem é senhor de tudo e de todos, dos filhos e mulheres. No mundo ordenado da casa, os homens submetem as mulheres e os pais dizem aos filhos e filhas os modos de comportar-se e de ser. Se mantida e respeitada a hierarquia, a casa é lugar da segurança e da confiança e, a violência, nesse caso, se legitima pela manutenção da ordem.

O lugar, no entanto, em que deveria prevalecer uma relação de confiança, pode ser fonte de insegurança e local onde a fragilidade fica mais evidente, justamente porque fechado aos olhos das ruas. Assim descreve Esmeralda Ortiz a sua casa:

Em casa minha mãe me batia. Batia muito. Quando estava bêbada e quando estava sóbria. O álcool fazia ela ter problema de nervos. Eu me lembro que quando ela estava sã ela ficava tremendo. Era muito louco. Ela esperava eu dormir e batia em nos com um pedaço de pau, tacava objetos. Às vezes ela me cutucava com bituca de cigarro, e, como lá não tinha fogão a gás e a gente cozinhava no fogão a lenha, tinha bastante pau na casa. Então minha mãe esperava a gente dormir e dava a paulada. [...] Eu sentia presa num mundo desconhecido onde toda a minha família sofria, inclusive eu. Isso me dava uma raiva muito grande e muitas vezes eu tinha vontade de tomar veneno, de me matar. [...] Eu acho que minha mãe tinha problemas mentais. [...] De vez em quando ela me tratava melhor, falava que me amava. Ela gostava de mim. Se me maltratava muito era por causa do álcool. O álcool tirava o afeto dela por mim, então vinham os maus-tratos, e ela dizia que não gostava de mim, que queria ter me abortado antes de eu nascer. O álcool tirava o afeto dela, e eu, devido a essas circunstâncias, perdi o afeto por ela também. Mas, como ela era mãe, acho que tinha mais afeto do que eu. Meu amor por ela foi acabando. Se ela falava que gostava de mim, acho que eu ignorava. Na verdade, não me lembro” (ORTIZ, 2001, p. 24).

Ortiz (2001) expõe a ordem doméstica, ou a tentativa de fazê-la prevalecer, sob a batuta da violência direcionada diretamente ao corpo insolente. Violência que tenta ordenar o espaço doméstico sob rígida hierarquia, por outro lado, desencadeia conflitos que motivam a opção pela rua, como veremos no caso de Tatiana, a seguir.

Tatiana foi uma adolescente que conheci na Casa Rosa, e que frequentou o abrigo antes da minha temporada lá. Em 2002 ela tinha pouco mais de 15 anos, e poucas vezes a vi sorrir ou ter um comportamento aparentemente desinteressado ou lúdico nas atividades da casa. Enquanto fui educador social, busquei manter uma distância de segurança; assim, nos evitávamos – eu sentia medo dela. Tinha a impressão de que Tatiana sempre estava tramando algo, que seus movimentos e falas eram meticulosamente arquitetados com objetivos bem precisos. Seu corpo me parecia, com frequência, tenso; seu caminhar era seco, duro e firme; o olhar severo, rígido e atento.

As adolescentes também tinham um respeito amedrontado por Tatiana. Ela mantinha algumas subordinadas sob rígida disciplina. Suas ações eram, não raro, dissimuladas e sem rastros palpáveis, só percebidas entre os pares – sejam as adolescentes, sejam os educadores. Ela escolhia a dedo as parceiras sexuais – geralmente novatas, sem experiência homossexual, como relatavam os educadores e adolescentes da casa; o não assentimento da parceira não era impeditivo, uma vez que Tatiana forçava a relação.

Essas relações violentas raramente chegavam aos conhecimentos de educadores. Certa vez, uma menina forçada por Tatiana não pôde esconder o pavor, a despeito das represálias que poderia sofrer se eu ficasse sabendo de algo. Cheguei na casa pouco antes das 19h, a menina, logo que entrei não parava de me seguir. Tinha uma voz trêmula, seu corpo todo tremia, na verdade. Percebi que Fábيا e Tatiana nos seguiam, mas de longe.

Depois de algumas horas de trabalho, percebi que algo precisava ser feito. Chamei as três adolescentes e inquiri sobre a situação: a menina, assustada, não quis falar; Fábيا e Tatiana desconversaram, então pedi que saíssem da sala. Fechei a porta e deixei a novata sentada à minha frente, e fiquei calado por alguns minutos até que perguntei se ela estava com medo, e logo me disse que Tatiana a obrigou a despir-se e que a havia tocado, e por isso queria ir embora. Eu não tinha muito o que fazer, e sabia que assim que saísse daquela sala a situação na casa seria imprevisível.

Conduzi a menina até um dos quartos e a pedi que ficasse quieta. Postei-me à frente da porta e esperei o pior. Tatiana estava nervosa, mas mantendo a fachada de “mãe da rua”, não disse uma palavra. No entanto, Fábيا agiu. Foram horas contendo as adolescentes que queriam invadir o quarto para agredir a novata. Fábيا lançava objetos nas paredes próximas a mim. Sabia que não podia sair da frente daquela porta – e não saí.

Quando as estantes já estavam no chão, os pratos e copos espalhados pela sala, e as adolescentes cansadas e zombando do pavor da novata, sugeri uma solução: Fábيا e suas colegas de “fúria” limpariam toda a bagunça e eu escoltaria a menina novata até o ponto de ônibus mais próximo para que fosse embora. Assim foi feito, mesmo sabendo a irregularidade que estava cometendo: a novata viera com um encaminhamento do Juizado da Infância e Adolescência, eu não poderia “expulsá-la” da casa. Ela visivelmente não era “da rua”, e tinha tanto medo de ficar na casa, quanto de ir embora sozinha. Durante todo o percurso até o ponto de ônibus, ela chorava apavorada.

Tatiana era essa liderança temida, aparentemente fria, e pouco sabíamos da situação pregressa à vida nas ruas. Alguns meses após assumir o cargo de Técnico Social, chamei Tatiana para uma conversa sobre sua família: se ela me autorizava a convidar sua mãe para uma visita. Apresentei os dados que tinha, para demonstrar conhecimento e interesse pela sua história de vida, e disse que entraria em contato com seus familiares. Marquei um encontro com mãe de Tatiana, pedi que viesse ao Centro de Passagem, pois era uma exigência do juiz, e ela atendeu ao convite.

Os dados dos arquivos e os relatos dos educadores me contavam um episódio de violência doméstica. Quando tinha seis anos, a mãe de Tatiana, como punição às travessuras infantis, pressionou as mãos espalmadas da criança sobre uma chapa de ferro quente. A gravidade da lesão extrapolou os limites da casa, e os vizinhos denunciaram a violência: o conselho tutelar foi acionado e retirou Tatiana da casa, encaminhando-a a algum abrigo; a criança confirmou o acontecimento e sua mãe foi presa. Parte dos vizinhos se voltaram contra a criança, pois a mãe era reconhecida como zelosa e trabalhadora, e mesmo depois de intervenções de órgãos de proteção e defesa, a criança não parou mais em casa ou na vizinhança.

O encontro marcado foi, pois, uma tentativa de esclarecimento dos fatos e um modo de reaproximar mãe e filha – um protocolo que recorriamos para tentar conhecer e sanar conflitos familiares. Muitos anos já haviam se passado, e talvez os sentimentos poderiam ser diversos daqueles que motivaram o afastamento de mãe e filha. Recepionei a mãe no portão da Casa Rosa. Seguimos até o escritório e pedi que fosse servido um café com biscoitos, e enquanto ainda nos apresentávamos, Tatiana entrou na sala. Não demorou alguns segundos para descobrir que o encontro não fora uma boa ideia, uma vez que os sentimentos negativos logo prevaleceram. Tatiana entrou de cabeça baixa, não cumprimentou a mãe e se sentou à maior distância possível. A mãe continuou olhando para mim, após uma breve virada de cabeça para constatar a chegada de Tatiana. Ambas tinham o cenho fechado, as mãos trancadas e os ombros tensos. A tensão ocupava, aliás, todo o recinto. Quando Tião (o educador de plantão) chegou com a garrafa de café, biscoitos e rabanadas, os sorrisos protocolares só confirmavam o clima.

A mãe começou a me relatar sua versão da história. À medida que falava, a tensão paralisante dava lugar à eloquência ressentida. No outro lado da sala, Tatiana arriscava uns olhares de soslaio e raivosos, e percebi que seu nariz escorria, seus olhos marejavam e os

lábios tremiam. Tentei mudar de assunto, mas a mãe começou a chorar também. Um choro desesperado, como se a dor que tentava regurgitar lhe sufocasse. Interrompi a fala e pedi que Tatiana dissesse algo, e ela logo afirmou que ninguém prestava naquela casa – se referindo à casa da família e aos vizinhos –, e que não tinha nada para falar. Num raro momento de submissão aos protocolos de tratamento da casa, ela me pediu autorização para retirar-se. Assenti prontamente, porque seus olhos vermelhos e os soluços de um misto de raiva e impotência já não eram suportáveis. Aquilo não era um encontro entre mãe e filha, mas entre algoz e vítima, mesmo que não ficasse claro quem fazia cada papel.

Acompanhei a mãe até o portão da casa, pedi desculpas pelo desconforto, entreguei dois *tickets* de transporte, e a vi sumir entre os passageiros que aguardavam o metrô na estação José Cândido da Silveira, que ficava a menos de 100m da Casa Rosa. Tatiana e a mãe já não formavam uma família, principalmente se entendermos família como grupo que compartilha laços de sangue, em que os membros se relacionam sob o pressuposto de uma “solidariedade difusa duradoura, ou amor” (SCHNEIDER, 2016).

Consequentemente, a *casa*, como uma categoria sociológica, marcada, idealmente, pelas relações familiares, entre as quais predomina a confiança, se desmoronara. O mundo da *rua*, como o define DaMatta (1986), invade as dependências do lar, instaura a desconfiança, a desordem. A desordem não está na violência em si, mas no excesso e na denúncia, que ensejaram a intervenção do Estado, abrindo as portas da casa aos intrusos da rua e permitindo que Tatiana saísse em direção ao desconhecido e imprevisível.

Há um outro elemento a ser considerado. A violência sofrida por Tatiana e a denúncia aos órgãos de defesa reverberaram na comunidade, e a explicitação do rompimento das normas que estruturam a relação familiar foi potencializada pela comunidade moral que define as relações de vizinhança. A preservação do papel representado pela mãe, de uma mulher trabalhadora e diligente, condenou Tatiana ao isolamento. A dificuldade de reestabelecimento da relação entre Tatiana e sua mãe, explica-se, pelo menos em parte, pela necessidade de a genitora respeitar o sistema de plausibilidade definido pelas relações de vizinhança. A vizinhança estabelece, como nesse caso, uma comunidade moral (PARK, 1973) que procura limitar os comportamentos aceitáveis e descartar os desviantes.

Durante o tempo que trabalhei na Casa Rosa, várias adolescentes que conheci passaram por situação de discriminação de gênero e orientação sexual. Lembro pelo menos de

três: Tati B<sup>73</sup>. As adolescentes transexuais com quem convivi, não raro, atribuíam a decisão de abandonar a família à intolerância de gênero. Os grupos parentais, os quais definiam sistemas de plausibilidade restritivos, exerciam pressão para o enquadramento dos membros às normas. Infringi-las poderia significar a expulsão da comunidade moral. No caso, infringir as regras era vestir-se “como menino”, expor à comunidade a condição a identidade de gênero.

Tati B certa vez me disse que tinha saudade da mãe, que gostaria de visitá-la, mas que não dava para ficar na casa dela. Fomos, numa tarde, visitar a família, que residia em um bairro na periferia de Belo Horizonte, um imóvel bem conservado, pintado de um tom avermelhado. Fomos recebidos no portão pelos pais de Tati – na verdade, eram os avós maternos, com os quais vivera seus primeiros anos de vida. Sobre a genitora não me disse muito, ela também sabia pouco sobre a mãe de sangue.

Os primeiros olhares da mãe (Tati chamava a avó de mãe) de criação já indicavam a incompatibilidade. Ela fitou Tati de cima a baixo, meneou a cabeça em sinal negativo e perguntou: “*Por que você tem que ficar vestida igual menino?*”. Tati abaixou a cabeça e sem levantá-la virou-se para mim e sorriu envergonhada. Aquele movimento foi como se exclamasse: “*Entendeu agora porquê não moro com meus pais?*”.

Gentilmente, após a breve apresentação, fomos convidadas a entrar e tomar um café. Subimos uma estreita escada que levava à cozinha. Numa mesa pequena, forrada com uma toalha de chita, foram servidos alguns biscoitos e um bolo de fubá. Entre um gole e outro do café bem doce, pude perceber gestos carinhosos entre mãe (avó) e filha. Enquanto acariciava a mão da filha, a mãe de Tati lembrava de levá-la à escola, à igreja etc. Tati sentia-se envergonhada: sabia que sua fachada de adolescente durona, que tantas vezes enfrentou educadores (a ponto de ser detida pela polícia), fragilizava-se naquele encontro sentimental. O constrangimento durou pouco, e ela se entregou à cena, retribuindo o carinho da mãe – ambas choraram e sorriram.

A certa altura, em tom grave, a mãe voltou a interrogar: “*Por que você tem que ser assim?*”, referindo-se às roupas masculinas de Tati. Não houve resposta, apenas um olhar resignado. O pai (avô) manteve-se sob uma distância controlada, ficando o tempo todo numa posição em que Tati não o via, posicionando-se de pé e apoiado no marco da porta que levava aos quartos da casa. Eu estava de frente para ele, e notei que tentava esconder as reações.

---

<sup>73</sup> Tati B e a Tatiana que apareceu em páginas anteriores são adolescentes diferentes.

Percebi que quando ele sentia que não ia se conter, saía do meu campo de visão, e por isso não o vi relaxar em nenhum momento naquela tarde.

Foi um dia longo, e só saímos por volta da 17h. Na despedida, mãe e filha se abraçaram, mas não renunciaram sobre um reencontro – ambas sabiam das incompatibilidades. Entramos no carro e voltamos à Casa Rosa, e Tati não disse muita coisa, mas lembro de sua explicação: “*Eles são crentes, não aceitam*”. A *casa*, enquanto modo de ver, explicar e criar o mundo a nossa volta, nos casos das meninas de rua que aparecem nessa pesquisa, deixa de representar segurança e harmonia e passa a ser fulcro de tensões e medos. Como se os mundos da casa e da rua, como definidos por Roberto DaMatta (1986; 1997), se imbricassem, redefinindo fronteiras e estabelecendo uma individuação forçada, cujo espaço existencial se resume ao corpo incircunscrito (CALDEIRA, 2000).

Se a casa é o lugar da família, esta também sofre uma difração semântica cuja consequência é a fragilização do sentido normativo. Schneider (2016), em seu estudo sobre a construção simbólica da família americana, identificou duas formas de simbolizar a família. Uma que diz respeito à construção normativa de uma pessoa como parente, ou membro da família, estando baseada em características distintivas fixas, cujo núcleo central são *atos biológicos* – são os parentes de sangue. Aqueles que deviam estar protegidos no espaço social da casa, entre os quais prevalece a “solidariedade difusa duradoura, ou amor” (SCHNEIDER, 2016, p. 125).

A esse sistema simbólico normativo que define um parente como pessoa (pai, mãe, irmãos, tios etc.), se soma uma definição relativa para classificar uma pessoa como parente. O primeiro vai da norma à pessoa; o segundo, da pessoa à classificação. Esse último se utiliza de vários campos semânticos, num processo de apropriação metafórica, para classificar uma pessoa específica como parente. Nesse sentido que a avó de Tati é chamada de mãe. Da mesma forma, muitas adolescentes dizem não ter pai, mesmo sabendo quem é seu genitor, porque não o classificam como membro da “família” afetiva, rejeitando seu papel como pai efetivo.

Esmeralda explicita essa forma de construção do sentido de família na seguinte passagem:

Só sei que hoje família pra mim sou eu e Deus. Porque não sei o que é amor de família, só o amor-próprio. Se eu não me amasse, ainda estaria naquela vida. Não é egoísmo da minha parte pensar em mim, mas acontece que minha família nunca passou pra mim afeto, segurança e amor. Em todo aquele tempo que passei na rua,

fui perdendo o pouco desses sentimentos que eu tinha. Hoje não tenho contato com minha família. Eles não me procuram e não procuro eles (ORTIZ, 2001, p. 27).

Escutei inúmeras vezes falas similares a essa trabalhando com o povo da rua. Tatiana havia me dito isso repetidamente, e a visita de sua mãe apenas confirmou o efeito negativo do sistema normativo na definição de relações de confiança, segurança, ou solidariedade difusa duradoura. Portanto, é a partir da experiência evanescente e contraditória dos sistemas normativos que definem a casa e a família que essas meninas vão se fazer na experiência de vida nas ruas – ora deslumbradas e ativas, ora solitárias, inseguras e vulneráveis; mas sempre incircunscritas, valendo-se somente do corpo que bate e apanha.

#### 4.2.3. *Na rua finalmente*

Se a casa e a família já não são o espaço da proteção e da segurança, nos casos analisados, se a porta já não é o limite entre a casa e rua, ou entre o familiar e o estranho, o próximo passo é conhecer esse novo sistema de relações que moldam o modo de vida nas ruas dos interlocutores/colaboradores. Saber onde dormir e comer, quais as alianças possíveis, as redes de apoio e as regras que vigoram entre o povo da rua, são passos que dizem das formas de (in)adaptação e da possibilidade de superação da condição de vida nas ruas.

Na Casa Rosa pude observar tanto o processo inicial de socialização no mundo da rua quanto situações de pleno conhecimento do domínio semântico e das técnicas do corpo peculiares às meninas de rua. O processo de aprendizagem do modo de vida dos interlocutores foi violento e exigiu o conhecimento dos códigos básicos e dos princípios organizadores das relações nas ruas, tendo sido marcado por intransigências e situações de risco. O corpo, a pele e os gestos, são o principal instrumento de interação e comunicação; as roupas, o jeito de andar, de parar diante de um entendido ou de um estranho são significativos para os parceiros. Esse aprendizado é descrito de forma tensa por Esmeralda.

A frustração e o medo do início são descritos por Esmeralda da seguinte forma:

Então, quando fui pra praça, fui conhecendo alguns meninos lá. Alguns eram colegas do meu irmão. Fiquei o dia inteiro andando pelo centro, pelos bares, pelas lojas pra onde sempre tive vontade de ir, mas minha mãe não deixava, até que chegou a noite. Eu estava feliz durante o dia, brincando na grama, pulando. Achei que tinha chegado a felicidade. Mas à noite eu encarei a realidade. Senti saudade da minha cama, senti saudade da minha mãe, senti saudade de todo mundo, senti falta de tudo, senti medo. Falta de carinho. Dormi na porta de um fliperama. Peguei minha blusa, dobrei os joelhos, coloquei a blusa entre os joelhos, coloquei minha mão dentro da manga e tombei de lado. Dormi no chão, sozinha, sem folha de papelão, sem cobertor, sem nada. Foi bom que ninguém me atormentou” (ORTIZ, 2001, p. 57).

Os sentimentos descritos são ambíguos: de uma euforia pueril diante das possibilidades de diversão e liberdade, com o cair da noite, a solidão, o frio e a insegurança invadem a criança que se vê desamparada diante da imensidão do mundo da rua. A necessidade de aprendizagem rápida de regras e normas também é apontada por Esmeralda:

Fazia duas semanas que eu estava na rua, depois da primeira saída da Febem. Eu já sabia onde dormir. Já tinha visto alguns morrerem e aprendido que a gente não podia caguetar. Essa era o principal código que eles ensinavam pra nós, e que na rua é melhor estar com menor do que com maior. Não podia caguetar, ratear (roubar do outro), não podia estuprar. [...] Pode dormir uma mulher e um bando de homem com uma coberta só, que os meninos respeitam. [...] Às vezes tem uns que não respeitam, então os outros batem pra caramba, espirram o cara de lá, e até matam (ORTIZ, 2001, p. 67).

Assim como Ortiz apresenta um aprendizado violento e intransigente das normas, presenciei uma situação parecida na Casa Rosa. Priscila tinha acabado de completar 12 anos, era franzina, sorridente e voluntariosa. Chegou lá encaminhada pelo Juizado da Infância e Juventude sem muitas informações, apenas constava que a adolescentes estava em “situação de rua”.

Para ilustrar o processo de aprendizagem, convido o leitor a retomarmos a história de Priscila, a menina que chegou à rua, aparentemente, por um encantamento lúdico. Sua trajetória permite identificar os percalços da aprendizagem do modo de vida nas ruas. Das brincadeiras inocentes dos primeiros dias na Casa Rosa, momentos que causavam constrangimento pelo desacordo com as expectativas de comportamento e, portanto, de fachada (GOFFMAN, 2011), consoante à forma de vida, aos dedos amputados exibidos como troféu<sup>74</sup> às demais adolescentes. A experiência de Priscila expressa uma (in)adaptação implacável ao mundo da rua.

O encantamento que atraiu Priscila à rua foi responsável por sua exposição a sanções rígidas e violentas, e a assimilação das normas demorou mais do que as duas semanas descritas por Esmeralda, já que foram meses cometendo gafes e sofrendo represálias. São esses momentos de punição que revelam aos educadores os sentidos das normas; afinal, o princípio básico de aprendizagem na rua é: “a lei era essa: apanhar até aprender a se defender” (ORTIZ, 2001, p. 68).

Recorrer aos educadores e aos dispositivos disciplinares institucionais é uma das formas de aprender a se defender. Defender-se não significa invocar direitos humanos básicos

---

<sup>74</sup> Depois de um tempo na rua, Priscila teve dois dedos amputados por traficantes. Essa deficiência era vista como sinal de “pertencimento” ao ambiente da rua, o que significava, entre as adolescentes, que ela conhecia as “malícias e perigos” desse modo de vida.

como a inviolabilidade do corpo e da dignidade humana – a proteção e segurança da vida –, ao povo da rua, como bem assinalou Caldeira (2000), resta a condição de incircunscritos pelos direitos de cidadania. Como corolário, temos que a litigância entre os incircunscritos deve ser resolvida por um sistema de normas singulares, cujo juiz é aquele que concentra maior capacidade de exercício do poder pela violência.

Logo que chegou à Casa Rosa, à Priscila foi definido um papel e lhe foram atribuídas algumas funções, como cuidar da cama em que dormia, lavar as louças que usasse e participar das oficinas propostas pelos educadores. Por outro lado, de forma velada e à revelia das normas definidas, algumas funções lhe foram atribuídas pela “mãe da rua” do momento (Fábia) – lavar roupa e louças, arrumar a cama, buscar cigarros de outras adolescentes, entre outras. Essas obrigações foram reveladas aos educadores pela própria Priscila, que, no início, não se submeteu às exigências da “mãe da rua”. Ameaçada durante o dia e a noite, ficava constantemente próxima ao educador, e uma ou duas adolescentes sempre estavam observando o que Priscila conversava com os educadores, porque qualquer delação das ameaças a tornaria um “caguete”.

A resposta de Priscila foi evadir-se da casa. Passou um tempo sem voltar ao abrigo e, quando voltou, as adolescentes abrigadas já não eram as mesmas, e Priscila apresentava outros comportamentos. Lembro que quando retornou, seu rosto carregava marcas de brigas e seu cabelo havia sido cortado. Não ficava tão próxima dos educadores e fazia algumas alianças com adolescentes da casa, sendo estas ancoradas em relações construídas nas próprias ruas. Ficava claro que Priscila tinha se aliado a uma “mãe da rua” (Fábia), assim se protegia do assédio de outras meninas da casa e de grupos na rua.

Essa tática foi uma forma de se proteger na rua, uma vez que o isolamento significaria uma possível vulnerabilidade. A autobiografia de Esmeralda explicita claramente essa atitude desenvolvida na rua, e que penetra e concorre com as normas institucionais dos abrigos, albergues, pensões, casas de passagem – todos esses lugares que não se confundem com a casa. Diz Esmeralda:

Eu arrumei amizade lá na Febem. Quase todos eram da rua, ficavam na Praça da Sé. Antigamente, a maior concentração de menores era ali na Sé. Eu fiz amizades, arrumei uma mãe da rua lá dentro. É preciso arrumar uma mãe de Febem pra proteger a gente, não deixar ninguém bater. [...] A gente tinha que lavar roupa pra elas e qualquer coisinha que acontecesse a gente apanhava” (ORTIZ, 2001, p. 60). [...] Tinha mãe da rua que ficava sendo mãe da rua só porque tinha simpatizado com a cara: ‘Gostei de você. Se quiser, com você ninguém vai mexer. Elas geralmente eram as mais fortes. Tinha as pais de rua, as sapatões namoradas das mães de rua. Eu entendi logo como era lá dentro. A gente aprende (*Idem*, p. 61).

A Ivone era mãe de rua. Não é senhora que é mãe de rua, é adolescente, é jovem. Minha mãe de rua era loira e muito bonita. Eu ficava com ela porque era temida por todos. E me protegia. Ela virou umas das maiores traficantes do centro, mas agora está na cadeia e não tenho aquele relacionamento com ela, não tenho aquele afeto. [...] Uma mãe de rua é um jeito de proteção, ou não, quando você cria um afeto por uma pessoa, diz: ‘Você é minha mãe de rua, você é meu irmão de rua’. Você tenta substituir sua família por outras pessoas, criando um outro tipo de laço de família” (*Idem*, p. 79).

Eu não gostava quando o pessoal me chamava de mãe de rua. Eles chegavam falando: ‘Ei mãezinha, mãezinha’, e eu dizia: ‘Xi, filho não tenho, não’. Eu protegia muito o pessoal, mas não tinha essas conversas. Eu considerava meus amigos uma família, mas não tinha essa distinção de quem era pai, quem era mãe, quem era filho” (*Idem*, p. 80).

Ortiz não gostava de ser chamada de “mãe de rua”, talvez porque gostaria de preservar uma imagem mais feminina, acolhedora. A mãe é uma figura poderosa, e por essa razão a performance correspondente, nos casos analisados, é marcada pela força e virilidade – o que a afasta da figura materna dócil expresso em imagens principalmente religiosa, mas se aproxima da figura do homem, pai, lei, regras e punições. Se a rua é o lugar do homem e não da mulher (lugar da casa), a performance está coerente, mas, o *status* de mãe marcada pela possibilidade de procriação é ambíguo. Essa mãe da rua parece não ser aquela figura imagética da religião, dos mitos de origem da mulher (do feminino, do ideal e mãe), que permeiam os quadros de referência primários de educadores e outros agentes do mundo da rua ampliado – pessoas do poder judiciário, formuladores e executores de políticas públicas e voluntários que realizam a solidariedade difusa.

As alianças fortemente hierarquizadas, seja na condição de submissão ou de imposição pela força, não são a única forma de se proteger nas ruas. Há ações táticas que visam ao ocultamento da condição feminina. Agir como homem e vestir-se como homem são formas de impedir não apenas a violência sexual, mas de dissimular uma virilidade valorizada no mundo das ruas.

Já vimos anteriormente que a orientação sexual (ou a identidade de gênero) são responsáveis pela desarmonização entre a casa e a família, mas agora me refiro à (in)adaptação ao mundo rua. Adolescentes com quem convivi na Casa Rosa relataram terem sido vítimas de abusos sexuais e de intimidações por serem mulheres. Elas recorreram ao uso de roupas, cortes de cabelo, adereços, formas de andar e de falar associadas ao gênero masculino (além de esconderem as partes do corpo que poderiam identificá-las como mulheres) como estratégia de sobrevivência.

Retomo a história de Priscila. Quando ela retornou à Casa Rosa, depois de passar um período longo na rua, estava usando roupas masculinas nos primeiros dias; mas depois voltou a usar roupas femininas, como saias e vestidos. Durante o tempo que ficavam abrigadas, as adolescentes se sentiam seguras para usarem as roupas que melhor expressavam suas identidades de gênero. Muitas adolescentes, assim que eram abrigadas, perguntavam se havia roupas para se trocarem. Além de as roupas que estavam usando quando chegavam da rua já estarem, na maioria das vezes, sujas e desgastadas, a intenção era se livrarem das bermudas e camisetas largas e voltarem a vestirem *tops*, shorts mais justos ou uma saia. Para continuarem a usar roupas femininas nas ruas, precisariam estar em companhia de um homem que as protegesse – caso contrário, ficariam vulneráveis a todo tipo de abuso.

Esmeralda relata esse fato com detalhes:

Eu aprendi com pai e mãe de rua que os caras de rua são violentos. As mulheres não podiam nem olhar pro chão que apanhavam. Os caras de rua são assim, eles batem para poder tomar respeito. Eles não mediam consequências, tacavam pedra, davam tiro. Metade das meninas ficavam com os caras, a outra metade, ou se isolava, ou então ficava com menina” (ORTIZ, 2001, p. 80).

Um dia comecei a andar como um homem na rua. Eu me vestia como homem porque era um meio de eu me proteger, pra que os homens, quando eu estivesse dormindo, se confundissem. Pra me parecer com um homem, eu cortava o cabelo curto, usava calça larga, jaqueta, tentava imitar o jeito. Eu não falava que era mulher. Então todo mundo achava que eu era homem (*Idem*, p. 100).

Noventa por cento das meninas que moram na rua sofrem abusos sexuais. Um já sofreram em casa, outras vão pra lado da prostituição e os caras não respeitam. Por isso o único jeito dos homens não abusarem é as meninas andarem como homem, porque eles confundem. Eu comecei a ver que isso funcionava. A partir de 14 anos, comecei a agir como homem: eu lutava, batia em todo mundo (*Idem*, p. 171).

Agir como homem era ficar sempre autoritária, não ter medo de ninguém (*Idem*, p. 172).

Eu não poderia deixar de tecer algumas palavras sobre as “mães da rua”. Personagem central e contraditória, exerce uma força centrípeta na organização do grupo na rua, distribuindo tarefas e proteção. É severa e violenta, mas admirada e afável. Guia as neófitas, ensina-lhes a evitar constrangimentos com o povo da rua, com educadores e autoridades, transmite-lhes modos-de-fazer e técnicas corporais eficientes na rua. Por outro lado, submete as subordinadas a tratamentos indignos e vexatórios.

Fábria foi a mãe da rua com quem convivi por mais tempo. No meu primeiro dia de trabalho, ela me encarava a uma distância de segurança e se movia sempre me observando. Foram longas horas de movimentos, aparentemente, ritualizados, que visavam a intimidação e

avaliação. Ela não estava sozinha. Luanda, outra adolescente que esteve na Casa Rosa, mimetizava seus gestos. E Edson ia traduzindo o que as duas adolescentes faziam.

Quando chegava uma nova adolescente, Fábria evitava contato. Observava-a com um ar de indiferença, e após alguns dias, o lugar da novata no grupo ia se definindo. Certa vez, após o jantar, vi que uma recém-abrigada se disponibilizou para tirar a mesa e lavar as louças. Eu acompanhei a adolescente na tarefa e aproveitei para conseguir informações sobre o motivo de estar na rua, suas amizades, sua família etc. – eu costumava fazer esses levantamentos quando estava sozinho com as adolescentes, em situações de descontração e entretenimento. Depois que limpamos toda a cozinha, a jovem foi para o quarto. Entrei em uma pequena sala que servia de dispensa, onde aproveitava para fazer o relatório de plantão, e vi que, segundo a escala de tarefas, naquele dia, Fábria era a responsável pela limpeza da cozinha do jantar. Então entendi que a “disponibilidade” da novata talvez lhe tenha sido imposta pela “mãe da rua”, em mais uma demonstração de força e autoridade.

Outras vezes, flagrei adolescentes fazendo tarefas para Fábria, ou a mando dela. Essas relações, na maioria das vezes, se davam longe da vista e do controle dos educadores. Quando não se nos apareciam dissimuladas – como ações voluntárias, retribuição de favores. A mãe da rua também significava o reestabelecimento de laços entre as jovens. Não é puramente arbitrário que seja chamada de “mãe”, já que as relações não se resumiam à exploração e interesses imediatos, ou mesmo ao exercício sádico do poder. Inúmeras vezes, vi Fábria ensinando algo a uma abrigada: falava de como chegar nos rapazes, como falar com os juizes, promotores e conselheiros tutelar, como deviam tratar os educadores. Fábria dominava várias técnicas de artesanato que eram ensinadas na casa, por isso ajudava nas aulas e difundia entre as meninas os conhecimentos passados pelos educadores.

Fábria, assim como as demais adolescentes, frequentemente, evadia-se da casa – passava dias ou semanas na rua e depois retornava. Lembro de um dia de retorno de Fábria: era pouco mais de 18h, e o educador da noite tinha acabado de chegar (um estudante de Serviço Social que achava as regras do Centro de Passagem muito condescendentes). Quando Fábria chegou na porta, acompanhada por um técnico do serviço de abordagem<sup>75</sup>, o educador voltou-se para mim, pois eu deveria autorizar ou não a entrada, e disse algo do tipo: “*Você vai deixar essa cobra entrar? A casa fica bem melhor sem ela!*”. A despeito do protesto do educador que

---

<sup>75</sup> Nesta época, havia o serviço de abordagem social voltado exclusivamente ao atendimento de adolescentes nas ruas. Eram conhecidos como Miguilim, e consistiam-se, na maioria, de psicólogos e assistentes sociais que abordavam os adolescentes na rua e ofereciam atividades lúdicas e opções de abrigo no Centro de Passagem. A Casa Rosa era o ponto de referência para adolescentes de 12 a 18 anos.

passaria a noite na casa, autorizei a entrada. Algumas adolescentes que estavam na casa logo correram para abraçar Fábria, ansiosas para lhe contar o que tinha acontecido na sua ausência. Foi um dia de festa: tinha sinceras emoções positivas de ambas as partes – carinho, saudade, amizade e gratidão.

A mãe da rua, assim como a mãe do lar, é o ponto central das relações de parentesco. Da mãe do lar derivam os laços de sangue, a partir do qual se define um parente como uma pessoa: são filhos aqueles que nasceram da genitora. Assim, operam as distinções simbólicas do parentesco. Porém, como demonstrou Schneider (2016), ao sistema normativo se soma a definição de parentesco centrado na pessoa: o que define uma pessoa específica, concreta, como parente. O sistema de classificação passa por considerações que abrangem atitudes e características morais das pessoas – e a confiança, fidelidade, liderança, amizade entram como critérios relevantes. Nesse sentido, a mãe da rua também tem um papel social relevante e valorizado entre as jovens, que emula relações familiares desfeitas ou perdidas, entre o povo da rua. Esses papéis são contraditórios: às vezes assumem um lugar de força, virilidade, autoridade, papel frequentemente associado à figura masculina; por outro, como demonstrado na descrição de Ortiz, revestem-se de entes acolhedores, amorosos, pontos de segurança e aconchego. Portanto, a mãe da rua exerce um papel de importância:

A Pizinha foi a única pessoa por que eu tive um sentimento de amor, mas não para namorar. Eu gostava dela como uma mãe. O amor que eu tinha pra dar pra minha mãe passou pra Pizinha. Minha mãe tinha ciúmes, minha irmã também, ela ainda pergunta da Pizinha pra mim. Eu chamava a Pizinha de mãe da rua, ela era minha mãe. E por ela ser uma pessoa esperta, todo mundo tinha medo, todo mundo respeitava. Ela não abaixava a cabeça nem pra polícia (ORTIZ, 2001, p. 174).

A fala acima expõe essa ambiguidade que a “mãe da rua” representa: ela é, ao mesmo tempo, amada e temida. Respeitada pela coragem, e alvo de ciúmes da mãe consanguínea de Ortiz.

Um grupo específico de usuárias do serviço estabeleciam uma relação conflituosa na Casa Rosa: as usuárias de crack. Frequentemente discriminadas entre as próprias adolescentes, tinham dificuldade de fazer alianças e, geralmente, andavam sozinhas. Convivi com duas usuárias por mais tempo: Marlene e Paula. Marlene tinha um corpo franzino, maçãs da face proeminentes, joelhos redondos no meio das pernas finas. As mãos marcadas, que pareciam muito mais velhas do que de uma menina de 13 anos, os dedos e unhas amareladas, lábios inchados e feridos; somados aos dentes, que da base às extremidades variavam de um marrom intenso a um castanho claro, eram a expressão de uma usuária de crack caricatural. Sua presença me agradava, na maioria das vezes. Era afável, contava muitas histórias da rua,

das atividades que fazia no Miguilim, dos amigos e inimigos, mas ficava pouco tempo na casa – às vezes, não mais que o suficiente para tomar um banho, fazer uma refeição e logo partir para o “corre”.

A dependência química não dava muito tempo ao descanso de Marlene, pois logo tinha que ir atrás de dinheiro para continuar “cachimbando” ou pagar dívidas. Pequenos roubos, favores sexuais, e, principalmente, “manguear” – esses eram seus “corres”. Apesar da descontração que muitas vezes contagiava os educadores, Marlene gerava sentimentos ambíguos entre os educadores e abrigadas: não se submetia às mães da rua e tumultuava a casa. Tinha uma tosse constante, seu peito chiava ao respirar e roncava, além de ser agitada e demorar a pegar no sono – o que irritava as outras adolescentes e acabava exigindo bastante dos educadores. Consequentemente, o esforço para mantê-la na casa era frustrado por desavenças com meninas e indisposição dos educadores. E Marlene voltava para rua.

Lembro de uma noite longa, entre aquelas do período que trabalhei sozinho por cerca de um mês, à espera de uma nova educadora. Marlene resolveu abrigar-se na Casa Rosa. Chegou por volta das 21h, o jantar já havia sido servido, e ofereci-lhe uma toalha, sabonete, escova e pasta de dentes. Enquanto tomava banho, esquentei o mexido que foi servido no jantar. Devorou a comida, e pouco falou enquanto se alimentava – seus olhos eram fundos e com largas olheiras que os emolduravam. Antes que levasse o prato à cozinha, intercedi e disse que fosse se deitar, já que eu cuidaria das louças.

Nem mesmo terminei de enxugar as vasilhas e Marlene apontou na porta da cozinha assustada. Fui até o quarto para saber o que ocorrera. Algumas jovens não a queriam ali, mas insisti que a aceitassem. Por fim, pus um colchão no escritório que ficava afastado dos quartos e postei entre os cômodos, de modo a ter a visão mais ampla do ambiente. Fui abordado por uma das adolescentes, e esta me disse que Marlene havia roubado alguma coisa dela – um xampu ou creme de pele, não me lembro bem. Verdade ou não, sabia que a noite seria mais longa do que de costume. Os ânimos se exaltaram e fechei Marlene no escritório, porém a agitação foi aumentando.

A certa altura da noite, Marlene desistiu: pediu que eu abrisse o portão, apesar do esgotamento físico. Trancadas no interior da casa, as outras meninas forçavam a porta e a ameaçaram. Abri o portão, enquanto pedia desculpas a Marlene. Ela me disse que não aguentava mais ficar na rua naquela noite, mas saiu – sozinha.

Paula também ficava sozinha nas ruas, mas diferentemente de Marlene, impunha-se. Costumava passar as noites em pontos de prostituição e venda de drogas; dormia em motéis ou ficava acordada usando crack. Chegou à Casa Rosa depois de uma abordagem do Juizado da Infância e Adolescência, que a flagrou em pontos de prostituição. Na Casa Rosa, não se intimidou. Tinha uma voz rouca e forte, era baixa, mas seus braços musculosos e suas pernas grossas sugeriam mais idade do que os 17 anos consignados nos documentos. Não dormia cedo, e insistia em conversar até o início da madrugada. Eu escutava histórias de clientes excêntricos, de golpes em bêbados, de formas de evitar estupros. Paula era sempre valente, ou como dizia Esmeralda: “*Agia como homem*”.

O uso abusivo de crack isolava Marlene e Paula. Rondavam sozinhas pelas ruas e na Casa Rosa não tinham alianças nem amizades. Até o dia que trabalhei no Centro de Passagem, elas continuavam neste mesmo movimento – sempre desconfiadas e discriminadas entre as adolescentes. Uma expressão da abjeção a que muitas vezes são condenados os corpos dos usuários de crack (RUI, 2012), situação que Esmeralda relata com revolta, ao lembrar do período que usava crack: “Não aguentava ouvir o canto dos pássaros, aquilo me irritava, além da vergonha, pois as pessoas que passavam perto de mim atravessavam a rua ou saíam correndo, com medo de eu roubar as bolsas delas. Isso me irritava” (ORTIZ, 2001, p. 99).

Algumas vezes Marlene se sentia bem na Casa Rosa, especialmente quando não havia “inimigas”. Um banho, um prato de comida preparado na hora, compartilhar a mesa de jantar, contar algumas aventuras, gestos simples que desarmavam as atitudes sorrateiras, próprias do tipo criado pela cidade, descrito pelo cronista carioca João do Rio como

tipo diabólico que tem dos gnomos e dos silfos das florestas, tipo proteiforme, feito de risos e de lágrimas, de patifarias e de crimes irresponsáveis, de abandono e de inédita filosofia, tipo esquisito e ambíguo, com saltos de felino e risos de navalha, o prodígio de uma criança mais sabida e cética que os velhos de setenta invernos, mas cuja ingenuidade é perpétua, voz que dá o apelido fatal aos potentados e nunca teve preocupação, criatura que pede como se fosse natural pedir, aclama sem interesse, e pode rir, francamente, depois de ter conhecido todos os males da cidade, poeira d’ouro que se faz lama e torna a ser poeira – a rua criou o garoto! (RIO, 2007, p. 27).

Quando se deitava, depois de dias sem dormir e em “travessuras”, Marlene era só uma menina de 14 anos querendo descansar. Paula também tinha suas táticas para se fazer notar para além dos estigmas: um de seus atos mais valentes foi o enfrentamento a um educador e às demais adolescentes que negociou as condições para que não fosse dormir tão tarde: “me dê a Bonequinha Preta” – ela só queira ser tratada como uma menina de 17 anos.

#### 4.2.4. *Ciclo de vida e a rua: “fim da brincadeira”*

Eram cinco horas da tarde, o conselho tutelar estava fechado e a Rose não podia me levar pra casa dela. Ela ficou no maior desespero, ligou pra vários lugares, tentando me colocar. Foi então que ela ligou pra Casa de Passagem, que só acolhia criança, e eu já ia completar 18 anos. Fiquei meio desesperada. Quando eu completasse 18 anos, pronto, meu sonho ia desmoronar. Eu ia ter que voltar para rua, ia ser aquela mesma monotonia (ORTIZ, 2001, p. 143).

Essa passagem da autobiografia de Esmeralda me remete a várias situações em minha experiência na Casa Rosa. Paula, Tatiana, Fábila, entre tantas outras adolescentes que presenciei a chegada de seus 18 anos.

Paula não se conteve poucos dias antes de completar 18 anos, e algumas vezes eu entrei em contato com seu pai. O convívio com a filha era intermitente, mas afetuoso. Porém, diziam ambos, a madrasta não aceitava Paula. A despeito das divergências, após os 18 anos, não seria permitida a permanência de Paula na Casa Rosa. Dois ou três dias antes de fazer 18 anos, para evitar se submeter à desonra de entrar na casa da madrasta, Paula ousou infringir uma regra máxima do abrigo: usar drogas nas dependências da casa. Fui chamado por um educador porque ela estava agitada e com uma faca na mão em um dos quartos. Cheguei à porta do quarto, o cachimbo estava ao pé da cama, Paula deitada parte de baixo do beliche olhava para cima, sem ver o que se passava ao seu lado. Pedi que se levantasse e esperei alguns minutos. Ela não esboçava reação, apenas as mãos fortemente cerradas, como se estivesse na iminência de desferir um soco – a adolescente poderia reagir violentamente.

Hesitei o quanto pude. A cena pública, aos olhos das demais adolescentes e dos educadores de plantão, me obrigava a tomar uma atitude drástica: acionei a polícia e pedi que um dos educadores recolhesse seus pertences enquanto a policial aguardava na porta do abrigo – Paula saiu sem reagir e entrou na viatura. Eu não sei onde ela completou seus 18 anos, não tive mais notícias dela – essa era uma angústia que acompanhava o trabalho do educador: muitas vezes as adolescentes saíam da casa quando completavam 18 anos e seus processos eram encerrados no Juizado da Criança e do Adolescente e no Conselho Tutelar, de forma que para a rede socioassistencial aquela adolescente “já não existia mais”.

Tatiana não teve destino melhor. A “brincadeira” simplesmente acabara quando fez 18 anos. Não tinha mais acesso à rede socioassistencial de atendimento às adolescentes. Juizado, abrigos, equipamentos especializados no atendimento de crianças e adolescentes lhe foram interditados. Tornar-se adulta era, mais uma vez, se ver alijada, expulsa da frágil rede de acolhimento institucional a crianças e adolescentes. Se abrigos, albergues e hotéis, para muitas dessas mulheres agora adultas, não faziam as vezes de casa, enquanto espaço de

proteção e segurança ontológica, estes continuavam fazendo parte do espaço da rua ampliado, exercendo a função de retaguarda para o reestabelecimento das condições físicas e mentais para, em seguida, se lançarem novamente no mundo da rua.

A Casa Rosa era a garantia de um espaço exclusivo para as adolescentes mulheres. Depois dos 18 anos, elas estariam entregues ao regime de sociabilidade de adultos nas ruas, muitas vezes em prisões. Entrariam, portanto, numa competição por recursos assistenciais cada vez mais escassos.

#### *4.2.5. O fim do abrigo*

Literalmente, fechei as portas do Centro de Passagem em 2005, que após sofrer várias críticas dos órgãos de controle e financiamento da rede socioassistencial, a administração da ONG Circo de Todo Mundo decidiu encerrar as atividades dos abrigos. Além da Casa Rosa, a ONG era responsável pela gestão de mais dois abrigos: a Casa-Lar, que abrigava 10 adolescentes meninas; e um abrigo para meninos de até 12 anos. A direção da ONG alegou que os repasses da Prefeitura de Belo Horizonte e do Estado de Minas Gerais eram insuficientes para a manutenção do serviço.

Duas vezes fui nomeado representante da ONG para dar explicações a promotores e fiscais da prefeitura – eles queriam gráficos, o número de meninas atendidas, descrição das atividades realizadas, o quantitativo das matriculadas em escolas e cursos profissionalizantes, o número de visitas aos familiares e de atendimentos médicos. Também queriam ter conhecimento sobre a qualificação dos profissionais que atuavam na casa, a disponibilidade de quartos, de leitos, de materiais de higiene pessoal, tolhas e roupas de cama. Tomavam nota também da procedência da comida e quem era responsável para manipulá-la e prepará-la. Os gráficos mostravam dados aceitáveis, mas diziam pouco sobre as meninas ali abrigadas.

As meninas queriam descansar, encontrar amigas, fazer e construir relações – a Casa Rosa era um ponto de referência na construção de identidades e laços; de preferência, diferentes das que tinham em casa, baseadas em modelos normativos sociais. Eu as encontrei na Casa Rosa, e trouxe comigo um pouco delas. Elas também levaram um pouco de mim – mas isso os gráficos não mostram.

Sair da rua definitivamente nem sempre estava no horizonte das meninas, e quando colocavam em prática a intenção de sair da rua, raramente recorriam à Casa Rosa. Isso porque a Casa Rosa, para muitas delas, principalmente para as que a frequentavam há mais tempo, era uma parte ampliada do mundo da rua – ora o próximo passo poderia ser para fora, ora para

dentro da rua. A Casa Rosa é uma multiplicidade cheia de opacos e encaixes nem tão justos na cera da memória, e lembrar ou rememorar são ações de invenção de sentidos.

## **5. JORNADA DOS VIAJANTES: DOS CONFINS DAS RUAS AO RETORNO PARA CASA**

Neste capítulo, apresento a narrativa de experiências de vida nas ruas de pessoas que se colocaram como “fora das ruas” no momento da pesquisa. Marília, Rafael e Tatá me contaram sobre o tempo que viveram nas ruas, os motivos que os levaram a tal situação e o porquê e como saíram das ruas.

Organizo as narrativas em torno dos pontos de alternância na trajetória de vida (BERGER; LUKMANN, 1985), que passam a ser os momentos de inflexão que fornecem os elementos de compreensão da configuração e limites dos campos de possibilidade (VELHO, 2013b [1994]) e de uma estrutura de plausibilidade (BERGER; LUKMANN, 1985) em que os informantes se inserem.

Para tanto, as narrativas são estruturadas a partir de três categorias: a “entrada”, a “(in)adaptação” e a “saída” da rua. Desta forma, explico quais as rupturas, os eventos, as crises, e as transformações experimentadas foram capazes de redefinir rumos nas trajetórias das personagens-informantes. Por outro lado, devo ressaltar que as experiências narradas não seguem um vetor linear e, ao contrário, idas e vindas são comuns. Momentos de entrada e saída se alternam nas trajetórias, assim como longos períodos de adaptação e permanência nas ruas estão permeados de inaptações e rompimentos.

Neste capítulo, as falas diretas dos informantes são priorizadas. O aspecto analítico se pronuncia na reorganização das falas dentro das três categorias estruturantes da narrativa etnográfica e nos comentários interpretativos. Como diz Walter Benjamin (1985), os colaboradores trazem o distante aos ouvintes: o distante no tempo, como o camponês que relata as mais remotas tradições; e o distante no espaço, como o navegante que passa por vários portos e retorna para narrar o que viu.

### ***5.1. Tatá: “A primeira casa que eu tenho é esta”***

Tatá<sup>76</sup> é uma mulher franzina, de voz firme e rascante, que transmite uma força que contraria sua compleição física. Em 2023, estava com 52 anos. Teve dez filhos (nove mulheres e um homem – que morreu ainda criança atropelado nas ruas de Belo Horizonte), e

---

<sup>76</sup> As conversas com Tatá aconteceram em setembro de 2023.

nenhum se juntou ao povo da rua. Tatá relatou uma vigilância à distância, encontros frequentes com elas, sobre os quais apresentou poucos detalhes, e o cuidado das filhas assumido pela família do companheiro:

Ele (pai das crianças) era de Teófilo Otoni, ele não era daqui. Tanto que minhas filhas tudo tem seus cantinhos, elas precisam de mim pra nada. [...] Ele deixou as coisas pra meninas. Eu falei pra deixar pras meninas, porque eu me viro na vida. Só que ele morreu muito rápido. [...] Ele morreu de câncer no esôfago. [...] É o que eu estou te falando: os homens antigamente montava casa pra gente. Ele era da boca, mas da rua, não. Quando eu estava com ele, eu não ficava na rua. Ele montava casa pra mim. Ele mudava para casa da mãe dele, ele me levava para a casa da mãe dele. Eu conheci ele, eu ainda era de menor. No começo era amizade, ele que ensinou a gostar dele. Pelos fatos da rua, eu tinha trauma de homem. Ele foi um “psicólogo” pra mim.

Em seus relatos, se evidencia a trajetória de idas e vindas, além da relação estreita que a vida na rua estabelece com atividades consideradas ilícitas – como o tráfico de drogas e pequenos furtos. Ainda mostrou uma relação duradoura e de cuidado com o companheiro, que são pontos que atravessam os relatos da trajetória de Tatá, como se verá a seguir.

**Figura 8 - Vila Antena (local de moradia de Tatá, no bairro Gutierrez)**



Fonte: Google Maps 2025. Modificado pelo autor.

Meu primeiro encontro com Tatá foi na sede da Pastoral de Rua de Belo Horizonte, numa tarde de terça-feira, em que fui recebido pela funcionária Claudenice. A intenção era levantar possíveis informantes para a pesquisa. Desde que adentrei uma grande sala em que

várias pessoas faziam atividades manuais, conversavam ou, simplesmente, descansavam, Tatá chamou minha atenção. Estava em um canto da mesa onde sentei-me para apresentar minhas intenções. Sua mirada fixa e desafiadora logo me levou às meninas da Casa Rosa, como se as aventuras de criança e adolescente explodissem naquele olhar. A tez curtida pelo sol sugeria os meandros por onde seu corpo singrara nas ruas da capital mineira. Assim, reunia, pelo menos à primeira impressão, os requisitos de um narrador, segundo Benjamin (1985): trazia na pele as marcas dos espaços trilhados e no olhar a longa trajetória vivida.

Após algumas explicações, Tatá se voluntariou a participar da pesquisa. Marcamos um novo encontro no local em que ela residia na manhã do dia 29 de setembro de 2023. Passavam poucos minutos das 9h quando estacionei meu carro numa rua dentro da Vila Antena, na região centro-sul de Belo Horizonte, e desci alguns metros pela Rua Principal até virar à direita na Rua Nossa Senhora Aparecida. Cerca de vinte metros à frente, avistei um barracão de muro amarelo-creme, bati algumas vezes no portão de ferro e, lá de dentro, a inconfundível voz de Tatá me recebeu.

Um barracão modesto, com três cômodos e um banheiro. No corredor de entrada havia uma área de tanque, e no cômodo por onde entrei, havia um sofá coberto com um pano vermelho, algumas peças de roupa amarrotadas, que sugeriam terem sido recolhidas do varal há pouco. No cômodo à esquerda da entrada, amontoavam-se apetrechos de cozinha e lavanderia: um fogão, geladeira, uma máquina tipo tanquinho e panelas numa pia, algumas ainda sujas, outras dispostas para secar. O aluguel do imóvel era custeado por uma bolsa-moradia, no valor de R\$500,00, paga pela Prefeitura de Belo Horizonte.

Logo que entrei, Tatá convidou-me para sentar em um quarto onde se encontravam uma cama de casal, armário, TV e, no canto da porta, discreta e aberta, uma gaiola sobre a qual desfilava calmamente um periquito. Ao perceber que eu olhava curioso para o conjunto que me lembrava uma instalação artística, a anfitriã explicou-se: *“eu não gosto de bicho preso, ele tem a casa dele, se quiser entrar a portinha fica aberta, mas pode andar livre também”*.

**Figura 9 - Casa de Tatá (Os pássaros soltos sobre a gaiola e o pesquisador no espelho)**



Fonte: Acervo do autor.

### 5.1.1. *Entrada: “Já nasci na rua”*

Quando perguntada sobre o momento que foi para rua, prontamente, Tatá me respondeu que, praticamente, nasceu na rua. Assim descreveu os primeiros momentos:

Com seis anos eu já tava ali, na Praça Rio Branco. Aquela casa que ali, que hoje é uma delegacia, antigamente era uma casa, um negócio de cultura, eventos, festas, ali era um centro turístico. Aí minha mãe me pôs ali e saiu andando, foi embora. E eu fiquei, mano. [...] Não tinha para onde ir, tive que dar meu jeito, ué! Pra sobreviver, ué! Arrumar lugar pra dormir, pensar como que vai alimentar, o que que vai fazer... Aí eu comecei a enturmar com as meninas, com os meninos. Na época, quando eu comecei na rua, pra te dar uma ideia, o negócio era tão ruim, que não tinha tanta pessoa. Nós começamos aqui mesmo, no centro de BH, em 1983, 1984, 1985...1981...eu não lembro bem a data, não, mas foi por aí assim. Em 1988 eu já tava pagando cadeia!

A memória marcada, com referência no passado distante e localizada no tempo-espaço, se apresentava como um ato de restrição, de conflito com os aparelhos repressivos: “*Em 1988 já tava pegando cadeia*”. Essa memória não foi trazida ao relato com expressão de dor ou pesar, mas como prova da “condição de rua”. Essa visibilidade mediada pelas forças de segurança do Estado, neste caso, incorporadas nos discursos de Tatá, forjam mais do que a *doxa* sobre o povo da rua, penetra em sua identidade.

Vale destacar ainda que a chegada de Tatá à rua não foi uma reação, uma forma de escapar da violência do abandono, segundo o excerto, mas um rompimento com aquela que representa o nódulo central da relação familiar: a mãe. Fica evidente, ainda, que a violência, tanto da mãe quanto do padrasto, foi um desencadeador de sua experiência nas ruas. No caso de Tatá, a violência sexual a afastou da mãe:

Eu não falei que meu padrasto tentou me estuprar? Quando eu falei para ela (mãe) que o marido dela queria fazer coisa comigo, ela me jogou na rua. Ele (padrasto) me batia muito. Quando eu falei a coisa ficou pior, fiz a minha mãe tomar ódio de mim. Estava com isso até outro dia na cabeça: será que sou eu que não presto?

O início da experiência nas ruas marca, doravante, a relação com mãe e as formas de aliança com o povo da rua. O rancor impossibilita a reaproximação, e essa mágoa (que surgiu durante seus relatos e a quem pouca referência fez no decorrer do encontro), perpassou vários momentos. Quando indagada sobre a sua casa, Tata respondeu que não se lembra das antigas moradias e acrescentou:

Essa aqui (se refere ao local em que estávamos), que eu considero minha primeira casa é essa. Mas você deve perguntar se eu lembro da casa onde minha mãe estava, minhas tias, minha família? Não tenho.

Sobre a mãe, completou:

Ela, pelo menos, o nome pensou em me dar porque o cara que fez eu nela nem pra isso prestou (dar-lhe o nome), nem sei. Eu sei que ele é vivo, que ele é bem, que mora aqui, do lado do BH Shopping. Nem tá muito longe, hoje em dia, de distância entre eu e ele, mas ele não me procura também. Ele nunca me procurou.

Quando indago se o pai sabe de sua história, foi veemente:

Lógico que ele sabe (onde e como ela vive). Uma vez ele quis me registrar no nome dele, dizendo que minha mãe tinha morrido doida! Mas depois que eu caí nas ruas, eu não lembro.[...] Minha mãe me pôs na rua para andar mesmo atrás dele (do pai biológico). Minha mãe me pôs na rua para mim ir atrás do meu pai. Eu lembro disso.

Em relação à mãe, novamente:

Tive irmãos. Morreu tudo com as praga dela (da mãe). Acho que eu dei graças a Deus! Por tá na rua, cara. Pelo menos eu tô aqui (refere-se a estar viva). Nós éramos onze irmãos. Tem ninguém. Tem eu e uma irmã, que eu nem sei por onde que anda.

Com essa declaração, perguntei se ela gostaria de voltar para casa:

Não! Você (refere-se à mãe) me bota pra fora, eu vou voltar pra casa?! Preto tem que ter brilho! (gargalhada) Eu sempre fui essa mulher de opinião! Desde lá, desde lá (o tempo que saiu de casa)! Ali eu tive que aprender a ser gente! Porque se eu aceitar o começo de humilhação, vai ser o começo, vai ser o fim, vai ser eterno, é humilhação! Essa é a lei da rua, chegou! Fazer o que lá?(na casa da mãe). Nunca mais fui.

As narrativas de Tatá questionam a família como unidade elementar formada por laços de filiação, dado aos traumas infantis que decorreram de seu convívio familiar. Pouco se vê

dos traços essenciais descritos por Schneider (2016) em seu trabalho sobre o parentesco americano. Para o antropólogo, a família, entre os estadunidenses e, arrisco dizer, entre camadas médias brasileiras, se define pelo estabelecimento de uma relação de confiança duradoura, ou *amor*. Essa visão fornece um quadro de referência que subjaz aos modelos de análise e intervenção junto ao povo da rua. Um quadro de referência que delinea uma configuração moral (TAYLOR, 1997) em que os limites entre uma vida digna/boa e uma vida indigna/ruim pressupõem o parentesco como filiação, onde o amor estaria presente.

As representações sociais sobre a família tendem a concebê-la como algo inato, o dado pela natureza (WAGNER, 2017a), cuja força como quadro de referência primário molda perspectivas de relações. Essas representações sociais, que se associam à configuração moral, são as “mitologias ocidentais” que assentam o “dado genealógico de base” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) na aliança fundada na filiação e na parentalidade. Como argumenta Viveiros de Castro (2018, p. 207, *destaque nosso*),

o que chamamos de “mitologia” é o discurso – dos outros, via de regra – sobre o Dado (Wagner, 1978): é nos mitos que se dá, de uma vez por todas, aquilo que doravante será tomado como dado, as condições primordiais a partir das quais, e *contra as quais*, os humanos se definem ou constroem; [...]

Nesse sentido, a frustração da aliança com a mãe sob a égide do parentesco como filiação está na base dos conflitos que levaram Tatá à rua e continuou funcionando como quadro de referência que marcou as relações estabelecidas durante sua trajetória de vida. A frustração é consequência da contradição entre fato e lei. O fato (o abandono e a violência doméstica) vem de encontro à lei, considerada como o discurso “mitológico”. E é por não ser lei, mesmo sendo um fato, que as ações táticas (CERTEAU, 2014) surgem como um protesto ético que enseja a ressignificação da base das relações que possibilitam alianças baseadas em afinidades. O desenrolar dessas ações táticas foi narrada na jornada de Tatá.

### 5.1.2. (In)Adaptações: orgulho, desprezo, repressão e medo

#### 5.1.2.1. Viver em grupo

Tatá chegou cedo à rua e suas primeiras experiências a levaram a viver em grupos para se proteger e ter força de ação. Por meio da ação coletiva, se protegia da intervenção policial e da violência de outros grupos e pessoas na rua. Mas falou desses primeiros momentos em tom de nostalgia, como se essas formas de organização e de movimentação do povo da rua não existissem mais.

Eu lembro que nós éramos umas cem pessoas. Nós era um grupo só. De família mesmo. Todo mundo unido, um ajudando o outro. Mas também naquela época não tinha *crack*, essa droga que tem hoje, que joga o cara na safadeza. Era *thinner*, cola, maconha e cocaína. Cocaína não, na verdade era heroína, aquele trem que aplicava. Eu lembro que era esse negócio de aplicar porque as meninas, quase todas, usava essa aplicação, e sempre me perguntava: - Cê vai Tatá? Eu falava: - eu sei não, eu tenho pavor de agulha (risos). Pois, graças a Deus que eu tenho pavor de agulha, porque todas elas morreram de AIDS.

Acrescentou:

Nós andava em 40 pessoas. Só andava em 40. Todo mundo cuidando de todo mundo. Naquela época o centro (centro de BH) tinha as divisões de “maloca”, não era assim, que você está aqui hoje, amanhã tá ali, essa bagunça! A “maloca” tá bagunça! Muita desorganização lá dentro. Hoje eles brigam muito entre eles. Prejudicam muito entre eles. Porque se eu tô na “maloca”, você também, eu vou ali no equipamento que a gente frequenta e comete um furto, você tá prejudicando eu e todos os outros demais. Porque você está fazendo isso e está nem aí, nem daqui você é, a qualquer momento você vai embora. Lá na minha época não. Éramos todo mundo daqui, só tinha BH. Era só nós, da cidade, da capital, até pouco tempo atrás. De repente, que explodiu essa malocada danada aí. Gente de todo lugar do mundo! [...] A gente sempre foi unido.

A nostalgia que reveste a lembrança dos grupos evidencia a *família* como quadro de referência, mas uma família que se faz nas circunstâncias da rua, na *maloca* – essa construção simbólica do povo da rua, uma forma fluida no espaço da cidade que se define pelas alianças e pelo compartilhamento das trilhas, meandros e pontos de repouso ou uso de droga. Maloca também assume o sentido reduzido de lugar de refúgio, onde o corpo-máquina se recupera para uma nova jornada. A família da rua figura como aliança confiável e leal, mas que se desfaz facilmente e se forma em outros momentos, com outras pessoas.

No embate com forças públicas e com legitimações simbólicas de um modo de vida hegemônico, o encontro do grupo, mesmo como utopia diante vida mental da cidade, aciona uma crença que é resistência. Andar em grupo (corpo coletivo, neste caso), revela a “destreza tática e a alegria de uma tecnicidade” (CERTEAU, 2014, p. 74) que é ameaçada, no entanto, pelo vírus da individualização fragmentária que corrói o corpo coletivo por dentro, segundo Tatá: o *crack*, a AIDS, mas também o desconhecido que chega à cidade e tumultua a “maloca”. Disso, a consciência implacável das vulnerabilidades.

#### 5.1.2.2. Vulnerabilidade 1: fome e medo

As vulnerabilidades incidem no corpo, sempre exposto, insistente e insolentemente presente nas ruas das cidades. Um corpo que é a forma física da relação do ator com o mundo, portanto, um nódulo condensado de sentidos múltiplos. O corpo é “em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais” (LE BRETON, 2012, p. 29).

O corpo está no discurso mitológico do ocidente como o elemento menor da constituição da humanidade: a parte bicho, animalesca, decaída e pecadora – enquanto o espírito, a alma, seria a expressão digna do ser no mundo. A renúncia ao corpo e celebração da alma estão nos fundamentos da configuração moral ocidental moderna (TAYLOR, 1997). Essa configuração moral se apoia nas “avaliações fortes”, ou princípios morais que formam os quadros de referência primários (GOFFMAN, 2012) os quais permitem a distinção entre o certo e o errado, entre o bom e mal e, outrossim, define o que é uma vida digna e uma vida indigna.

Do ponto de vista secularizado da modernidade, o corpo deve ser domado, disciplinado, organizado pela alma, secularmente entendida como razão, na sua versão calculista e prospectiva, senhora do autocontrole. O princípio da dignidade, segundo Taylor (1997), é aquele que valoriza o corpo produtor para o bem comum, dedicado ao trabalho disciplinado, capaz de adiar o prazer imediato em nome da recompensa futura.

O sociólogo Jessé Souza baseia-se no pensamento de Charles Taylor (1997) para construir uma fundamentação teórica sobre as formas de distinção social, de hierarquização das sociedades modernas, sejam elas ditas avançadas ou periféricas. No topo da hierarquia social estão as classes que se dedicam aos trabalhos intelectuais, mais ligados à razão e ao espírito, portanto, valorizados. Na base, estão os sujeitos dedicados aos trabalhos braçais, que dependem do corpo-máquina, corpo que recebe uma fração da dignidade das classes superiores, se controlado e dedicado ao trabalho útil.

O que singulariza o capitalismo brasileiro em relação ao de países como o Canadá, de onde escreve Charles Taylor, seria a existência de uma classe de subcidadãos, aos quais não caberia nenhuma fração de dignidade. Jessé Souza (2024) chama essa classe de “ralé brasileira”, não para depreciá-la, mas para marcar como ela é percebida a partir do princípio da dignidade. Fazem parte da ralé brasileira as pessoas indignas, a quem só resta o corpo desprovido das qualidades elementares que fariam dela parte da classe trabalhadora braçal. Falta-lhes autocontrole, pensamento prospectivo e razão instrumental capaz de torna-lhes trabalhadores úteis.

O povo da rua é parte dessa categoria a que o autor faz referência, e como são “*sem teto*” talvez configurem a parte que sinta as piores consequências de pertencer à Ralé Brasileira. Os relatos, não apenas de Tatá, mas das demais entrevistadas da minha pesquisa, revelam as diversas formas de vulnerabilidades narradas. A suscetibilidade às doenças e à

violência são expressão do corpo insolente e indigno que pode ser vilipendiado, eliminado e descartado. A fome, a higiene precária e as doenças são a manifestação cabal do corpo animalizado. Tatá assim narrou sua experiência:

Sempre tive medo de dormir na rua. Eu sempre dormi em grupo. Uma equipe dorme de dia, uma equipe dorme de noite. Aquele que dorme de dia usa droga de noite, para não dormir. Aquele que dorme de noite, usa droga de dia. [...] A gente só tonteia se a gente passa três dias com fome.

As condições precárias para o repouso, associadas à limitação do acesso à comida, são determinantes para a baixa imunidade e, com efeito, o surgimento de doenças, como afirmou:

O primeiro alvo afetado (pela AIDS) foi a rua. Foi aí que começou a surgir “técnico social”, Cris. apareceu, com a caixinha de água mineral, para doar para nós, fingindo que estava vendendo, porque a polícia não aceitava nem que chegava: nós era chamado de “pivete de rua”, de pivete de rua, mano! Eu lembro: pra gente dormir, tinha uma Kombi que passava, era o Zé Maria Caximbinho, eles passava, punha nós dentro da kombi, levava nós pra Febem, punha nós dependurado. Porque tava dormindo na rua. Hoje é esse comodismo aí, hoje é bagunça!

A fala de Tatá revela uma ambivalência institucional: se, por um lado, não há elaboração políticas públicas de proteção à essa população específica e nem admite um mínimo de trabalho (informal, precarizado) para a sobrevivência (contribuindo para os atos de desvio social, como roubar); por outro, em nome da proteção social, recolhe as pessoas e as levam para uma instituição com o mínimo de recurso. Uma proteção que visa a ocultação da condição de povo da rua. Sobre a alimentação, declarou:

Leva a mal não, mano! Nessa época nós tinha que roubar. Se você pedisse tava preso. Não podia vender uma bala que a polícia batia também. É revoltante! Então, assim, como a fome é negra, pela fome o leão vai para selva! A gente vai também, porque o ser humano ainda é pior do que o bicho. Aí a gente entrava nos lugares e roubava, comia e saia sem pagar. A lei da sobrevivência. Por isso que a gente sempre andava em grupo. [...] Teve um dia que a mulher veio zuar com a minha cara eu cortei o cabelo dela. Teve uma época que nos tava “fazendo” cabelo, nós tava roubando cabelo pra fazer peruca pra comer. [...] Era eu e... (colegas) saia com nós, pra fazer coisa errada.

Mesmo o acesso à alimentação era expressão da ambivalência de uma ação institucional que não permitia o mínimo de trabalho e criminalizava a situação de rua. O recurso aos atos de desvio social é justificado como ações táticas de sobrevivência.

#### 5.1.2.3. Vulnerabilidade 2: a visibilidade do corpo indigno

O corpo do povo da rua está exposto, inadequadamente visível, porque expõe desigualdades extremas e a insensibilidades social. A consequência dessa exposição é a criminalização do corpo que permanece no espaço público desprovido da ritualidade que deveria o tornar transparente. Essa ritualidade é tratada por David Le Breton (2012) quando fala da inconveniência da presença do corpo nas sociedades ocidentais. Segundo o autor, “a

existência do corpo parece estar sujeita a um peso assustador que os rituais devem conjurar, tornar imperceptíveis sob a familiaridade das ações” (*Idem*, p. 49). O corpo estranho, dos loucos, dos deficientes e, ousado acrescentar, do povo da rua. Nessa situação, a simbologia corporal

perde momentaneamente o poder de conjuração. As esperas respectivas dos atores não são mais simétricas e deixam, ao contrário, de transparecer falhas. Os corpos deixam de corresponder-se na imagem fiel do outro, nessa espécie de bloco mágico onde os atores apagam sua corporeidade na familiaridade dos sinais e símbolos, ao mesmo tempo em que a colocam adequadamente em cena. Um desconforto emerge a cada ruptura das convenções de apagamento (LE BRETON, 2012, p. 50).

Tanto que as classes dignas, para ficarmos nos termos de Taylor (1997), desenvolvem e reforçam uma série rituais para tornar o corpo transparente. Basta lembrarmos do esforço que fazemos para não esbarrar nas pessoas nas ruas, e do incomodo causado pela proximidade dos corpos que sentimos ao entrarmos em um elevador ou em um ônibus. O corpo do povo da rua foge à ritualidade por lançar ao espaço público atividades e posturas que seriam próprios dos espaços privados: pessoas se deitam nos passeios, dormem em praças e bancos, por exemplo.

Tatá revelou a percepção de sua inadequação à ritualidade esperada no espaço público ao falar da relação com polícia nas ruas de Belo Horizonte. Segundo suas interpretações, a visibilidade seletiva e ostensiva dos aparatos repressivos do Estado demonstrava a tentativa de domar os usos do espaço por aqueles desprovidos das técnicas que os tornam transparentes.

Nós apanhava pra caramba porque estava dormindo. Por isso que você começa a roubar, você começa a traficar, você entra pro mundo da droga, não é porque a carne pede ou porque você tem vontade.

O uso da droga e do álcool, segundo Tatá, seria o refúgio da imensidão da indignidade e da visibilidade seletiva e aviltante. O entorpecimento aparece como possibilidade de isolamento da percepção para lidar com o desprezo social.

Eu só fui usar droga mais velha, lá pelos vinte e poucos anos, mas foi por causa da, muita...muita, revolta, do ódio. Viver ali jogada, rejeitada, todo mundo te vê, mas ninguém te faz a questão, você sente dor, você sente fome, você sente frio e não tem ninguém por ... nó, isso é sofrido, mano! Você fica tão revoltado com a situação que você faz três coisas: estraga sua saúde, comete vários delitos, e tem problema com a sociedade. Porque a gente não tem voz. (...) A sociedade dá mais problema pra nós que nós pra eles. [...] Porque é assim: ela (polícia) chega uma vez na maloca, principalmente se a maloca é a cena de uso (de drogas), ele (polícia) vai sempre “escoltar” um. E aquele que ele “escoltou” vai sempre ser o traficante. O juiz nunca vai entender que o cara que mora na rua é um drogado, porque, quando a polícia pega, já leva para o delegado como traficante.

A proibição do uso de drogas entra como um argumento que disfarça a higienização do espaço público que a ação da polícia realiza. Tirar o “escoltado” é uma forma de demonstrar a

punição a que estão sujeitas as pessoas que usam a rua de forma inadequada. Elas não são vistas como dependentes químicos passíveis de ações sociais e de saúde, mas criminosos previamente condenados. Essa vigilância dos corpos e o tratamento disciplinador que busca promover a ritualidade adequada não fica somente a cargo da polícia – os equipamentos para atendimento do povo da rua, muitas vezes, se pautam no ocultamento e adestramento dos inadequados.

#### 5.1.2.4. Febem e Abrigos: extensão da contenção dos corpos indignos

Um ponto de destaque nos relatos de Tatá foi a sua relação com os equipamentos públicos voltados ao atendimento do povo da rua. Sua relação com as instituições públicas teve início na infância na Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor (Febem) fundada em 1964, e extinta em 1995, que recebia crianças “marginalizada” recolhidas na rua pela polícia militar, onde Tata foi internada.

Frequentei (a Febem), já fugi muito ali (risos). Eles me trancava, eu consigo ficar trancada, não. Eu tenho fobia, sabia? Hoje eu vejo que minha infância fez foi danificar a minha saúde mental, minha saúde física. [...] Por exemplo, nós tinha que dormir dentro do vagão do trem, cara, para não ir pra Febem ficar algemado. Era “paia” pra caralho você ficar algemado! Com fome! Eles algemavam naquela época. Punha a gente algemado assim, tipo um frango assado... eram muita covardia.

A Febem apareceu na memória de Tatá como uma extensão da ação policial. Uma forma de cárcere cuja intenção precípua era limpar as ruas e esconder a chaga social que significava uma criança vivendo nas ruas. O tratamento era violento, como se estivessem lidando com um escravo fugido e capturado por senhores do mato. A consequência era uma infância como a do garoto de que nos falou João do Rio (p.27): “criança mais sábia e cética que os velhos de setenta invernos, mas cuja ingenuidade é perpétua”. Talvez seja a essa sabedoria cética que Tatá se referiu ao dizer que a infância danificou sua saúde mental. Já na fase adulta, sua relação com abrigos de acolhimento à essa faixa etária foi conflituosa, e reforçou a sensação de encarceramento, como explicado em sua narrativa:

Eu fui no abrigo São Paulo. O cara pegou igual um carcereiro. Eu dei um tijolada na testa dele, que fiquei com medo do cara me matar lá dentro. Não voltei não. Abrigo é outra cadeia, cara! É igual o carcereiro da Furtos e Roubos (delegacia especializada) quando abre a gaiola para poder levar pro pau-de-arara! Não rola, a gente fica com medo! Quantos idoso estão rua e você fala: Vamos pro abrigo? E o cara, não, aqueles cara é mal. Tem muita droga. Tem mais droga do que dentro de presídio, do que na boca.

Tatá falou ainda da dificuldade de se submeter às regras dos abrigos, as comparou às normas de prisões, onde a sua liberdade era vista como algo perigoso. O episódio da tijolada

foi lembrado quando pedi que falasse das regras dos abrigos, do cotidiano de ficar na rua e ir pernoitar em albergues públicos.

Os abrigos temporários apresentam, não raro, uma institucionalização de regras e normas cuja intenção é o disciplinamento dos usuários. As diretrizes, que estabelecem horários fixos de entrada e saída do abrigo, de tomar banho, alimentar e dormir, têm dificuldade de levar em consideração os ritmos e temporalidades das pessoas a que se destinam. Um exemplo desse disciplinamento pode ser percebido pela noção de cronopolítica (GARDELLA, 2016) como uma relação de poder que designa alguém que define o ritmo, a sucessão, a ordem e sincronização dos eventos e atividades que é a arena de conflito de interesses entre os envolvidos. Nessa rigidez da temporalidade definida nos abrigos, Tatá identificou a figura do carcereiro, cuja função precípua, entre outras, é vigiar as pessoas presas. Isso se explica pelo conflito entre temporalidades e regras dos abrigos e da rua.

Outra instituição que molda a rotina e define a cronopolítica na contemporaneidade é o mundo do trabalho: o relógio de ponto é o símbolo da disciplina da classe trabalhadora. A relação do povo da rua com o trabalho, no entanto, escapa a noção de empregabilidade, como a obtenção de vínculos formais de trabalho, estabelecendo uma temporalidade diferente daquela da classe trabalhadora formalmente definida.

#### 5.1.2.5. Trabalho: uma realidade invisível

Uma representação de senso comum, veiculada nos meios de circulação da *doxa*, é que as pessoas de rua não trabalham, como discutido por Rodrigues (2016) – tal discurso, segundo Souza (2024), justifica o desprezo e insignificância da ralé brasileira. Os sentimentos de superioridade das classes privilegiadas e de responsabilidade moral do agente da segurança pública que usa da violência explícita no trato com o povo da rua se sustenta na certeza da superioridade moral que sentem diante das pessoas que julgam serem inúteis, porque não trabalham para o bem comum, ou não possuem vínculo formal de trabalho. Os relatos de Tatá nos mostram uma realidade bastante diferente, em o que a superexploração do trabalho está presente. Durante as entrevistas ao ser indagada sobre a sua percepção sobre trabalho na rua, afirmou:

Tem. Serviço do mangueio, de vender uma bala. Eu sempre fazia...assim... ou eu reciclava (coletar e vender material reciclável) com a galera, ou então eu vendia droga, na moral. Porque eu não sei roubar. [...]De uma carga (de droga) de 3500, o patrão ficava com 3000, eu com 500. Eu vendia droga porque não tinha nada pra sobreviver. [...] Os traficante da Pedreira ali é unido com o povo da rua. Porque o povo da rua cresceu a Pedreira. Nós não sai de lá. Todo dia tinha gente lá comprando

maconha. [...] Filho de um juiz morreu de overdose lá dentro da Pedreira. O seu juiz ficou revoltado e começou a pegar a tráfico pesado.

[...]

Morador de rua tem oportunidade pra nada, principalmente, trabalho. Sempre assim. Quis trabalhar fichado, meu sonho era que eu arrumasse um serviço. [...] Eu falava isso com Deus. – O Sr. me dá um serviço (trabalho formal), do serviço eu vou para uma casa!

Vê-se que o exercício de atividades para aferir renda era uma rotina para Tatá. Venda de miudezas e coleta de reciclados se alternam com tráfico de drogas. Ambos os trabalhos altamente expostos ao risco, mas com diferenças consideráveis. Nas primeiras, está exposta à contaminação, aos acidentes com material cortante e tóxico; o segundo é recurso ao ato desviante como forma de conseguir mais renda com menor tempo de trabalho, mas que a expõe às sanções da lei.

Embora tenha falado de trabalhos informais, falou também do desejo de ter um trabalho formal, de ser uma trabalhadora integrada ao modo de produção capitalista vendendo a única mercadoria que possui: a força de trabalho. Nesse sentido, ela manifestou a percepção do que compõe a forma digna de vida – a vida produtiva e útil – no arcabouço ideológico capitalista. Em uma de nossas conversas, ela comentou sua percepção acerca do senso comum que as pessoas têm sobre a trajetória de morar na rua

Tipo que, primeiro, é achar que todo mundo que tá ali (na rua), está porque quer; segundo, vem a discriminação (...) todo mundo vê que aquilo é sofrimento, mas quer falar que está ali porque gosta.

Tatá identificou um imaginário coletivo que entende que as pessoas estão na rua porque querem. Uma responsabilização individual pelo próprio destino, como se bastasse o empenho pessoa para sair da rua. Segundo as palavras de Tatá, as pessoas desconsideram o sofrimento, entendido como motivações que extrapolam as decisões conscientes e individuais que levam as pessoas às ruas. Esse imaginário coletivo está associado ao que Dardot e Laval (2016) chamam de governamentalidade neoliberal (ver nota 36), em que a ênfase no desempenho individual toma como modelo a gestão empresarial. As pessoas, assim como as empresas, fazem a gestão de suas vidas por uma racionalidade administrativa que se regula pelas ideias de investimento, eficiência e eficácia e obtenção de resultados.

Essa racionalidade pressupõe o que Souza (2018; 2024) identifica parte do capital cultural que diferencia classes privilegiadas das classes sujeitas à “subcidadania” (SOUZA, 2018). Os subcidadãos são os que fazem parte da categoria da Ralé Brasileira (SOUZA, 2024).

### 5.1.3. *A saída: ralé com orgulho*

“Sair da rua” não é um ato repentino e definitivo. Nas narrativas sobre a vida nas ruas, observamos longas jornadas de idas e vindas, de acolhimento e abandono, de sobriedade e recaída. A história de Tatá é um exemplo de idas e vindas, de tentativas de sair de rua frustradas.

Isso fica claro quando ela falou de um companheiro com quem “montou casa” em vários momentos de sua trajetória de vida. Disse que chegou a mudar para o interior de Minas para morar com a família dele, e tal vínculo com esse companheiro foi relatado como um momento positivo, de acolhimento, de tentativa de saída da rua.

Tive a primeira filha quando eu tava com 18 pra 19 anos. E vou falar pra você, com um homem que foi um homem mesmo na minha vida. Ele não está comigo hoje porque morreu. Ele me criou na rua, casou comigo, me formou essa mulher que eu sou. Porque hoje eu olho, a mulher arruma companheiro para ser espancada, para ser explorada, sabe? (fala em tom dramático, em voz baixa, com olhar fixo e penetrante) para ser um escudo, ou, até mesmo, um “algo” daquele cara, para algum benefício.

Com o companheiro de quem falou, teve outras filhas e, nos momentos de gravidez, foi acolhida pela família dele. Esses episódios, transpareceram como “saídas das ruas” passivas, sem uma ação motivada por parte de Tatá. Geralmente, pareceu-me, estiveram ligadas aos períodos de gravidez, o que sugere, antes, uma preocupação com o bem-estar da gestante para proteger a criança. Não obstante, ela relatou uma vontade de sair de rua que lhe acometeu há muito. Um processo de construção e ressignificação da sua história de vida que lhe permitiu se sentir fora da rua: “*Todas as vezes eu quis sair. Eu não tive um momento que eu quis ficar na rua!*”.

Essa afirmação revela uma consciência do sofrimento e uma percepção da rua como local hostil que deveria ser evitado. O significado que, hoje, atribui a sua trajetória reafirma a rua como um não-lugar para se viver. Em sua narrativa, a rua apareceu como uma falta de opção com a qual teve que lidar a maior parte de sua história. Esse discurso, por outro lado, reforça um sistema de plausibilidade (BERGER; LUCKMANN, 1985) o qual passou a compartilhar à medida em que aderiu às propostas da Pastoral de Rua, onde atualmente trabalha como agente social.

#### 5.1.3.1. Vontade de sair da rua

A *vontade* aparece numa busca por “habilitação” como corpo útil, para sua inserção no mercado de trabalho e, por fim, conseguir uma casa. Obter uma moradia por meio do trabalho é um processo de reconhecimento dos pressupostos morais que separam a vida digna da vida

indigna, segundo Taylor (1997). Segundo o filósofo canadense, a noção de dignidade é mediada pela valorização da vida produtiva, portanto, do trabalho como modo legítimo de reconhecimento social. Tatá falou de um ideário de estar adequada as normas sociais, como ter um trabalho, ter uma formação escolar e sair da rua, pois era um lugar de onde queria sair. Durante sua trajetória, buscou aproveitar oportunidades de investir em sua formação, principalmente, através de cursos oferecida pela PMBH e pela Pastoral de Rua. Até conseguiu ser contratada pela Pastoral de Rua para atuar como Agente Social, auxiliando outras pessoas que estavam na mesma situação.

Meu sonho era ter uma casa, ter um trabalho, estudar, fazer cursos. Isso aí começou a surgir, eu comecei a estudar, fiz 58 cursos. A prefeitura trouxe, e como eu sou muito ligeira, quando a via, eu corria lá na frente e pulava. Porque a minha vontade sempre foi sair da rua.

[...]

quando eu via que eles ia ficar (a prefeitura oferecendo cursos), eu corria lá na frente e pulava. Minha vontade sempre foi sair da rua. Tinha vezes que eu via que não conseguia mesmo, porque eu não tive oportunidade. Aí afundei na droga.

[...]

Quando eu comecei a trabalhar na Pastoral (Pastoral de Rua) foi quando eu esgotei o meu limite de querer ser cobaia de polícia<sup>77</sup>, sabe?

Tatá revelou uma certa frustração em relação à formação como meio de obtenção de trabalho e, por conseguinte, uma casa. Pelo menos, em relação aos cursos oferecidos pela PMBH. A oportunidade para sair da rua apareceu quando foi empregada pela Pastoral de Rua. E nessa condição de trabalhadora formalizada foi reconhecida, também, pelos policiais que a abordavam frequentemente. Em outro momento do encontro, quando nos dirigíamos ao centro da cidade, após sair de sua casa, Tatá afirmou que, atualmente, os policiais até a reconhecem como alguém que trabalha para ajudar as pessoas a saírem da rua.

Nesse processo de “habilitação” do corpo útil, a relação com políticas públicas é ambígua: por um lado, diz ter aproveitado as oportunidades de fazer cursos promovidos pela prefeitura e ONGs; por outro, fala de ações descontínuas e seletivas como obstáculo à manutenção das condições para sair da rua.

A prefeitura manda um projeto hoje... amanhã... depois de amanhã chuta o cara, não deixa o cara dar continuidade. E aí a gente vai ficando ali. Porque a meta de quem está ali é sair, qual é a oferta?

[...]

---

<sup>77</sup> Com a expressão “cobaia de polícia” designa uma relação violenta e constante desconfiança em relação às forças de segurança pública

Você vai no POP (Pop Rua). Tem ... como que vou te explicar...tem norma, tem hora, tem limite. Fora, que o técnico (o trabalhador do equipamento) tem os selecionados. Não é o público, é a seleção. Que tem ali (no equipamento público) para oferecer? Revolta, tédio.

Por outro, reconheceu o desenvolvimento positivo das políticas públicas voltadas ao povo da rua. Destacou a percepção da mudança de comportamento dos agentes públicos, que, ao longo do tempo, deixaram de ser policiais e tornaram-se técnicos sociais – ou seja, ela percebeu a construção simbólica e institucional de uma forma mais humanizada e especializada de tratar o povo da rua. Tatá afirmou que ficou cerca de 45 anos nas ruas: viveu um momento em que o povo da rua era “questão de polícia” e acompanhou a implementação de novos modelos de atendimento<sup>78</sup> – fundamentalmente impulsionados pelos movimentos sociais; destacadamente, a Pastoral de Rua.

Essa percepção da mudança dos modelos de atendimento por parte de Tatá ficou clara quando lamentou o comportamento das pessoas com pouco tempo de atuação entre o povo da rua, em relação aos “técnicos” – que são os agentes especializados de atendimento, sejam do setor público ou de ONG’s. Mas, também, ao lembrar as primeiras relações que teve com os profissionais da Pastoral de Rua e fez uma comparação com os outros períodos de sua experiência:

Os cara hoje só pensa em roubar, mano. Destruir o espaço que tem. Gritar com o técnico, pô! Na minha época não tinha nem um técnico. Técnico era polícia. E técnico polícia não é dos bom, não, parça! (riso) Entendeu? É de péssima qualidade! O cara reclama que ele (os técnicos atuais) fala “não” pra nós, mas o atendimento da polícia não era bom não!

Essa vontade de sair da rua Tatá diz ter se manifestado em vários momentos de sua trajetória de vida, ganhando impulso com o pedido das filhas, principalmente, da mais velha, com quem ficou anos sem se falar por conta do uso de drogas. Quando questionada sobre o momento definitivo que decidiu sair da rua me respondeu:

Quando a minha filha falou comigo: Oh, mãe, está na hora de parar já! Elas (filhas) iam direto na maloca. A mais velha (filha) está com 30 anos, e a mais nova, 21. Elas me viam usando drogas, bebendo...essa filha mais velha eu fiquei 18 anos sem falar com ela.

[...]

Eu nunca deixei (elas irem para a rua). Com esse tanto de rato na rua, o que ia ser da minha vida? Não ia ter uma no exército, não ia ter uma na advocacia, não ia ter uma no posto de saúde. E as outras, cada uma do seu jeito, mas, dignamente, sabe? (...) Minhas filhas nunca quis xeretar droga. Entendeu? Todas trabalham, independente, casada...Então assim, se eu tivesse com elas na maloca, eu não ter essa vida. Eu não posso falar com elas do jeito que eu converso com os colegas na rua, eu tenho que falar do jeito de falar com elas. Não posso falar gíria. É por causa do pai delas, da

<sup>78</sup> Os novos modelos foram surgindo a partir da pressão dos movimentos sociais e ganharam força com a criação do SUAS e da promoção de políticas públicas voltadas ao povo da rua, que descrevo em capítulo anterior.

família do pai delas. Eu acho bacana isso. Perguntei para a mais nova se ela não ia me dar um neto. Ela falou: “Mãe, eu vou continuar minha escola, formar o que tô querendo, bonitinho. Tô novinha! Se lá na frente tiver beleza, ai agora eu falo: vou te dar um neto. Porque homem atrapalha, mãe! Meu pai não atrapalhou a vida da senhora?”

O pedido das filhas foi, enfim, o momento decisivo de sensibilização para que Tatá saísse da rua. Mas ele só pode ser percebido como alteração do modo de vida (BERGER; LUCKMANN, 1985) porque ela já sentia mais confiante em si mesma, ela sabia que o emprego na Pastoral de Rua poderia ser uma realidade e que seria o suporte para se manter fora da rua.

#### 5.1.3.2. Suporte ou muleta?

Sair da rua, na visão da minha colaboradora, foi resultado de uma soma de fatores que proporcionaram apoio em momentos de instabilidade e recaída. Atualmente, ela trabalha na Pastoral de Rua como agente social. Sua função é atender o povo da rua nas suas demandas de escuta e encaminhamento à rede de atendimento. O emprego lhe garante uma renda mensal fixa, com carteira assinada. No entanto, afirmou que o dinheiro regular não foi o principal suporte na manutenção fora da rua.

Em sua trajetória, ela teve acesso a uma renda considerável. O tráfico de drogas, principalmente, fornecia dinheiro suficiente para a manutenção da sua dependência química e para a subsistência – a despeito da situação de superexploração, do risco de ser presa e do constante estado de violência a que estava submetida, ainda que essas formas de trabalho e vínculo social a impeliam para a rua e a vulnerabilidade. O emprego formal, por outro lado, a colocou em uma outra rede de sociabilidade. Nessa rede se sustenta um sistema de plausibilidade que ancora a sua permanência fora das ruas. A responsabilidade diária que o trabalho exige, por si só, cria uma rotina que a distância das formas de sociabilidade que mantinha quando estava na rua, principalmente, a insere no âmbito da dignidade social.

Nas palavras de Tatá:

Esse empreendendo (Empreendendo Vidas<sup>79</sup>) aí. Eu ví. Foi minha primeira vez com carteira assinada, mano! Primeira oportunidade de carregar sua dignidade certa, né?

<sup>79</sup> O Projeto Empreendendo Vidas tem por objetivo o fomento a organização social de pessoas em situação de rua e empreendedorismo social, visando alternativas de sustentabilidade com base nos princípios da economia solidária. O projeto apoia e incentiva iniciativas de organização coletiva de trabalho e geração de renda no município de Belo Horizonte e oportuniza meios para que esses se envolvam no cenário da cidade, por meio de participação social em conselhos, fóruns que discutem a realidade da população em situação de rua, na busca por dignidade e possibilidades de acesso aos serviços públicos com qualidade, bem como acesso a moradia e trabalho, como forma de superação da condição de vida nas ruas. Tatá foi contratada para atuar como agente social nesse projeto.

Faço referência às formas de sociabilidade porque, muitas vezes, as pessoas e os lugares de convivência diária permanecem os mesmos. Como agente social, ela frequenta a mocada, os equipamentos públicos e encontra as mesmas pessoas, não raro, do tempo em que esteve na rua. O que mudou foi o papel, a performance, a máscara que deve apresentar agora. Como diz Goffman (2001, 2011) a máscara e a performances são o resultado de um jogo intersubjetivo em que as ações dos sujeitos em interação social se guiam pelas expectativas recíprocas, moldando-se a essas expectativas de modo serem compreendidas. Os pares de Tatá agora a reconhecem de outra forma, não mais como a usuária de crack, bêbada e “caidona”, mas como pessoa que carrega a responsabilidade de um emprego e de apoiar aqueles que ainda dormem ao relento.

Essa percepção transparece quando ela apresentou o que pensa sobre a solidariedade ao povo da rua e o papel que o suporte financeiro pode dar:

Em vez de você me dar doação, me dá um abraço, me dá uma escuta. Porque você dar dinheiro para um usuário de droga, você está ajudando ele a morrer. Não acha, não?

Se você oferecer outra coisa (além do dinheiro), outro benefício (a pessoa consegue sair da rua). Porque coisas chegam, os meninos (agentes sociais da pastoral) acompanham. Quando a coisa dá continuidade, a gente vai. Olha o meu caso! Tem muito João, tem muita Maria por aí que está querendo a mesma coisa

A importância do trabalho fica mais evidente quando ela falou das tentações que sente ao ir para rua nos fins de semana – quando a rotina cede lugar, muitas vezes, ao tédio e à solidão. Nesse momento, ressaltou o apoio do companheiro. Atualmente,

Trabalho. Fico em casa. Faço uma janta. Fico aqui com meu companheiro. (...) De casa pro serviço, do serviço pra casa! Fumo maconha, bebo uma cervejinha, fumo cigarro. Tô doida pra sair do cigarro. Eu descobri que cigarro danifica mais a saúde do que o Crack. Tem oito anos que eu não fumo crack, não sinto saudade nenhuma, mas o cigarro eu não consegui soltar.

[...]

Quando eu tô nervosa eu surto mesmo, quebra barraco! Mas ele (companheiro) não bate. Ele espera um pouco, depois vem,: - Está mais calma?

[...]

Não é uma muleta (o companheiro), mas um suporte que você sabe que se começar a cair, você pode correr lá, entendeu? Que não vai deixar você se afundar mais. Quando você consegue entender que isso existe... igual eu: com esse trabalho eu consegui tirar muita gente da cena de uso.

Essas falas revelam uma relação de apoio mútuo e de compreensão das fragilidades compartilhadas. A rotina no mundo do trabalho, em que a alternância entre trabalho e descanso estabiliza uma regularidade cotidiana, é vista como saudável, a despeito de alguns “surtos” – com os quais diz saber conviver sem recaídas e desestabilizações drásticas. Para

isso, conta com a presença constante do companheiro que a acolhe. Desta forma, Tatá parece ter reencontrado uma forma de amor que alicerça as relações familiares.

Por fim, Tatá me explicou o que entende por “casa” atualmente:

Casa, pra mim, é acolhimento, me vejo acolhida nisso aqui (se referindo ao imóvel), proteção, conforto, do jeito que tá. Olha que você está vendo que não é um paraíso! Mas é um palácio. Ainda mais agora, época de chuva (a entrevista foi no mês de setembro). Quantas vezes você está dormindo sequinho e acorda todo molhado. No outro dia tenta um lugar para secar, não conseguir, ter que dormir molhado. Ainda tem a sociedade que passa debochando, a polícia que vem esculachando, e o outro olhar...

[...]

Eu não saí da rua, a rua saiu de mim.

[...]

(Eu não) Vivi, eu sobrevivi (na rua). Porque não surgiu antes o que surgiu agora pra mim: um emprego, uma “condição de acolhida”, essa escuta que eu estou te falando, essa ajuda diferenciada. Eles abriram o “Canto da Rua” e vi que estava com fome, com vontade de tomar banho. Tem pouco tempo eu saí da rua. Eu fiquei 45 anos na rua.

Cabe ressaltar que a casa é proteção das intempéries da natureza e da sociedade. Uma proteção da chuva e do frio, mas, também da frieza e da discriminação a que estava exposta no cotidiano dormindo sob marquises e em praças. Sair da rua é, nesse sentido, invisibilizar-se para a mirada seletiva, violenta e invasiva dos agentes de segurança pública e das pessoas comuns que olham de soslaio transbordando um misto de medo e nojo.

Tatá foi para rua muito cedo, ainda criança, em decorrência de conflitos domésticos variados: o abuso do padrasto, a desconfiança e abandono da mãe. Correu as ruas de Belo Horizonte por mais de 40 anos, fugindo de polícia, andando em grupos de crianças e adolescentes, fazendo os “corre” para sobreviver na selva de pedra. Encontrou amores, teve 9 filhas e um filho. Hoje trabalha ajudando as pessoas a superarem a “situação de rua” da qual tira seu sustento material e emocional para se manter num barracão na Vila das Antenas, onde procura levar uma vida de trabalhadora. Nesse sentido, Tatá superou a “situação de rua”, mas não deixou de ser povo da rua.

## **5.2. Marília: o corpo pede casa**

A próxima interlocutora eu conheci em 2010, quando fui trabalhar como Técnico do Serviço de Abordagem Social na Regional Pampulha<sup>80</sup>. Nosso primeiro encontro se deu na

<sup>80</sup> A Regional Pampulha é uma das nove regiões administrativas de Belo Horizonte. Recebe o nome do principal marco geográfico da região: A Lagoa da Pampulha. Com área de 51,03km<sup>2</sup> a região possui 41 bairros e 16 vilas agrupados em quatro territórios. De acordo com o censo do IBGE de 2010, a população da região era de 148.370 mil habitantes, estima-se que atualmente seja de cerca de 350 mil habitantes.

Praça Santo Antônio, onde se localiza uma igreja de mesmo nome, no bairro Liberdade. Marília estava recostada sob uma grande árvore, com mais duas pessoas, segurava uma garrafa de cachaça e cobria as pernas com um cobertor. Era um dia chuvoso, a penumbra que nos cobria impedia de ver seu rosto com precisão. Lembro dos olhos e bochechas inchadas, de umas guimbas de que tentava sugar um resto de fumo que queimava junto com os filtros dos cigarros.

Muitas outras vezes encontrei Marília, quase sempre, à noite<sup>81</sup>, e frequentemente eu estava em companhia do meu colega de trabalho. Pude a conhecer quando ainda dormia ao relento e, portanto, atuei e acompanhei o seu processo de saída da rua.

Atualmente, Marília tem sessenta e dois anos. É nascida em Belo Horizonte, e mora em um barracão em uma pequena ocupação as margens do Anel Rodoviário, no bairro Liberdade, na região da Pampulha. Depende de uma cadeira de rodas para se locomover, o que reduz sobremaneira seu deslocamento. O imóvel em que mora possui quatro cômodos: uma cozinha, uma pequena sala e o quarto – são cômodos contíguos e pequenos. O banheiro, no momento da visita, estava azulejado parcialmente e com alguns canos expostos, mas a interlocutora já estava providenciando melhoras. Também moram no imóvel sua irmã Maguinha, e a filha desta, Débora. Havia vários móveis e eletrodomésticos na casa, em sua maioria, segundo interlocutora, frutos de doações, muitos estragados.

A casa se destacava entre as construções sem reboco e acabamento externo da ocupação, próxima ao viaduto São Francisco, no entroncamento com a Av. Presidente Antônio Carlos, na região da Pampulha. É a única fachada pintada com uma cor viva, com matizes de vermelho e roxo, e as moradoras mantêm vários vasos de plantas na entrada da casa. O imóvel fica a três passos de uma via de trânsito rápido, onde trafegam caminhões pesados e automóveis menores, gerando ruído e uma fuligem constantes.

Filha mais velha do massagista do estádio do Mineirão, e de Geralda: “*Minha mãe morreu de parto, outros fala que ela morreu do coração [...] Não alembro muito não. Mas eu lembro pouco, né, pequenininho, né*”. Além da irmã com quem mora, Marília possui mais uma irmã, que mora em sua companhia na ocupação, e dois irmãos, já falecidos.

Em suas memórias, o tempo que ficou “dentro de casa” apareceu como evanescente e remoto. Aliás, sua narrativa foi como uma colcha de retalhos em que fragmentos de memória foram sendo costurados uns aos outros sem uma sequência cronológica: os assuntos e eventos

---

<sup>81</sup> Nessa época meu horário de trabalho era das 17h às 23h.

foram e voltaram, emergiram parcialmente, afundaram novamente no mar do esquecimento e emergiram insistentemente, ora apresentando-se no mesmo ângulo anterior, ora exibindo novas perspectivas.

E... eu alembro também um pouco, que ficava dentro de casa lá no Mantiqueira (bairro), Novo América (outro bairro). Depois nós morou...depois do Mantiqueira papai resolveu mudar pro Aeroporto (bairro na região da Pampulha). O pessoal do Mineirão decidiu comprar uma casa no Aeroporto pro meu pai porque meu pai ficava mais perto. Pro meu pai trabalhar no Mineirão. Meu pai ia a pé, né, porque era perto. Nós ficou lá... no Aeroporto muito tempo.

### 5.2.1. *A entrada: o pai, a mãe e a “bregera”<sup>82</sup>*

Quando o pai se mudou para a região da Pampulha, se casou novamente e teve mais cinco filhos. No excerto a seguir, extraído de uma conversa que tive com a interlocutora quando passeávamos pelo bairro Liberdade, ela apresentou a outra família do pai:

Meu pai fez uma casa lá (aponta para uma pequena favela na Av. Prof. Magalhães Pinto, que dá acesso ao Aeroporto da Pampulha), um casão... eu tenho irmãs por parte de pai. Tem a Lúcia, tem a Regiane, tem o Marquinho... tem uns cinco irmão por parte de pai aí, ó. Que ficou com a casa... eu não combinava com a madrasta, saí de casa, fui pra rua, fiquei uns tempão lá onde você sabe (na Praça Santo Antônio).

Marília atribui ao conflito com a madrasta o motivo de ir para rua:

Depois, meu pai cismou de arrumar uma dona. É, a Marinete, a madrasta (o tom de voz muda, o cenho franze, o olhar desvia). Mas...é que a gente não aceita, né. Perdeu a mãe, né. Mas no fundo, no fundo, atentada era eu mesmo, porque ela (a madrasta) era boa também.

(Eu) Não gostava dela.

No entanto, a morte da mãe apareceu como um evento desencadeador, um marcador de uma nova fase em sua trajetória: a rua.

Não alembro muito não (da mãe). Mas eu lembro pouco, né, pequenininho, né. E aí..., né, cabou, depois eu resolvi, eu conheci outras pessoa, invernei lá, na maldita (cachaça), né. Na maldita...fiquei pela rua mesmo, todo mundo me ajudou, ninguém nunca tocou ne mim, não. Depois eu conheci uns familiar bão, eu fui pra casa desse pessoal, longe, Roças Grande, Rio de Janeiro, Nova América...prá cá oh... (apontando), não é pra cá não, pra lá oh, (aponta para o lado contrário)..., aqueles lado longe. Foi bão. Mas mesmo assim a minha cabeça tava no aeroporto

A relação da Marília com a madrasta era conflituosa e invocada como o motivo de sair de casa para rua, para beber:

Não, não botou não (para fora de casa). É que eu não combinava com ela, de jeito nenhum, meu anjo da guarda, de jeito nenhum com ela. Ai...ela falava umas coisa... tem hora que me irrita de nois, né? Mas deixa eu ver... não quis não, saí. Saí pra rua.

---

<sup>82</sup> *Bregera* é o termo que a interlocutora usa para se referir à madrasta. É uma variação de megera que significa mulher má, de temperamento acre ou irascível.

Em um dos encontros que eu tive com Marília, fomos na Praça Santo Antônio, onde ela passou boa parte do tempo quando “morava na rua”. A certa altura da conversa, indaguei a idade em que ela foi para rua, e a interlocutora respondeu:

Ah, eu não sei. Antes eu fui pro boteco do seu M. em frente a fábrica, descendo essa rua. Eu ficava ali no posto com o L., ele pra um canto e eu lá sozinha perto daquele negócio de carro lá (estacionamento de uma locadora de carros próxima ao aeroporto da Pampulha) ... eu sei que ali também era bom. Mas na verdade não era bom porque eu via a cara das “coisinhas”. Eu não posso falar outra coisa porque tá na câmera (nesse momento o registro era feito com a câmera do celular), então não pode.

[...]

Ah, mas se eu não for falar coisinha, aí eu fico nervosa e vou falar outra coisa. Bom... aí chegava aquela “popozuda” lá com aquele peitão abrindo, rabo espichado para trás... toda branquela e loira, a madraستا.

Se passar na televisão ela vai ver que eu não gosto dela, nunca gostei. Meu pai era massagista do Mineirão, do Atlético e do Cruzeiro, e ele arrumou o barraco, ela, com aquela cara de santa dela, entrou pra dentro do barraco, ficou lá... e aí de nós se falasse algum coisa que entrava no coro do nosso pai ainda.

E depois eu enfezei foi com a cara dos dois. Saí de madrugada com a roupa do corpo, pulei o portão...

Não sei (quantos anos tinha). A metade daqueles taxis ali (próximo ao Aeroporto) conhece eu, na porta do boteco do seu M... e eles pagava também: pastel, café, muita coisa lá. Ele levou a bregela pra lá também... a bregela é a madraستا. Quando eu falar bregela vocês já sabem. Eu não gosto muito de ficar falando dela, me irrita.

Em vários momentos, Marília repetiu que o pai era massagista do Mineirão – e ao falar sobre isso, suas reações sugeriram admiração e orgulho. No polo extremo situava a madraستا: ao falar dela as sobrancelhas convergiam expressando a tensão que animava seu corpo. Quando os conflitos se acirraram, foram tentados outros arranjos familiares para que Marília não ficasse na rua. Isso ficou demonstrado quando a interlocutora falou da experiência de morar com vários parentes diferentes em diversos bairros. Depois que, nas palavras de Marília, “*o pai cismou de arrumar uma dona*” foi morar longe do pai:

Já morei com minha tia, no Barreiro. Não combinava com meu tio, não. Ele bebia e eu bebia. Quando eu tava na minha...tudo bem. Eu arrumava a casa, lavava vasilha, buscava menino na aula, só não fazia comida. Quando ele chegava do serviço, que ele ia pra rua, que ele trabalhava com esse negócio de Cemig, né, de luz. Ele chegava lá daquele jeito dele, chutando a porta, os menino chorando com medo...teve um dia que eu dei um saravá nele. Eu dei, por conta que eu tava na cozinha lá lavando vasilha, até porque fazer o lanche pros menino, ele chegou, meu cabelo era grande, puxou meu cabelo falando que...que queria a casa arrumada, que ele queria.... Aí meu primo tava chegando do serviço, ele trabalha de trocador do ônibus, foi ele disse: “- Não bate no meu pai, não”. Eu disse, eu empurrei ele, porque mulher não tem como (bater), né. Eu empurrei meu tio perto do sofá, ele caiu dentro do sofá. Meu primo que tinha que ter... (mostrou os olhos) o oio nele. Minha tia trabalhava, ne. Mas teve um dia...nesse dia foi deus mesmo, minha tia chegou cedo.

Nesse período de tentativa de morar com outros parentes, Marília não encontrou o acolhimento que esperava. A nova família não era a sua, não foi incluída no círculo familiar que se define por um amor duradouro, proteção e acolhimento, se sentia uma estranha em uma casa que não estava preparada para lhe receber. Os conflitos que se pronunciavam com a madrasta continuaram de outras formas: a violência do tio, que era temido pelos filhos, não era contestada dentro de sua casa. A reação de Marília foi vista como uma afronta à rotina da casa. Então, outras medidas foram tentadas, como a de morar sozinha.

Marília ainda narrou a experiência de morar sozinha quando tinha cerca de vinte anos. No entanto, o pai não a preteriu totalmente, ele alugou-lhe um barracão na região do Aeroporto, na Pampulha. As memórias dessa experiência são marcadas por tédio e solidão:

E...um dia também quando eu tava lá na praça também eu vi meu pai, ele era vivo. Eu vi meu pai. Aí meu pai me propôs assim: “-É... procura um cômodo aí que eu vou alugar esse cômodo procê”. Isso antes dele morrer. De fato, é mesmo eu aluguei um cômodo mesmo. E levei uma amiga pra fica comigo. Disso eu comecei a fazer um...um trabalho na casa de uma dona. Ajudar ela pegar papel, arrumar tudo, empilhar tudo, um tanto de coisa. Ela pagava direitinho tudo. Depois eu não quis ficar também mais. Fiquei direto na rua. E fui adoecendo, adoecendo, adoecendo. L. (agente da assistência social da Regional Pampulha) já arrumou lugar pra mim.

[...]

Dava uma tristeza (ficar no barracão) cê oia pro lado, cê não via nada. Eu tinha o quê? Só a cama...papai também não tinha, né? (faz sinal com a mão indicando dinheiro). Tava começando. Lugar pra pôr roupa: uma caixa. Só. Agora, comer vou falar procê que passava fome? que eu não passava não. Meu pai me dava comida. Ele passava lá e me dava...levava comida pra mim, café, pão. Mas eu fui pensando...cê olha pra lado e cê não vê nada... não tinha televisão...não tinha um rádio...nada. Olha pra um canto, olha pro outro... nada, nada, nada.

Aos sentimentos negativos soma-se o fato de o barracão, escolhido pelo pai, ficar próximo à casa da madrasta. Quando passávamos pelo bairro Liberdade, a interlocutora me mostrou a vila que a segunda família do pai morava. Me disse que o barracão em que foi morar era quase em frente à casa da madrasta. Essa proximidade, que na verdade era uma tentativa (falha) de evitar conflitos, minou a eficácia da ação: o contato era permanente entre a interlocutora e a esposa do pai.

A família enquanto lugar do afeto, do acolhimento e da segurança, ou, como pontuado Schneider (2016), do “amor duradouro”, se desfez com a morte da mãe. Marília não via na madrasta um ponto de referência em torno do qual a família poderia (re)articular o amor. A madrasta não era um parente com características distintivas fixas, definidas pelo fator biológico, como diria Schneider (2016) – esse sentido ficou reservado, no imaginário da interlocutora, à mãe.

O pai ainda tentava manter a filha junto da família que formara com a nova companheira, demonstrava afeto e buscava soluções – como a manutenção do barracão alugado na mesma vila –, contudo o esforço não foi suficiente para fazer com que a madrasta passasse a ser percebida, pela interlocutora, como parente no sentido relativo que permite a classificação (SCHANEIDER, 2016). Marília via a madrasta como uma concorrente ao afeto do pai. As palavras que usou para designar a madrasta carregaram um misto de qualidades, a um só tempo, valorizadas e depreciativas da mulher: “popozuda”, “com peitão aberto”, porém, megera.

Por conseguinte, a casa deixou de representar a união dos parentes e se desfez no imaginário e na realidade de Marília. Deixou de ser o lugar de compartilhamento de uma tradição familiar, em que símbolos e valores singularizavam um grupo específico, como dito por DaMatta (1986). O que fez da rua uma opção nesse caso.

### 5.2.2. *A rua: O aeroporto, a Praça Santo Antônio*

As memórias dos tempos da rua trazem uma certa nostalgia. Ela falou que foi feliz vivendo na Praça Santo Antônio, que fez amizades, que teve namorados, que recebeu muita ajuda. Mas não deixou de reconhecer as dificuldades enfrentadas nos tempos chuvosos e frios. Pontuou que não teve medo, a não ser de ficar sem a cacheira.

Eu fui feliz, eu sou feliz (na rua). Eu gosto daqui, sabe, Maurício?

É que nem falam, comi o pão que o diabo amassou né? Mas é que medo todo mundo tem né meu filho, de ficar na rua...

Ah, mas aqui eu não tinha medo de nada não... tinha medo de ficar sem pinga.

Mas medo de violência, alguém te bater, homem te maltratar? Não, nunca

Nunca tive, muitos anos que eu fiquei aqui e nunca ninguém triscou o dedo em mim, dormi sozinha ali... os meninos que chegava de manhã e perguntava: “Cadê a tia Marília” eles ficavam era preocupado né Maurício.

Essa fala contrasta com a de Tatá, cuja experiência foi marcada pela dificuldade de ser mulher na rua, já que era exposta à violência física e sexual, da constante humilhação sofrida no cotidiano da rua. Para Tatá, dos tempos de rua “não restava nada de bom”.

Marília, ficando no bairro que os parentes moravam, encontrou o afeto e o acolhimento que o ideário da casa, segundo DaMatta (1986), representava. Se sentia segura em um bairro em que muita gente a conhecia desde criança, como se estendesse o território simbólico da casa para os locais em que permanecia. A pinga teve um significado especial nessa extensão da casa: ela oferecia companhia, aconchego e lhe dava coragem, além de ter sido o elo com os companheiros com quem passava a maior parte do seu dia.

Marília também falou de encontros com pessoas que queriam saber como ela vivia. Pessoas com quem, muitas vezes, “transacionava” pequenos interesses. As transações não comerciais, mas afetivas e de solidariedade, parecem ter sido a base das ações táticas de que se valia para sobreviver na rua. Para tanto, a simpatia e receptividade deveria compor o rol de habilidades de que se valia na rua.

Eu tive muita coisa boa. Mesmo a única pessoa que eu não esqueço até hoje é Deus. Ela me segue, né, e Nossa Senhora. Que cê ta vendo ela aqui, aqui também (aponta imagens pregadas nas paredes com fita adesiva e em pequenos quadros), oia ela aqui oh. Então (risada), então oh, é... a vida foi boa, num lado não foi boa. O lado que não foi boa porque cê trocar de um canto aqui, cê trocar de um canto ali...conheci os menino do aeroporto, pessoa muito boa. Alí, meu filho, metade da minha vida tá na rua. Assim...que conto, né. E...também...conheci também um homem, ne, isso tem muito tempo, na praça do aeroporto, onde que desce o avião. Só sei que esse homem tava com uma mala. Alí, nesse dia eu tava lá sentada, eu tava só com um vidro de água do lado, tava, assim, pensando. Alí o homem virou pra mim e falou assim: “- Cê tá com fome?” Tô, não tomei café nem hoje, nem ontem. (respondeu ao homem) – “Tá, eu vou...vou ter que entrar pro aeroporto que eu tenho que fazer umas coisa lá”. Alí, pelo visto que eu vi, ele estava com uma câmera. Eu não sou boba! Alí ele falou assim: “- Vou te dar ocê um dinheiro, cê vai na padaria, enquanto cê vai na padaria eu vou mandar guardar essas coisa minha”. Falei: Tá!, Casquei o fora! Ai...mas pior que minha bolsa tava lá embaixo também, dentro de um bueiro, um bueiro seco. Mas eu ficava vigiando esse homem pra ver se ele tinha cascado o fora. Quando eu vi que não tinha ninguém, eu fui, sentei com a marmitex que ele tinha me dado dinheiro, fui lá comer...invem ele, parou o carro do lado assim...perto da rua do meio-fio, ele falou assim: “-Então, eu te procurei e não te achei”. Eu falei assim: - Pois é, menino, você acredita que tava cheio onde que compra marmitex?! Alí...ele pegou e falou assim: “- Cê tá correndo é da câmera, não é?”. Alí eu falei assim: - É. Que eu nunca matei e roubei, só durmo na rua e, bebo um também, - Cê quer?, comprei uma com dinheiro dele (uma garrafa de cachaça), né. “- Não”, e ele danou a rir. – Se você quiser filmar, cê filma, não tô fazendo nada. Ele filmou eu abrindo a garrafa, ele filmou eu bebendo, filmou eu cantando, fez a festa comigo lá. Depois os menino chegou, aí que ele ficou mais ainda. Ai depois ele falou assim: Não...agora o meu horário acabou. Eu tenho que ir em casa...levar o pão de cada dia pros menino. Todo mundo agradeceu ele. Ele pegou e falou assim: “- De vez em quando, eu vou procurar ocê”. Falei: Se ocê achar, porque eu não fico só num lugar. Nunca mais eu vi ele também, não. Cabou e...nós foi pra praça do aeroporto.

Marília contou essa história para sinalizar que eu não era o primeiro que tinha interesse na vida dela, e deu sinais de desconfiança. Ela tinha dúvida sobre a intenção do homem que queria filmá-la, assim como não sabia das minhas intenções. Demonstrou, ainda, perplexidade ao saber que a vida dela poderia despertar algum interesse, uma vez que ela “não faz nada”. Quando os meninos chegavam e começavam a beber juntos, a cena, segundo Marília, ficava mais interessante, “*aí ele (o homem da câmera) ficou mais ainda*”. O episódio pareceu divertir a colaboradora – talvez esperasse que nosso encontro também fosse divertido.

Fica evidente, ainda, a forma de troca que Marília talvez esperasse de mim: uma retribuição por participar da “filmagem”. O que anuncia a forma principal de relação das relações que estabelecia na rua: a doação como solidariedade.

### 5.2.2.1. A solidariedade difusa

A experiência nas ruas de Marília foi eivada de momentos de solidariedade. Ela falou da vizinha da chácara que ficava ao lado da Praça Santo Antônio, que levava frutas; falou de uma família que passava sempre pelo local para deixar comida. Mas o ponto alto da narrativa foi quando mencionou o Padre L. – pároco da Igreja Santo Antônio. A interlocutora trouxe a “memória feliz” (RICOEUR, 2007) de quando se sentiu reconhecida e acolhida pelo pároco.

Ixi, bêbada nem sabia como que é que eu dormia. Mas dormia, debaixo da árvore. Aquela árvore perto do pocinho, era atrás do banco... tiraram o banco, né? Eu dormia lá com o litrão do lado, conversava sozinha a noite toda. Depois eles passaram a me dar rádio, quando era no outro dia não tinha mais rádio... coberta também às vezes sumia. Depois melhorou um pouco, o A. já estava aqui, veio os menino tudo. Eu sou feliz aqui. Não tô reclamando da minha casa nem nada, mas pra falar a verdade eu sou feliz aqui por conta que você conhece as pessoa, as pessoa te trata bem, você precisa de alguma coisa as pessoa te dá, sempre foi assim. Mas era bom o padre.

(O padre) ajudava. Um pouco ajudava, mas ajudava. Falava: “Marília, você não quer dormir aqui dentro não, da igreja?” E eu: “Não padre, dormir lá dentro pra quê? Tudo fechado”.

É que lá dentro você não vê nada depois que fecha, é porta, janela, tudo fechado lá dentro. Pois ele queria que eu dormisse lá dentro na escadinha cá em cima onde fica Jesus, a Santa Virgem Maria, tudo lá em cima. Falei: “Não padre, eu prefiro ficar aí fora mesmo” e o padre: “Mas então você dorme aqui no alpendre, fecha esse portãozinho aqui, na hora que você for dormir”. Mas não tinha nem grade ainda... aí fiquei à vontade ali.

Marília reconheceu na rua um lugar onde se conheceria as pessoas, onde havia ajuda e valorizava a possibilidade de ver o que se passava na vizinhança. Ao contrário da Igreja, em que prevaleceria os outros morais e decentes religiosos, onde poderia se sentir protegida, preferiu o alpendre, de onde observava o movimento e poderia continuar encontrando pessoas, fazendo e mantendo laços e se sentindo livre.

Marília narrou que, em certo dia de missa, sentou-se nos bancos do fundo da igreja para acompanhar o ritual católico. O padre a pediu que se comportasse, mantendo-se em silêncio durante a cerimônia. A interlocutora disse que estava quieta até que percebeu duas mulheres sentadas nos bancos da frente gesticulando certo incômodo de mau cheiro. Nesse momento, disse, Marília, não se segurou e indagou às mulheres: “*Vocês estão dizendo que estou fedendo?*”. Ao questionamento seguiu-se um alvoroço que obrigou o padre a paralisar a celebração. Marília foi chamada para as primeiras cadeiras da igreja, próximas ao altar. Antes que a missa terminasse, uma auxiliar do padre chamou a interlocutora para as dependências reservadas da igreja, onde ficava o escritório da paróquia e os banheiros de uso restrito. A

auxiliar perguntou se Marília não gostaria de tomar um banho e ofereceu o “banheiro do padre L.” para ela.

O corpo mau cheiroso de Marília estabelecia uma fronteira entre ela e os frequentadores da igreja. Medeiros (2015, p. 56) afirma que “estar limpo garante o acesso a determinados bens, serviços e lugares que, de outra forma não seria possível” ao povo da rua. Nesse caso, a comunidade de solidariedade que Marília construiu nas imediações da praça Santo Antônio não a reconheciam, uma vez que, “a pessoa suja, impura ou poluída é uma maneira de contrapor a ordem social desenhada no sistema classificatório e serve para legitimar as hierarquias, diferenças e proceder a exclusão” (*Idem*, p. 55). O acolhimento recebido pelo padre, de quem Marília falou anteriormente, pressupunha um corpo asseado para ser reconhecido. Caso contrário, poderia ser confundida com

os homens e mulheres que, entre suas explosões aparentemente psicóticas, delírios e alucinações andam pela cidade continuamente, bem sujos, com as roupas rasgadas e apodrecidas, em meio ao ritmo frenético dos transeuntes em calçadas e calçadões, como que imersos em outro mundo, um lugar privado construído a partir das fronteiras corporais da sujeira, do corpo abjeto que assusta e afasta” (FRANGELLA, 2004, p. 255).

Marília justificou a narração desse acontecimento para mostrar como o padre L. a considerava, pois somente alguém que a tratasse com dignidade ofereceria o próprio banheiro para que ela utilizasse. Essa história me levou ao encontro do tempo que trabalhava no Serviço de Abordagem. Frequentemente, recebíamos telefonemas de pessoas pedindo que retirássemos o povo da rua das proximidades de suas casas. Muitos diziam que já ofereceram comida, roupas velhas, mas as pessoas de rua permaneciam na porta de suas casas e, até “faziam as necessidades” e estavam malcheirosas.

Havia um colega de trabalho que ao receber essa demanda dizia em tom de ironia crítica: “*Já deu comida e roupa, agora oferece o banheiro, faça o serviço completo*”. Usar o banheiro do padre como forma de reconhecimento, revela uma dificuldade constante e expressiva no cotidiano do povo da rua. Os corpos abjetos (RUI, 2012) são corpos sujos, por isso abertos à visibilidade seletiva e discriminatória. Estar sujo é associado ao povo da rua. Pessoas da rua “limpas” passam despercebidas, muitas vezes, aos olhares discriminatórios.

O episódio do banho na casa paroquial, não obstante ser lembrado como forma de reconhecimento, não era uma realidade permanente. Na maioria das vezes, a higiene pessoal era feita na praça mesmo, utilizando água de uma torneira que havia para aguar os canteiros que adornavam o entorno da igreja.

Agora pra tomar banho era meio difícil... tinha água, mas até hoje não sou chegada não.

Lá tem aquele negócio... tinha né? Aquele negócio do registro, você sabe como? Cê enfia a mão, abre o registro. Mas só que cê tem que ter uma mangueira, né? Esguicha com a mangueira e toma banho de roupa.

O acolhimento não vinha apenas da parte do padre, também era sentido nas relações com os vizinhos da praça que forneciam alimentos para ela. É nesse contexto de solidariedade constante descrito por Marília que ela disse que não fazia esforço para conseguir alimentos: “Todo mundo me dava”.

Por conta que aquele povo da praça lá nos tempos... os meninos... estavam fazendo muita bagunça. E lá tem família. Família você sabe como é, né? Não falo as muié não. Aquelas que moram lá, gostam de mim ou gostavam, sei lá. Fiquei meio “tam-tam” também. Mas, eu só sei que elas chegavam perto de mim, as donas lá... era almoço... me dava roupa. Era: - Marília quer tomar banho? E eu: -Não, hoje não, deixa pra outro dia.

[...]

Até gente de carro com familiar ia pra lá. Levava almoço. Tinha uma moça com uma menininha, que a menininha: “-Marília, seu almoço!”

[...]

Tem um lugar aqui embaixo que hoje eu não sei se dá ainda não. Depois que os freguêses tudo acabava de almoçar, a gente levava aquelas vasilha grande e trazia de comida... eles me dava.

Símbolo fundamental da casa é a mãe preparando a comida dos filhos. Marília construía sua casa recebendo comida de “todo mundo”. Segurança, acolhimento, o calor da cachaça e comida, muitas vezes recebida sem esforço, compunham a casa simbólica criada no ambiente da rua – algo que não encontrou na casa da madrasta.

Para completar a percepção de acolhimento, Marília cuidava do espaço da praça, conhecia cada canteiro, cada banco. Ela espacializava o território de modo a construir uma ordenação e limpeza que simulava o espaço doméstico.

#### 5.2.2.2. Apropriação do espaço

Chama a atenção que Marília sempre ficou nas imediações da residência da família, na região da Pampulha, ora perto do Aeroporto, ora na Praça Santo Antônio – principalmente, neste último local. As falas trazem várias táticas espaciais (KASPER, 2006) que revelam possibilidades de habitar a rua. Segundo Kasper (2006), três ações básicas se dão na construção do *habitar*: o *apropriar-se*, que seriam as marcações do espaço, como limpeza, delimitar área de circulação exclusiva; o *instalar-se*, que significa dispor objetos numa área delimitada e; *incorporar*, que designa a presença habitual do corpo no espaço de apropriação e instalação. Todas essas são ações que Marília realizava no dia a dia na praça Santo Antônio.

Quando estávamos na praça Santo Antônio, Marília descreveu onde preferia dormir, o cuidado que tinha com os canteiros e bancos. E ressentiu das reformas feitas depois da morte do padre L., que eliminaram árvores, bancos e canteiros, deixando a praça constantemente exposta ao sol, e pouco convidativa ao uso. A praça, anteriormente, tinha partes sombreadas durante tudo o dia, e os jardins proporcionavam frescor e conforto estético.

Tomava umas duas pinguinha de manhã cedo, pra parar de tremer, pegava minha vassoura e começava a limpar. Da porta da igreja, onde eu ficava, eu limpava tudo.

[...]

Ai quando foi um dia o padre falou: “- Vou deixar uma mangueira nova ai procê.” Era eu que limpava lá, né. Todo dia eu aguava as plantas...arrumava tudo.

[...]

E eles acabaram com tudo aqui ó (na praça). Porque aqui era bonito... é bonito. Pra mim é bonito até hoje. Eu tenho vontade de juntar as trouxas e voltar pra cá...

Compreendo que Marília habitava a praça Santo Antônio devido à forma de disposição no espaço, a limpeza que realizava, o cuidado com os canteiros, a presença constante etc. – que pude verificar nos tempos que a atendi como técnico do Serviço de Abordagem. Ela ocupava, principalmente, um banco que ficava protegido por um arbusto perto do centro da praça ou o alpendre a igreja. Este último local, geralmente, ocupava nos tempos chuvosos. Seus pertences ficavam próximos ao seu corpo, de modo que bastasse estender o braço para acessá-los.

A praça era sua casa simbólica. Por ela espalhava suas marcas, como limpeza em torno do banco preferido; dispunha seus pertences: cobertores, radio, prato, talheres; e, finalmente, incorporava-se ao lugar: faça sol ou chuva, ela raramente não era encontrada na praça.

Michel De Certeau (2014, p. 184) afirma que “espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidades polivalentes de programas conflituais ou de proximidades contratuais”. Marília inseria as orientações, interferia na temporalidade.

#### 5.2.2.3. Relação com a vizinhança

Solidariedade difusa é um elemento estruturante da experiência de Marília na rua. Ela se manifestou tanto na possibilidade de *habitar* o espaço da praça quanto na relação com a vizinhança. A presença da interlocutora na praça foi chancelada pelo pároco da igreja, mas, também por outros vizinhos que a reconhecem como “zeladora” do lugar. A fala seguinte, expressa essa relação:

Do lado de lá, tinha uma chácara grandona. Morreu a dona de lá também. Ela era boa também. Ela dava todo mundo ali laranja, banana...um tanto de coisa. Ela ia lá na praça pegar muda comigo. Um dia ela virou pra mim e falou assim: “Oia, Marília, tem umas terra aqui com bastante esterco, que tal uma hora nos sentar aqui e plantar umas couve?” Falei: Não, dona G., aí que não vou ter sossego mesmo, toda hora vai ter um aqui arrancando muda de couve. Mas as planta tá lá ainda, do mesmo jeito...prefeitura, né, oia lá agora. De vez em quando que vou lá, mas parei de ir lá já, fico mais aqui (em casa) mesmo.

Marília não era a zeladora por uma imposição unilateral, uma usurpação do lugar, mas era reconhecida pela vizinhança, que até lhe atribuía funções. Solicitar que cuidasse de uma pequena horta plantada nos canteiros públicos era uma forma de valorizar a presença dela na praça, reconhecendo seu zelo, pertencimento à comunidade, sociabilidade e solidariedade.

No entanto, a resposta de Marília expôs uma consciência de que a ingerência do lugar não era sua responsabilidade. Que uma horta na praça pública estaria aberta ao acesso das pessoas que passavam e frequentavam o lugar. E demonstrou que ela tinha noção de *público* e do *privado* e situa-se socialmente permitindo uma leitura do contexto.

Vale a pena destacar que Marília não ficava apenas tomando cachaça, conversando com os companheiros de bebida e escutando rádio. Ela exercia atividades, ou “caçava”, para gerar renda e se sustentar.

#### 5.2.2.4. “Caçando”

Existe uma representação social sobre povo da rua, de acordo Rodrigues (2016, p. 75), segundo a qual “a pessoa que mora na rua é vista como um indivíduo que não trabalha, um vagabundo, ocioso, incapaz, imprestável ao mercado e ao consumo”. Na minha experiência de quase dez anos trabalhando junto ao povo da rua pude presenciar várias vezes esse tipo de discurso inclusive de colegas de trabalho.

Todavia, tanto a trajetória narrada por Tatá quanto a experiência de Marília refutam tal percepção. Quando pergunto para Marília se já tinha trabalhado, ela, primeiramente, me responde que nunca trabalhou. No entanto, quando questiono o que fazia durante o dia na praça, me diz que passava muitas horas “caçando”. Com esse termo designa desde atividades de lazer, como “jogar conversa fora com os meninos da rua”, como recolher material reciclável para aferir renda. Caçar, por outro lado, não inclui “ajudar na igreja”. Portanto, se, em princípio, ela não reconhece que ajudar é um trabalho, por muitas pessoas são vistas como atividades laborais: recolher recicláveis e fazer faxina na igreja, além, é claro, das daquelas que compõem o *habitar* a praça que se assemelham aos trabalhos domésticos.

Quando eu não tava na igreja ajudando, eu tava caçando: Latinha, ou conversa fiada da vida dos outros mais os meninos...

“Caçar”, para Marília, não se resumia a uma forma de aferir renda para adquirir bens necessários ao seu sustento na rua. Incluía a sociabilidade, o convívio com outras pessoas. Nesse sentido, o sustento provido pelo ato de “caçar” era mais amplo do que apenas a aquisição de bens materiais, uma vez que os bens simbólicos também eram objeto da caça: a companhia, a informação e a diversão compõem o rol de bens que a sustentam na rua.

### 5.2.3. *A saída: o corpo diz o limite*

Marília atribui sua saída da rua à debilidade física. A saúde foi deteriorando a ponto de ficar com problemas para enxergar e perder o movimento de uma das pernas, o que a obrigou passar a usar cadeira de rodas atualmente para deslocar-se. Com a dificuldade de locomoção ela também ficou mais exposta a intempéries: teve pneumonia, o que a levou a ficar internada por longo tempo. Ao receber alta hospitalar, passou um curto período no abrigo “Toca de Assis”<sup>83</sup>.

ah...deu problema (de visão), desde da batida do carro. É. Deu raspagem...tava pior que eu não via nada. Agora que eu tô vendo. O médico falou pra voltar, pra eles olhar de novo. Mas eu tenho um medo de voltar de novo p’eles oiá! Eu não vi quando eles fizeram raspagem, não. No primeiro dia a gente quase não vê, né. No outro dia que cê vê. Agora...eu vejo assim...

Já sobre o problema de locomoção:

Aquela grade (da igreja de Santo Antônio) agora tem um forro, né, tem um forro. Como tava chovendo...aceitei, mais a menina. Nós ficou lá. Depois eu cisme também que... não dava. Depois eu internei. Eu peguei pneumonia lá, por causa da chuva, fiquei muito ruim, aí deu problema na minha perna. O Ed. arrumou pra mim o hospital, arrumou tudo. Fiquei depois eu saí porque deu alta. Depois...não tinha aqui inda não (refere-se à casa onde está morando atualmente). Depois complicou o trem tudo, eu tornei a voltar pro hospital. Aí deu o que deu, deu um negócio na minha perna, que o médico.... Fiz muita força pra poder andar, dou uns passo, sim, mas aqui dentro. Mas não ta saindo não. Se eu quiser sair...de vez em quando, eu vou no posto...eles vem com a Kombi pegar, que eles pega também os pessoal aqui, né, ou eu vou de cadeira de rodas.

Com dificuldade de locomoção, as dificuldades que afligem as pessoas que dormem na rua se acentuaram. Fugir para um local protegido da chuva e do frio ficou cada vez mais difícil para Marília. Durante uma conversa, ela me disse várias vezes que não gostava de ir para abrigos, mas com a saúde frágil aceitou ir para a “Toca de Assis”. A fragilidade evidente, no entanto, mobilizou serviços de saúde e assistência social que, em conjunto, ajudaram na sua saída da rua, como será demonstrado no item seguinte.

<sup>83</sup> Toca de Assis é uma casa gerida por franciscanos que geralmente recebe pessoas em pós-alta hospitalar, e/ou em estado crítico de saúde.

### 5.2.3.1. O atendimento social

A situação precária de saúde foi uma janela de oportunidade para que Marília saísse da rua. Há muito Marília era acompanhada pelo Serviço de Abordagem Social (SEAS). Quando ela adoeceu e ficou internada por um período longo para recuperar da pneumonia, os técnicos do SEAS acionaram o Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) para solicitar o Benefício de Prestação Continuada (BPC)<sup>84</sup>, pois a interlocutora já não podia se deslocar sem uma cadeira de rodas.

Como o benefício concedido, o valor passou a ser depositado em uma conta até que Marília recebesse alta. Como o passar do tempo, o valor acumulado foi utilizado para dar entrada na compra de um barracão para ela na favela em que suas irmãs, Maguinha e Margareth moravam. Por um arranjo proposto pelos técnicos sociais, em que Maguinha passaria a morar com Marília no barracão adquirido, foi preparada a condição de moradia para que a interlocutora deixasse o hospital e não tivesse que voltar para rua.

O dinheiro regular foi fundamental para rearticular a relação com irmã, sem a qual Marília não conseguiria se sustentar na casa. A renda do BPC proporcionou a previsibilidade sobre a garantia dos bens de consumo básicos, como alimentos e material de higiene. Por outro lado, estreitou os vínculos entre as irmãs, pois Marília passou a ser a principal provedora da casa. Ademais, o serviço social do hospital acionou o ministério público que determinou a intervenção do serviço de Proteção e Atendimento Especializado à Família e ao Indivíduo (PAEFI) da regional da Pampulha. O técnico L., que aparece em algumas falas de Marília, trabalhava no PAEFI.

Essa intervenção do ministério público acelerou as ações e mobilizou os serviços para além dos técnicos que atuavam diretamente com o povo da rua. Os gestores dos serviços de saúde e assistência social se articularam na tentativa de encontrar a solução para o caso, o que resultou, por exemplo, na rápida aprovação do BPC para Marília. Mas houve o período entre a entrada no barracão comprado e a saída do hospital que Marília ficou no abrigo “Toca de Assis”<sup>85</sup>. Lá ela aprendeu a bordar e era bem tratada, mas, com o tempo foi se irritando e tinha vontade de voltar para praça.

---

<sup>84</sup> O BPC é um benefício concedido a pessoas de baixa renda com 65 anos ou mais ou a pessoas com deficiência. Atualmente, o valor é de um salário-mínimo, no entanto, há discussão no Congresso Nacional visando a desvinculação do valor de benefício ao salário-mínimo.

<sup>85</sup> Quando Marília ficou no abrigo, ele localizava-se no bairro Floresta, em Belo Horizonte. Atualmente, funciona no bairro Enseada da Graças.

A saída da rua de Marília foi resultado de uma série de fatores: os limites impostos pela saúde, a ação diligente e oportuna de técnicos sociais do SUAS e do SUS, o suporte financeiro proporcionado pelo BPC e o rearranjo familiar que permitiu o apoio da irmã, Maguinha – que atualmente mora junto da interlocutora. Esse processo de saída da rua foi lembrado por Marília em vários momentos dos nossos encontros:

Mas eu alembro da D. eu alembro de uma outra que passava aqui na porta, da abordagem. Ela vinha muito. Ele vinha aqui pra esse lado, sabe? Uma outra também... mas não alembro o nome delas. Todo mundo ali ajudou

[...]

E fui adoecendo, adoecendo, adoecendo. L. (agente da assistência social da Regional Pampulha) já arrumou lugar pra mim.

[...]

Em vista, aqui (o imóvel em que mora) é melhor mesmo. Mas igual o L. mais Ed.falava: ah, Marilinha, porque cê fica quietinha, boba, aquele barulhinho...” Falei: - Ed. cê tá mandando eu tomar banho? “-Nãaaoo, só falei que podia...(inaudível)”. Mas eu ria com ele, sabe? Mas no fundo é verdade mesmo. Oia o frio que tá agora!

[...]

aí quando foi outro dia eles apareceram na praça e falou “vão bora”. Falei, embora pra onde, eu não gosto de abrigo não... Falaram: “não, você vai ficar lá no Maria Maria”. É longe, fui parar lá em São Paulo. As irmãs boazinha, tudo novinha... as irmãs de Toca de Assis, tudo de roupa marrom. Muito bom, eu fiquei lá no Toca de Assis em São Paulo muito tempo. Porque era demais, muito bom mesmo... lá eu aprendi crochê, muita coisa. Aí depois quando eu saí de lá de São Paulo vim direto pra cá... pra casa ali... é a vida corre muito, né?

Se sair da rua contornava o problema da vulnerabilidade da saúde que se pronunciava ficando na praça Santo Antônio, por outro lado, inaugurava um período de convívio com a irmã depois de anos vivendo separadas. As dificuldades, principalmente, no início, apareceram. Quando eu trabalhava como técnico do SEAS, realizei várias visitas à casa de Marília e escutei reclamações sobre a irmã. A irmã, por sua vez, procurou o técnico L. do PAEFI para relatar suas dificuldades de convivência com Marília. Sair da rua, portanto, resolvia alguns problemas, mas gerava outros.

#### 5.2.3.2. A casa

Finalmente chegamos à casa. Desde a primeira vez que fui a casa de Marília percebi várias melhorias no imóvel. Como havia dito no capítulo 3, fica evidente uma apropriação afetiva e efetiva da casa. Parte desse esmero pode ser atribuído à irmã que mora com a interlocutora, mas, esta também descreveu alguns reparos que fez com o dinheiro que recebe de BPC e com materiais que recebeu de doação.

Consertei (a casa). Tudo nova. Nossa! Cê precisa de ver... pouquinho mas tá bom, né? Oia! Chovia aqui dentro aí comprei telha nova, pus telha nova. A parede tava

meia bamba, arrumou também. Essa pia (aponta para o banheiro), o vaso, azulejo foi ganhado. Mas ficou faltando mais um pouco de azulejo, né. Quem for doar...quer dizer eu sei se tem alguém doando...

Por outro lado, Marília, em algum momento das conversas, desta vez quando estávamos na praça, disse não gostar do lugar onde mora:

Na praça eu venho porque eu não saio ali (perto da nova casa) mesmo né? Eu não saio ali (perto da casa nova), dá não, pode ser a “festa da princesa”. Eu não gosto dali.

Não gosto... ganhei a casa mas não gostei não.

Marília disse que não gosta da casa e da comunidade onde fica, e que não sair significa que não tem convivência com os vizinhos próximos. Na casa, se sente sozinha e quando quer relacionar-se prefere ir até a praça. No entanto, a dificuldade de locomoção a impede de ir à praça constantemente.

O colega de Marília que estava na praça quando eu a entrevistava completou: “*Aquele lugar é meio esquisito*”. O lugar a que se referiu é o local onde se localiza o imóvel: na beirada de uma via de trânsito rápido, onde há barulho alto e constante, além do risco iminente de acidentes. Marília também reclamou do tédio e da solidão, mas se mostrou resignada diante da segurança ontológica que a casa oferece.

Lá em casa onde você foi... eu tava doente né, eles falaram lá no hospital. Aí do hospital eu fui pra casa. Minha irmã tava morando com um camarada lá e com as duas meninas dela mas não deu certo, aí eu falei com ela, vem embora pra cá morar mais eu, você e minhas irmãs. Aí primeiro foi as duas, a outra tava com um homi, e ele morreu de cachaça...

[...]

Tem uns aninho (que estou na casa). Não sei se é uns dois...mais... acho que vou fazer quatro. Aqui não dá pra ver nada...Porque aqui dia domingo era bom pra escutar, estragou tudo (aponta para um aparelho de som), tudo tá parado.

[...]

Televisão tem. A mais inteira aqui é eu, aqui dentro desse quarto. Quando eu não quebro tudo aqui dentro, né. Coitada dessas boneca, né? (Me mostra várias bonecas posicionadas como se olhassem para ela).

[...]

(As bonecas) Apanha! Eu cismo com elas, tem hora (gargalhadas). Minha falou assim... Mas tá aí...graças a deus. Eu sou galo! (referência ao time de futebol). Sou atleticana doente. Mas ta tudo bem...tá tudo bem!

Dizer que “nada funciona” na casa revela um sentimento de abandono, de solidão. E quando falou que ali não “vê nada” talvez tenha tomado como referência a ampla visão, o espaço aberto que presenciava dia e noite quando ficava na rua, como ficou claro quando recusou a oferta do padre para dormir na da igreja porque lá dentro era “tudo fechado”: a rua

era aberta aos encontros como o “meninos”, como se referiu aos companheiros de cachaça; toda hora tinha gente “dando tudo”. Afinal, como Marília fez questão de acentuar quando chegamos na praça para conversar: “Eu fui feliz aqui”.

Sintetizando a narrativa, Marília não aceitou fazer parte da segunda família do pai. Entrou em conflito com a madrasta, já que não a reconhecia como substituta da mãe. O pai, segundo a interlocutora, se posicionou ao lado da segunda esposa e mandou a filha morar com outros parentes, chegando até a alugar um barracão para ela nas proximidades de sua casa.

Não obstante o rompimento com a família, Marília não se afastou totalmente. Os lugares que ficava na rua eram na região em que a família morava – no bairro Liberdade e adjacências. Dessa forma, os laços comunitários foram parcialmente mantidos: ela passou a ficar dia e noite nas ruas, mas entre pessoas que a conheciam e a sua família. Isso permitiu que a interlocutora fosse “acolhida” pela comunidade, de quem recebia ajuda com alimentação e convivia na praça Santo Antônio.

Habitou a praça por anos, aproximadamente 40, espacializou o lugar. Escrevi em algumas páginas anteriores<sup>86</sup> que o corpo situado é a condição para memória corporal assegurar a memória dos lugares: deslocar-se, orientar-se, habitar, ações que memorializam o espaço – são formas de especializarem os lugares, como diria Michel de Certeau (2014). Cuidando dos canteiros, ajudando na Igreja, varrendo o cimento e mantendo os bancos da praça limpo a interlocutora foi taticamente apropriando-se, instalando-se e incorporando na praça Santo Antônio.

Mas o corpo gritou, anunciou o limite. Problemas diversos de saúde levaram a interlocutora ao hospital. E, tendo vivido nas ruas do bairro onde a família morava, com a intervenção dos agentes públicos da saúde e assistência social, pode voltar a morar sob um teto – mas agora com sua irmã, Maguinha. Com uma renda básica garantida pelo BPC consegue seguir sua vida, tomando umas cervejas e brigando com a irmã e a sobrinha às vezes. Reclamando do tédio e com saudade das agitações do tempo que viveu na rua.

### ***5.3. Rafael: de menino de apartamento à militante pelo povo da rua***

O último colaborador eu conheci através de um ex-colega de trabalho do SEAS. Quando procurava possíveis personagens, recorri a colegas que ainda trabalham no CREAS. Rafael<sup>87</sup> me foi sugerido por ser uma pessoa ativa, que participava do Movimento Nacional de

---

<sup>86</sup> Ver item 5.2.2.2

<sup>87</sup> A conversas com Rafael aconteceram em maio de 2022.

Moradores de Rua e atuava em conselhos municipais como representante do povo da rua, como relatou o próprio colaborador:

Eu participo do comitê Municipal Comitê Municipal da Pop Rua, tanto de Belo Horizonte quanto de Contagem, participo da Comissão de Municipalização do Aeroporto do Carlos Prates, eu estou na Comissão do Efeito Covid (Covid-19), para poder monitorar a pandemia como um todo, estou em um tanto de segmento, Maurício. E, aí, eu fiquei muito conhecido.

[...]

Eu sou do Movimento Nacional de população de rua, sou do conselho de assistência social, na comissão de política da assistência, sou conselho de segurança alimentar, estou lá na comissão das feiras de tarde Belo Horizonte, agora vai ter uma reforma que passou.

Entrei em contato por telefone e marcamos um encontro em sua casa, no bairro Dom Bosco, região Noroeste da capital mineira, em maio de 2022. O local é uma vila de pequenas kitnetes, muitas delas alugadas para pessoas que tiveram trajetória de rua. O antigo proprietário construiu as pequenas moradias objetivando atender uma demanda por imóveis de baixo custo que ficassem dentro do limite do valor do Aluguel Social – uma quantia que a prefeitura de Belo Horizonte repassa às pessoas em “situação de rua”, ou que moram em áreas de risco geológico e precisam ser realocadas.

**Figura 10 - "Vila do Chaves" (Local de moradia de Rafael, no bairro Dom Bosco)**



Fonte: Google Maps 2025. Modificado pelo autor.

Rafael nasceu em 1980, é solteiro, tem uma filha de 23 anos e um neto (que nasceu pouco tempo depois do nosso primeiro encontro, em 2022). Estudou até completar o ensino fundamental e, durante a infância, a família tinha um capital econômico de classe média. O interlocutor narrou com orgulho dessa trajetória abastada de “menino de apartamento”:

Mas é igual eu te falei, né, Maurício, eu vim de uma família de classe média alta, e meu pai tinha um histórico de bebida, e depois que eu nasci, ele pegou e parou de beber por causa da minha mãe, e aí ele montou essa empresa que eu tinha comentado com você, a conservadora, e igual te falei, ela era a segunda maior de Minas Gerais, tinha quase cinco mil funcionários. Ela prestava serviço para o grupo Votorantim, lá de Três Marias, Vazante e Paracatu. Ele (o pai) pegou a área do refeitório toda da Companhia Mineira de Metais.

[...]

Porque, quando a minha mãe era viva, eu fui criado igual aqueles meninos apartamento: nunca saí, não ficava... não brincava na rua; minha mãe era muito aquela mãe conservadora, então era muito... dentro de casa mesmo, sabe?

Essa origem de classe contrasta com os interlocutores anteriores. Tanto Tatá, quanto Marília, pertencem à Ralé Brasileira (SOUZA, 2024), enquanto Rafael vinha de uma família de capital econômico e cultural que o colocavam em uma situação de classe mais favorável. O capital cultural, a despeito da baixa escolaridade formal, ficou indicado na capacidade argumentativa, no domínio de uma racionalidade prospectiva e na adesão a uma governamentalidade baseada na competência individual como modo de “ser bem-sucedido”

na vida, como ficará evidente no decorrer de sua narrativa. Essa diferença de origem em relação à maioria do povo da rua é explicitada pelo colaborador: “*Hoje em dia, eu converso com as pessoas e as pessoas me perguntam se eu sou formado em quê*”.

### 5.3.1. Entrada

Rafael falou que parou de estudar porque pretendia gerir as empresas do pai, mas o envolvimento com drogas o aproximou das ruas. Após a morte da mãe e com as viagens constantes do pai para administrar as empresas, começou a frequentar pontos de venda de droga no bairro Concórdia, onde residia. Tinha acesso fácil a Pedreira Prado Lopes, onde comprava maconha e cocaína.

Eu comecei com 17 anos. Aí eu comecei com maconha, comecei com cocaína, e depois conheci o crack... depois só Deus...

[...]

Quando minha mãe era viva ela me prendia muito, então, quando minha mãe morreu, meu pai viajava muito para o interior, por causa dessa outra empreitada que tinha lá na (Companhia) Mineira de Metais, então ele ficava muito em Vazante, em Paracatu, então ele contratou uma governanta para tomar conta de mim. É igual aqueles meninos quando vê doce se lambuzar, aí, foi aonde que eu conheci a rua... eu morava do lado da Concórdia (Bairro próximo a pontos de venda de droga) ... comecei a conhecer pessoas...

[...]

Aí, eu peguei e... igual aquele menino que é criado em apartamento e quando sai se lambuzar todo. Então, foi mais ou menos isso, sabe, Maurício? Aí eu peguei comecei a conhecer a droga... amizades erradas, tal e... acabei que... quando eu saí desse imóvel, que eu fui para rua já com esse histórico de problema de drogas. Alcoolismo não, porque de tanto eu ver meu pai beber eu tomei trauma.

O interlocutor relatou uso abusivo de, principalmente, crack. Disse que nunca fez uso de álcool porque teve que cuidar do pai nos momentos finais, e que foi traumatizante acompanhar da degradação causada pelo abuso de bebida alcoólica.

Eu troquei até fralda do meu pai no hospital, então tomei pavor de bebida. Mas a droga acabou que entrou na minha vida. E, aí, quando eu sair meio da casa, como eu tava muito viciado no crack, não tenho vergonha de falar isso...

A expressão de nojo e dó fica evidente enquanto Rafael narrou os momentos finais do pai. Mesma expressão que se observa, provavelmente, diante corpo abjeto, de que fala Frangella (2004) ao se referir ao “louco de rua” sujo e rasgado.

#### 5.3.1.1. Morte da Mãe, alcoolismo do pai, afastamento da família

O colaborador descreveu a mãe como uma pessoa zelosa, protetora e centro da organização familiar. Era fundamental para que o pai controlasse o abuso de álcool e estava sempre atenta ao filho. A sua morte desencadeou um movimento centrífugo da família: o pai

voltou a beber de forma abusiva, se afastou de outros familiares, inclusive dos filhos. Desse momento em diante, Rafael disse ter se sentido “deslumbrado” com a liberdade que não tinha quando a mãe era viva.

O pai começou a ter problemas econômicos e os negócios faliram. Os filhos, que até então estavam aguardando a hora de assumir a gestão das empresas da família, se viram desprovidos de futuro. O patrimônio ruiu, o pai sucumbiu à dependência e os filhos ainda não estavam preparados para as responsabilidades.

A empresa tava bem, só que, aí, quando foi em 92, a minha mãe teve um câncer. Quer dizer, ela teve um câncer antes, um câncer de mama. Ela tirou uma das mamas, né. Mas depois de certo tempo o câncer voltou e virou um tumor, deu metástase, ela fez 25 cirurgias, só que aí... como virou metástase começou a afetar outros órgãos também, ela ficou parálitica ela perdeu um lado... sofreu muito... sabe? E aí ela veio a óbito. E aí meu pai pegou e entrou em depressão e voltou a beber

[...]

só que meu pai tinha outra empresa também que era a conservadora Classic, uma ficava no bairro da Graça, ali perto do Concórdia, Jacuí com Cristiano Machado, e a outra ficava no Renascença, perto do Cachoeirinha. Aí, ele pegou e passou empresa para o meu irmão. Era eu e meu irmão, só dois irmãos só. Aí, meu irmão era muito novo na época, então, por falta de administração essa empresa pegou e faliu. E, aí, que meu pai entrou mais em depressão ainda e... bebeu até morrer. Deu cirrose, enfisema pulmonar, ele era diabético, e deu câncer no intestino também. Aí, eu peguei e cuidei dele, tal, ele veio a óbito.

[...]

Nisso eu distanciei do meu irmão.

[...]

E foi isso... só que antes da... do meu pai morrer, meu pai pegou e distanciou da família da minha mãe e da família dele toda, então acabei me afastando também. E, aí, eu fiquei completamente sem rumo, sabe?

Com o falecimento da mãe, o núcleo em torno do qual as relações familiares adquiriam sentido se perdeu – pois, como diz Schneider (2016), a mãe faz o elo entre os membros da família: mantém relação sexual com o pai e, desta relação, gera os filhos. No caso de Rafael, a mãe também significava a disciplina, a ordem e a proteção vigiada, sem as quais a família se desfez.

#### 5.3.1.2. Despejo

Dado o contexto de desestruturação familiar ocorrido após a morte da mãe, o evento marcado no tempo e espaço que, segundo Rafael, o colocou na rua aconteceu quando a justiça do trabalho o obrigou a sair o imóvel em que morava, mesmo lugar em que era registrada uma das empresas do pai.

E, aí, o que que acontece... eu morava numa casa onde que funcionava essa outra empresa, lá no Renascença. E aí... (uma pausa maior prenunciou um incômodo no relato. Rafael desviou o olhar, como se procurasse um ponto de ancoragem) certo tempo, eu tava morando lá, um oficial de justiça chegou e falou que eu tinha que desocupar o imóvel, que eu tinha 30 dias para desocupar o imóvel, que ele ia ser leilado por causa que a justiça do trabalho tinha embargado em móvel.

[...]

Saí com nada. Só com a roupa do corpo.

[...]

E, aí, depois que meu pai faleceu, que essa empresa faliu, que o oficial de justiça pediu imóvel, eu peguei se morar na rua. Porque eu já não tinha referência de família, nenhuma. E, aí, quando eu fui para rua, o pior de tudo é porque eu não conhecia nada...

[...]

Eu tinha... 24 anos, meu pai morreu em... 2004. Mas eu já tinha uma filha, né, só que a minha filha foi morar com a mãe dela, lá em Portugal.

Após o falecimento do pai, e antes de ser despejado pela justiça, Rafael ficou morando no imóvel com a filha e a companheira. Tentou trabalhar como ajudante do sogro, que era pedreiro. Depois de um certo tempo, que não soube precisar, a companheira e a filha mudaram-se para Portugal. Nesse período que ficou sozinho aconteceu a ação de despejo.

Porque os móveis que tinha lá (na casa) era da mãe da minha filha o que eu levei eles (a mãe da filha e a filha) pra morar lá. Porque eles pagavam aluguel e, como eu tava com esse móvel ele era muito grande, eu falei: - não, vocês me ajuda cuidar da minha filha, porque na época eu não estava trabalhando; pai dela (sogro) era pedreiro e pegava empreitada de... então tinha muito (serviço) de servente pedreiro... falei: - ó, você me ajuda a cuidar da minha filha, e... e o aluguel não precisa pagar eu vou ceder a casa para todo mundo morar. (Entendi que outros membros da família também foram morar na casa)

Ir para a rua foi uma consequência da pobreza repentina que o acometeu. Não foi uma alternativa: ele foi literalmente jogado na rua. No entanto, ir para a rua não significou que ele se tornou um “morador de rua”. Como ficará mais claro no decorrer da narrativa, ser “morador de rua” pressupôs a construção de uma identidade, segundo o meu colaborador, que nesse caso foi um morador de rua “em situação de rua”, como é confirmado em sua trajetória de vida.

### 5.3.2. *A rua: o “noia” e a política pública*

#### 5.3.2.1. Sustentando o vício

Em um primeiro momento em que esteve morando na rua, Rafael ficou nas proximidades das *cenais de uso* de drogas, na Pedreira Prado Lopes, região noroeste de Belo Horizonte. Descreveu esse período de uso intenso do crack a uma rotina ligada à busca e uso

da droga. Passou a viver nas vielas e barracos, prestando pequenos serviços a traficantes e intermediando a compra da droga. Basicamente, a intenção era manter o próprio vício.

Quando eu fui para rua, né, eu tinha e manter o meu vício. Eu tinha que arrumar uma forma de conseguir sustentar o meu vício. Aí, foi aonde que... eu conheci o buraco quente (ponto de concentração de usuários de drogas, na comunidade da Pedreira Prado Lopes), lá na pedreira. E aí uma vez eu fui lá comprar droga e... aí minha droga acabou o dinheiro acabou eu acabei ficando lá dentro. Acabei ficando lá de "atividade"... (ficava) olhando para ver se "os homem"(polícia) vinha, para poder avisar os pessoal. Aí, eu fiquei nessa vida durante uns...10 anos.

[...]

Só na "noia". Ficava o dia inteiro, gritando “-Galo doido! Galo doido!”

[...]

E aí foi aonde que eu não conhecia política nenhuma nas ruas, então eu sofri muito, sabe? Aí, eu cheguei a passar fome, cheguei a passar frio...

[...]

De 25 até uns...30. Eu fiquei na rua partir dos 24. Nesse período, até os 30, eu peguei e fiquei, praticamente, só lá no buraco (quente). Foi quando eu saí do buraco conheci aquele rapaz, ele foi me explicando, falou ali tem um Centro de Referência da população de rua, dá para você ir, fazer uma oficina de teatro, ou de mosaico. E lá eles dão almoço, tem aonde você lavar roupa, guardar suas coisas, 5 horas fecha tudo e tem que sair. Mas tem um Albergue, aonde você pode pernoitar, jantar, tomar um banho, e foi me apresentando.

Nesse período que ele ficava no perto da Pedreira Prado Lopes disse que estava na rua, mas não era “morador de rua” – não porque o Buraco Quente fosse uma moradia, mas devido ao fato de não “conhecer nada ainda”. Se referiu a conhecer equipamentos e políticas para o povo da rua. Nesse sentido, Rafael fez uma distinção entre “*estar na rua*”, como perambular pelos pontos de venda e uso de drogas e dormir e pernoitar nesses lugares, e ser “*morador de rua*”, quando conheceu os equipamentos e políticas públicas voltadas e esse público e construiu uma identidade a partir dessa experiência.

### 5.3.2.2. O acontecimento

Assim como houve, segundo o interlocutor, um momento marcado, do qual se lembra como algo afastado no tempo, que o colocou na rua, houve uma inflexão na narrativa que o fez tomar consciência de que era parte do povo da rua. Esse acontecimento foi a iminência da morte, a percepção do risco real de ser vítima da violência:

Aí, foi um dia que a polícia entrou lá dentro (do buraco quente), tal, me deu um tiro na perna. Me deu um tiro na cabeça (que não o atingiu) também, num corretor mais fino que esse aqui (aponta uma ruela que dá acesso ao local em que conversávamos), a bala passou voando, cara, ouviu o zunido da bala. Aí foi aonde que eu saí de lá, eu falei: - vou acabar morrendo aqui! Eu saí aí foi aonde que eu peguei e fui... Você conhece a Regional Noroeste? Lá em cima tem aquela praça, você enxerga a Contorno (Avenida) lá embaixo. Aí, foi aonde eu gostava muito de dormir ali, porque ali tinha uma pizzaria. E a pizzaria era 24 horas então me sentia protegido

ali. Mas teve um dia que eu tava deitado ali e aí...foi um dos dias que mais choveu em Belo Horizonte, eu tava tão cansado, usando muita droga, virado, então apaguei, cara. Aí, quando eu acordei eu tava, daqui até lá naquele portão (Rafael aponta uma distância de 20 metros, aproximadamente), a água...a enxurrada tinha me levado. Eu acordei todo molhado, minhas coisas todas molhadas, e foi aonde que eu conheci um "morador de rua" (a termo já aparece no relato como uma categoria) e que foi... eu fui conversando com ele, pegou e me deu uma roupa limpa, me deu um cobertor, e foi me contando da política (política para pessoas em situação de rua), né. falou: -Ali tem o Centro de Referência, que dá procê ir lá, tomar um banho...

Rafael correu até um ponto que se viu distante do “Buraco Quente”. Se sentiu seguro e, definitivamente, sem teto: a chuva, o frio e a fome cavaram sulcos profundos na memória de cera, para lembrarmos a figura platônica. Sua fuga, ação dos fracos por excelência, ação tática diante dos aparatos repressivos do Estado, fizeram com que conhecesse um “morador de rua”. O relato do interlocutor apresentou o “morador de rua” como um ponto de solidariedade quando se viu mais sozinho. A partir desse momento, ele passou a frequentar os equipamentos públicos e programas que compõem a rede socioassistencial voltada ao povo da rua.

Até esse momento, Rafael se dizia perdido, “não conhecia nada”, depois, descreveu um envolvimento constante, cada vez mais intenso, com as políticas públicas direcionada a essa população. Enfim, se reconheceu como povo da rua quando, no ato de despejo, o Estado o empurrou para lugar nenhum – ele atava a própria sorte. O desespero e o medo da morte o fizeram ancorar-se na ajuda que encontrou em um “morador de rua”, que poderia ser frágil, mas foi suficiente forte para indicar o caminho para a saída da rua via instituições de assistência social.

### 5.3.2.3. A política pública

O engajamento de Rafael na rede socioassistencial para o povo da rua originou-se da imersão em um sistema de plausibilidade que o levou a uma identificação como pessoa de rua. Inicialmente, foi atendido nos equipamentos de acesso rápido e emergencial, como o Centro Pop e o Albergue Noturno Tia Branca<sup>88</sup>. Assim, ele foi, com o tempo, criando vínculos mais fortes, participando de oficinas e cursos de longa duração.

Teve acesso a programas de formação para o trabalho, como o “Empreendendo Vidas” e foi beneficiado com o Aluguel Social (Bolsa Moradia). O ponto alto, dito pelo interlocutor, foi o acesso à moradia pelo Programa Minha Casa Minha Vida, do governo federal. Atualmente, possui um imóvel no bairro Jardim Vitória, onde disse passar os fins de semana.

<sup>88</sup> O Albergue Tia Branca é uma unidade de acolhimento institucional de “pessoas em situação de rua” e migrantes. Atualmente, localiza-se na Rua Conselheiro Rocha, no bairro Floresta. No tempo em que o interlocutor estava na rua, o albergue funcionava na Rua Araribá, próximo à Pedreira Prado Lopes.

Aí, eu fui para Pedreira. Fiquei lá na Pedreira um certo tempo, saí da pedreira, conheci esse rapaz, aí, eu passei a ficar no albergue (Albergue Municipal Santa Branca), no Centro de Referência, na Pastoral (de rua), acabei fazendo esse "movimento" (frequentando equipamentos, engajando-se no movimento social do povo da rua, participando das políticas públicas).

[...]

Aí, foi aonde que eu conheci o Centro Referência. Passei a fazer teatro lá, nós ganhamos até o primeiro lugar no Fit - Festival internacional de Teatro - Aí, foi aonde que eu conheci a Pastoral de Rua, e aí eu costumo falar, sabe?, não é enchendo a bola da pastoral, mas foi o lugar onde que... Eu fui colhido, não foi nem como caso me causa, (foi como) ser humano, foi me mostrando que eu era o protagonista da minha história, que só eu poderia mudar aquela situação, sabe, Maurício? E foi aonde que eu comecei a interagir nas reuniões. Tinha de reuniões que ela dava um café, tal. Num primeiro momento a gente vai lá por causa do café... para poder conhecer... Aí, foi aonde que eu comecei a participar de reuniões de "moradia para todos", reunião de redução de danos, reunião do movimento da população de rua. E fui me apropriando daquilo. Aí, eu peguei..., continuei na droga. Teve um belo dia eu peguei e esse meu amigo (mostra alguém que estava sentado a uma distância do lugar em que conversávamos), ele foi inserido no Bolsa Moradia, aí, eu fui morar com ele. Só que eu continuei usando droga. Aí, teve um dia, cara, que eu vendi tudo. Aí, eu ajoelhei no pé da cama, assim, porque eu tinha vendido tudo, tava com fome, não tinha nada para comer, e não tava conseguindo mal... aí eu falei: - Ou você tira isso de mim, ou você me tira dessa vida. Por que eu não suporto isso mais! Aí, foi aonde que tudo mudou, Maurício, tudo mudou. Aí foi aonde que eu peguei, com essa oração que as coisas mudou. aí foi aonde que eu já tava bem, né, engajado nas políticas, e aí tinha uma... e isso for em... outubro de 2014. Eu tava na associação Moradia para Todos, que é uma associação que acontece lá na Pastoral (de rua), na época tinha o Minha Casa e Minha Vida e aí faltava um nome para poder mandar. A Pastoral mandar. Eles me ligaram falaram: - Rafael, posso mandar o seu nome então? Eu falei: - Pode, tal. Aí, que foi em outubro, cara, quanto foi dezembro, 2 meses depois, meu nome tinha sido sorteado. Foi rápido demais. Foi Deus, trabalhando já. Aí, eu peguei ganhei o apartamento, né, que eu pago a prestação, mas uma prestação mais razoável, né, porque tem um subsídio. aí eu peguei e ganhei um apartamento lá no Jardim Vitória. Aonde que eu tinha te falado. E, aí, na mesma semana, saiu um projeto, saiu uma Emenda Parlamentar e, aí, a Pastoral de Rua montou um projeto de geração de trabalho e renda para pessoa em situação de rua, tipo de economia solidária, chama: Empreendendo Vidas. E, aí, eu fui chamado para trabalhar e, aí, conciliou uma política, que a gente tanto cobra, né, essa "política casada", né, porque eles fazem muita política isolada, então não dão o suporte. Aí, foi aonde que eu peguei comecei a trabalhar nesse projeto, né, nós formamos grupos de trabalho com população de rua, né, para poder quebrar mesmo essa hierarquia de patrão e funcionário aonde que todos produzem e trabalham e divide a renda igualitária para todos. Aí, foi aonde que eu comecei a trabalhar nesse projeto fiquei nesse projeto 8 anos... aí, as coisas tudo mudou, sabe Maurício?

Rafael chamou de “movimento” essa integração ao povo da rua. O que sugere que até conhecer o “morador de rua” depois daquela noite de chuva intensa, ele estava “parado”. A partir do momento que lhe é apresentada a rede socioassistencial, ele começou a se movimentar. Um movimento que significa a identificação com um povo e, ao mesmo tempo, a abertura de campo de possibilidades que possibilita a sua retirada da rua. Esse processo de superação não o desvinculou do povo da rua. Pelo contrário, é trabalhando *com* e *pelo* povo da rua que consegue se manter “fora da rua”. O movimento significa uma imersão no sistema

de plausibilidade (BERGER; LUKMANN, 1985), o compartilhamento da linguagem, o conhecimento dos equipamentos e a adesão as normas e valores que o credenciasse como povo da rua. Ele passou por um processo de oportunidade e acolhidas oferecidas a uma coletividade, que nem todos aproveitam – e por diferentes motivos.

### 5.3.3. Saída

Rafael disse que a saída da rua aconteceu em momentos diferentes e com significados diversos. Primeiramente, quando passou a receber o Aluguel Social e foi morar na vila em que reside atualmente, mas destacou o recebimento do imóvel pelo Programa Minha Casa Minha Vida como consolidação de um lugar para morar. Afirmou que ainda fica na vila porque ajuda pessoas que lá moram, mas ficou claro que também conta com uma rede de apoio mútuo que evita as “recaídas”.

Saí da rua em... 2008, parece. 2008 para 2009, foi quando saiu a Bolsa Moradia. Eu fui morar na bolsa moradia. Quando eu tava na Bolsa Moradia saiu o apartamento. Fui morar com aquele menino ali (aponta uma pessoa que estava um pouca a frente), ainda moro, que eu moro aqui (no bairro dom Bosco) e aí eu vim morar com ele e aí eu já estava morando aqui, por isso que eu te falo que eu sou mais velho daqui, que tem 12 anos que eu moro aqui, 12 para 13. Aí, foi aonde que eu comecei a montar o meu apartamento, tal...mobilizei... (onde só vai aos fins de semana)

[...]

Eu moro aqui porque... porque eu acompanho algumas famílias aqui, até porque eu não tô tendo nem renda atualmente, porque todos esses segmentos que eu tô trabalhando nenhum é remunerado, sabe Mauricio? E o projeto que eu trabalhava que é isso que eu tô te falando, que era remunerado, ele parou de...de... como era um projeto, tem começo meio e fim, então ele acabou quando a pandemia (de Covid-19), antes um pouco da pandemia começar, e a gente não conseguiu renovar o projeto, e, aí, o projeto parou, ele até começou agora recentemente mas com outro viés, com uma outra proposta.

[...]

Lá não pode alugar. Lá não pode alugar, não pode vender, não pode emprestar durante 10 anos. Acaba ficando refém de uma política também. Olha para você vê. Aí, aí, aí, o que que acontece? Aí, eu falei: - eu vou morar lá (no Dom Bosco) porque eu não vou dar conta de pagar condomínio, pagar prestação, pagar água, pagar a luz. Se tiver uma Assembleia, tiver a votação que deve fazer uma melhoria e aprovação for maior, eu tiver que desembolsar, você tem que desembolsar; e como aqui o aluguel já é incluído água e luz, né, eu falei: - eu vou ficar lá (no Dom Bosco) pelo menos para mim não ficar endividado. Porque, antes de eu vir para cá, quando eu tava na rua, eu tive uma tuberculose, tive duas tuberculoses. Só que eu fiz o tratamento direitinho e, tal, entendeu? Curei dela, só que ficou uma sequela no meu pulmão. Então, hoje em dia, a única renda que eu tenho um auxílio-doença, sabe? Eu recebo um salário-mínimo, e eu tenho uma filha, vou ter um neto, agora, recentemente, vai nascer agora, no começo de Junho, agora.

Embora tenha um imóvel no bairro Jardim Vitória, os laços comunitários, que são a base de sustentação de uma vida fora das drogas e das ruas, estão nas relações que mantém no trabalho que desenvolve na Pastoral de Rua, como agente social, e na vila em que reside.

Afirmou que ainda fica na vila porque ajuda as pessoas que lá moram, mediando e orientando sobre as oportunidades e acolhimentos que ele mesmo teve, mas ficou claro que também conta com uma rede de apoio mútuo que evita as “recaídas” – pelo fato de estar entre pessoas que compartilham trajetórias e dificuldades semelhantes, e por participarem da mesma rede socioassistencial.

Nesse sentido, políticas como a Moradia Primeiro<sup>89</sup> ou *Housing First* podem ser colocadas em dúvida. Na vila, Rafael não tem apenas um imóvel, mas convivência entre as pessoas com histórico de rua e de uso de drogas que se apoiam e reforçam o sistema de plausibilidade (BERGER; LUCKMANN, 1985) com o qual justificam sua situação atual. Rafael demonstrou uma consciência da fragilidade a que fica submetido quando está sozinho, ou longe das pessoas com trajetória de rua que reconhecem seu esforço em manter-se sem o uso da droga.

Portanto, para o interlocutor, sair da rua significa tanto ter um lugar para morar, que contrapõe ao despejo e a falência familiar, quanto ver-se livre das drogas, o que se fundamenta nas oposições solidão/solidariedade, loucura/sobriedade, estático/movimento, humilhação/reconhecimento. A trajetória narrada por Rafael indica uma transição dos primeiros para os segundos termos das oposições.

#### 5.3.3.1. Ficar “visto”

O engajamento na causa do povo da rua gerou um reconhecimento social (HONNETH, 2009) entre os pares que é, hoje, o sustentáculo de uma vida “fora da rua”, entendendo, nesse caso particular, que Rafael considera que saiu da rua quando deixou de usar o crack, no sentido simbólico. Mesmo quando passou a receber o Aluguel Social, o interlocutor afirmou que só em 2013 e 2014, quando parou de usar crack, se sentiu realmente fora da rua. A rua, nesse sentido, não é a antítese da casa, local de segurança ontológica e privacidade, mas é signo de sobriedade, disciplina, liderança, acesso a lugares de poder e solidariedade.

Com o envolvimento político, Rafael teve acesso a pessoas em cargo de poder e de destaque nacional, conheceu vários lugares como representante do povo da rua. Ele relatou esses fatos como sinal de superação e autoestima porque começou a “ser visto”.

---

<sup>89</sup> O projeto **Moradia Primeiro** parte do princípio do acesso imediato de uma pessoa em situação de rua a uma moradia segura, individual, dispersa no território do município e integrada à comunidade. Ao entrar no projeto a pessoa passa a ser acompanhada por equipe flexível, formada por profissionais de diferentes áreas de forma a responder às demandas apresentadas pela pessoa de forma a apoiá-la a permanecer na moradia.

Eu falo que eu saí da rua mesmo foi em 2013 para 2014. Aí, eu larguei de vez o crack, cocaína, a maconha, e comecei ater um outro foco. Aí, eu comecei a trabalhar no projeto, fui guardando um dinheiro... guardando um dinheiro, e, aí, eu consegui comprar aquele carro (aponta um veículo estacionado do outro lado da rua) aquele gol lá, aquele gol. Aí, eu comprei aquele Gol, guardando dinheiro mesmo e comprei o gol. Aí, eu entrei no Conselho de Assistência, e já era do movimento (Movimento Nacional do Povo da Rua) e já comecei a ficar visto, sabe, aí eu entrei no Movimento Nacional de População de Rua. Já fui em muito encontro: já fui em Brasília almoçar com o Lula (ex-presidente da república), com a Dilma (ex-presidenta da república). E, aí, eu peguei e comecei me empoderar mesmo, sabe? E aí virou uma "contaminação do bem" (contraponto à contaminação pela droga), sabe? Aí, acabou que ...o que, com o que eu passei, eu quis ajudar o próximo até com minha história de vida também, porque, como muita gente me conhecia e eu tive contato até quando eu estava na rua com essas pessoas, então, eu comecei a passar para eles: quando a gente realmente quer uma mudança e acreditar nessa mudança que a mudança acontece, mas de braço cruzado ninguém consegue mudar nada, a gente também tem que fazer um "movimento". Aí, eu comecei a trabalhar nesse projeto, aonde que eu aprendi muita coisa, sabe, Mauricio? hoje, pra você ter uma ideia, hoje eu dou palestra sobre cooperativismo social sobre economia solidária sustentabilidade, sabe? Isso para mim foi muito muito bom, para mim poder sair realmente dessa situação, não só da rua, mas essa situação que eu vivia com a droga. Eu era muito acomodado. Não pensava em ter as coisas, achava que nunca ia conseguir ter as coisas, sabe? E aí graças a Deus eu tenho carro e, agora, em agosto do ano passado, esse único irmão que eu tinha ele faleceu, ele teve um enfarto fulminante. E na mesma semana que meu irmão faleceu, a minha filha perdeu um menino, e ela teve uma infecção generalizada...

Rafael atribuiu sua superação ao esforço pessoal e persistente, como resultado de seus próprios méritos. Esse discurso revela uma adesão discursiva à governamentalidade típica do neoliberalismo, nos termos de Dardot e Laval (2016), e obscurece uma trajetória de vida, um estoque de capital cultural e ajuda institucional de classe média.

O neoliberalismo deve ser entendido, segundo os pensadores citados, não apenas como uma ideologia ou política econômica, mas como uma *racionalidade* que visa a estruturar não só a ação dos governantes, mas a conduta dos governados. Essa racionalidade preconiza a empresa como modelo de subjetivação. Cada indivíduo deve se tornar uma empresa de si mesmo, os objetivos pessoais serão atingidos e explicados na medida em que os princípios que regem a gestão da empresa forem elevados a condição de valores individuais. “A empresa de si mesmo é uma entidade psicológica e social, e mesmo espiritual, ativa em todos os domínios e presente em todas as relações” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 335). A empresa torna-se um caminho educativo que legitima o desempenho dos que são *bem-sucedidos*. A primeira regra de conduta da ética do empreendedor é ‘ajuda-te a ti mesmo’. Isso, acrescentam os autores, “pressupõe todo um trabalho de racionalização até o mais íntimo do sujeito: uma *racionalização dos desejos*” (*Idem*, p. 333, destaque dos autores).

O discurso do interlocutor expressa, em parte, uma afinidade com a história de sua família. Sua origem social, como filho de empresário, cujo destino como sucessor do pai na

gestão das empresas fora projetado desde tenra idade, encontra eco na explicação que apresenta para superação da “situação de rua”.

No entanto, cotejando o discurso com a prática do interlocutor, uma contradição fica clara. Atualmente, apesar de ter um apartamento que recebeu do Programa Minha Casa Minha Vida, continua residindo no bairro Dom Bosco, na mesma vila em que outras pessoas com histórico de vida nas ruas residem. Quando questionado sobre o motivo pelo qual ainda morava na vila, respondeu que ali vivem famílias que precisam do apoio dele, e sobre as quais exerce um certo poder. Por outro lado, no momento que nos despedíamos, me relatou que tem medo de ficar no apartamento sozinho: a presença de outras pessoas ajudava a se manter “limpo”, longe das drogas. Mas também “manter-se limpo” significa sustentar uma máscara, uma performance (GOFFMAN, 2002; 2011).

A convivência diária o mantinha com foco no trabalho que deveria desenvolver. O que revela que a superação depende do apoio mútuo que recebe dos vizinhos e, a “empresa de si mesmo”, não prescinde da solidariedade. Nesse sentido, o “ajuda-te a ti mesmo” torna-se, na prática cotidiana, “um ajudai-vos uns aos outros”.

## CONCLUSÃO

As trajetórias de vida nas ruas que apresentei nessa tese permitem inferir que os motivos de entrada, os processos de adaptação e as dificuldades vividas são diversos. As diferentes ações táticas (CERTEAU, 2014) das pessoas consideradas socialmente marginalizadas levam a soluções criativas no cotidiano da cidade. Tais soluções possibilitam a construção de modos de vida alternativos, afastando-as da condição de rua. A partir da organização das narrativas como “entrada”, (in)adaptação e saída da rua, as histórias apresentadas podem ser resumidas da seguinte maneira:

Sobre a *entrada*, o que se evidencia é o enfraquecimento dos laços familiares a partir de eventos traumáticos desencadeadores de conflitos. No caso das jovens da Casa Rosa, a violência doméstica, a discriminação de gênero e orientação sexual prevalecem. Além disso, destaca-se uma certa sedução exercida pela ideia de liberdade, construída em contraste com a situação da casa, onde a ameaça, o abandono, hostilidade e desamor, marcam as experiências das adolescentes da pesquisa. Essa sedução decorre da comparação entre a realidade familiar e o mundo desconhecido da rua, sobre o qual pouco se sabe, mas que surge como uma alternativa diante dos conflitos e frustrações vividos em casa.

Tatá, por sua vez, destaca o rompimento da relação de confiança entre ela e a mãe, enquanto Marília justifica a ida para rua a partir dos conflitos com a madrasta. Já Rafael narra o falecimento da mãe como evento desencadeador da dispersão do pai e do irmão. Esses três casos evidenciaram o papel central dos laços familiares, compreendidos como formas de “solidariedade duradoura ou amor” (SCHNEIDER, 2016).

É o amor que une os opostos de macho e fêmea, e é o amor que preserva unidade dos pais e filhos diferenciados e que continuam a se diferenciar, assim como o filho e seus irmãos. Um é o amor conjugal, marcado por um componente erótico; o outro é o amor cognático, sem nenhum aspecto erótico; mas ambos são amor, que é unificador (*Idem*, p. 51).

A mãe ocupa papel central na rede de relações familiares tecida pelo amor. Ela é o ponto de convergência da rede amorosa. A ausência desse amor cognático, seja por falecimento ou por conflitos com a mãe, gerou uma sensação de insegurança e abandono nos participantes desta pesquisa – fatores que, em parte, explicam a motivação para a ida às ruas. Na rua, os processos adaptativos e as dificuldades enfrentadas revelam estratégias típicas daquelas pessoas "sem lugar", desprovidas de um espaço próprio. Trata-se de um jogo de movimentos furtivos, entre esquivas e avanços, diante de aparatos estrategicamente dispostos.

As meninas da Casa Rosa criavam hierarquias e normas que circulavam nas frestas das normas do abrigo. Surgiam, assim, “mães da rua” – figuras ambivalentes que, por um lado, representavam proteção, cuidado e lealdade; e, por outro, encarnavam rigidez, comando e imposição de ordem e regras. Nota-se que o "quadro de referência primário" (GOFFMAN, 2012) permanecia sendo a família como símbolo estruturador da percepção, da memória, dos sentimentos e das ações. Como afirmado por DaMatta (1986, p. 29), a casa organiza a forma de interpretar e explicar o mundo social.

A mãe de rua é uma figura simbólica da casa: se o ponto central da família é a mãe, na rua elas vão buscar o que a mãe da casa não conseguiu segurar (a proteção, o aconchego, a segurança). Nos casos analisados – mãe morta, mãe separada do pai, e com um companheiro (padrasto) – a decepção deixa por conta da vida o elemento mais importante de uma família: a figura da mãe. Mas a mãe da rua também é o pai simbólico: estabelece a ordem, muitas vezes se valendo da violência; exerce o poder de mando, define as regras e limites – uma síntese de contrastes que faz dessa figura simbólica uma referência na aprendizagem do mundo da rua.

A adaptação ao mundo da rua, entre as jovens, também passava pelo domínio de uma linguagem corporal singular, as identificações e hierarquias entre elas se estabeleciam pelo refinamento de técnicas do corpo que impunham respeito, liderança, ou demonstravam confiança e submissão. Conhecer e reconhecer essa linguagem era fundamental para as adolescentes se estabelecerem no grupo.

Tatá, por exemplo, transitava pela cidade em grupos de pessoas em situação de rua. Protegia-se por meio da união física entre os mais vulneráveis e, por muito tempo, duvidou de sua própria capacidade de criar as filhas, de ter um trabalho e uma casa. Ela interpretou que foi vítima de humilhação e agressão, mas narrou também sua trajetória de busca por superação: participou de cursos e oficinas. Somente adquiriu condições de deixar as ruas quando percebeu que poderia ser valorizada pelos pares e pelo mundo ampliado por meio de sua experiência de vida. Tornar-se agente social e contribuir para que outras pessoas superassem a situação de rua foi um fator determinante.

Já Rafael passou anos vivendo nas ruas, ainda que não se identificasse como "morador de rua". Somente depois de ser acolhido por uma pessoa em situação semelhante, que o reconheceu e lhe ensinou os "truques", começou a dominar a linguagem e os valores da rede socioassistencial, especializando-se na "estrutura de plausibilidade" (BERGER; LUKMANN,

1985), que o credenciava como beneficiário das políticas públicas voltadas às pessoas em situação de rua.

Marília, por sua vez, transformou a Praça Santo Antônio em uma extensão da casa do pai. Manteve relações com as pessoas da comunidade que a protegiam e acolhiam. Grande parte das interações sociais no contexto de rua ocorria em torno da garrafa de pinga, que também servia como meio de mediação com a vizinhança. Conforme DaMatta (1986, 1997), a casa representa acolhimento, aconchego e ordem, onde códigos e valores são compartilhados e singularizam os grupos sociais. Como mecanismo de interação, além do álcool, Marília assumia a responsabilidade pela limpeza da praça, apropriando-se do espaço urbano e exercendo um papel comunitário.

Entretanto, chegou o momento em que seu corpo já não suportava mais as adversidades. Com a idade avançada e problemas clínicos que a tornaram cadeirante, passou a depender da ajuda de terceiros. Como alguém que vê a festa acabar, retornou à casa da irmã mais nova, em um barracão no bairro onde poucas vezes morou. O limite entre a casa e a rua voltou a ser delimitado por paredes e portas. Contudo, assim como levou parte da casa para a rua, trouxe consigo aspectos do cotidiano nas ruas, refletidos na organização de seus pertences próximos ao local onde dorme.

Rafael e Tatá saíram da rua, mas se dedicaram às pessoas que vivem sem teto, ou seja, continuaram na rua – tanto por falta de recursos emocionais e materiais para criarem estratégias de escapar desse lugar psicológico, quanto por identificação com os modos de vida da rua –, porém de um outro lugar: o da solidariedade e do exercício de Poder. Foi no processo de identificação com o povo da rua e construção do reconhecimento de suas histórias de vida como exemplo de superação, que poderiam incentivar outras pessoas que querem ou que têm projeto de sair da rua, que se sentiram fortes para viverem em uma nova casa. Ambos trazem na memória um passado de sofrimento e abuso de drogas que se contrapõe a um presente de disciplina, sobriedade e resistência – resistência diária contra o medo de recaída. Continuam trabalhando com e pelo povo da rua por meio de uma Instituição Pastoral que funciona como uma muleta para manterem-se “limpos”: que significa tanto ficarem longe das drogas, quanto manterem uma máscara e uma performance que os sustentam fora das ruas.

As narrativas dessas pessoas que participaram da pesquisa são a objetificação da percepção, da memória, da emoção e do sentido construídos por elas. Uma expressão da experiência que trouxe à observação, à escuta e à escrita, tanto a emoção e a volição quanto a

cognição e a razão. Não há verdades absolutas ou generalizações possíveis, mas singularidades que surgem das delicadezas, dos olhares, gestos e palavras que multiplicam o conhecimento sobre a condição de vida em uma cidade como Belo Horizonte.

Essas narrativas situam os aparatos, as instituições e políticas públicas; assim como a família, a rua e as pessoas do convívio diários dos narradores. Contra uma pretensão messiânica de situar essas pessoas sem ouvi-las e observá-las, que apenas disfarça “essa indiferença brutal, esse insensível isolamento de cada um no terreno de seu interesse pessoal” que Engels (2010, p. 68) identificou, há mais de 150 anos, e é perceptível nas grandes cidades ainda hoje.

Enfim, no início dessa pesquisa afirmei que dizer que essas pessoas estão em “situação de rua” pode ser uma forma moralista e intolerante de ver o modo de vida delas. Dessa forma se expressava o chefe do SEAS na época que insistia, doutrinariamente, que a rua nunca poderia ser opção. A rua pode ser opção e pode ser apenas uma fase transitória, afinal, os colaboradores dessa tese estiveram na rua por um tempo determinado e dela saíram; hoje moram sob um teto, protegidos do olhar seletivo e discriminatório dos policiais e das pessoas que passam pelas ruas, além de não serem mais reféns da chuva e do frio. As pessoas capazes de passarem a outra condição de moradia que não seja a rua, carregam as experiências e memórias com uma certa nostalgia, e essa saída da rua ocorreu porque uma ONG deu condições, e não por um esforço pessoal e muito menos pelas políticas públicas. E são com poucos e descontinuados recursos que as ONGs conseguem atender às necessidades de poucos daqueles que estão nessa condição. Essas pessoas, de certa forma, não conseguem se desvincularem dos lugares e territórios, e estes acabam sendo um desenho em movimento de suas experiências.

Isso não quer dizer que as pessoas não possam morar na rua, e adotem tal lugar como uma opção de vida, ao invés de encararem como uma situação passageira e provisória. Algumas pessoas, com as quais convivi enquanto técnico social, moldaram os espaços, as relações, as dificuldades e alegrias de modo a tornar possível uma sobrevivência na rua. Muitas vezes, encontraram possibilidades de reformular frustrações que tiveram em família, de contornar discriminações que presenciaram nas comunidades de origem, estabelecendo laços na rua – onde se sentiam mais livres para se expressarem.

O que quero deixar claro é que contribuir para a superação da “situação de rua” pressupõe uma solidariedade emancipatória que respeite o tempo das pessoas que estão nessa

situação. A superação passa por um processo de construção de autonomia, identidade e autoestima. Porém, na experiência que estive trabalhando com a jovens na Casa Rosa, pude perceber que a maioria delas possui baixa escolaridade e apresenta muita dificuldade de engajamento em cursos profissionalizantes. A política de inclusão dessas adolescentes preconiza a integração ao ensino regular, no entanto, a discriminação em função da “situação de rua” impede que deem continuidade aos estudos.

Durante o período que fui responsável pela matrícula delas, encontrei resistência da rede de ensino: muitos servidores das escolas atendiam as exigências legais, principalmente quando vinha através de determinação judicial, mas as recebiam de forma diferente das demais matriculadas. O resultado, na maioria das vezes, era a infrequência imediata das abrigadas, ficando a matrícula escolar apenas como uma prestação de contas às exigências legais, ou o abandono da escola logo que se evidenciavam os primeiros atos discriminatórios. Isso se explica pela identificação negativa que a comunidade escolar fazia da mesma linguagem corporal de que se valiam as meninas da Casa Rosa para sobreviverem na rua. As máscaras e performance que as protegiam e as identificavam entre os pares de rua, eram inapropriadas ao ambiente escolar.

Portanto, os meios de acesso ao capital cultural e social característico dessa fase da vida (a adolescência) eram-lhes cerceadas. As oportunidades de se qualificarem e se inserem no mercado de trabalho ficavam-lhes, destarte, restritas, e contribuía para a perpetuação da condição de Ralé Brasileira, nos termos que a entende Souza (2024). Condições objetivas que contribuía negativamente para a construção da autonomia e autoestima dessas meninas.

Na minha experiência como educador pude conhecer “de dentro” o modo de vida do povo da rua, aprender a escutar, ver e sentir angústias e alegrias que permeiam o dia a dia do trabalho no mundo da rua ampliado, aquela que envolve as políticas públicas e a solidariedade difusa. Pude, ainda, perceber a escassez de recursos institucionais e materiais para a efetiva promoção social dessas jovens. Apesar da escuta e acolhimento, sentia-me impotente, e muitas vezes, era apenas um encontro paliativo e pouco eficaz. O abrigo era um local, não raro, de descanso e recuperação das condições físicas e mentais para as meninas se lançarem na rua novamente, não oferecendo oportunidades reais de superação de sua situação. O que não fazia do abrigo um equipamento inútil e desnecessário, mas limitado.

No processo de pesquisa pude revelar minha memória que estava apagada na escuridão das angústias não compartilhadas e enterradas. Memórias que me constituíram como

sujeito e cidadão. O não dito e não pensado forjavam uma familiaridade que parecia definitiva. Estranhar os encontros e histórias que vivi durante os dez anos que trabalhei junto ao povo da rua possibilitou a ressignificação e compreensão do outro e de mim concomitantemente. Pude perceber que com as meninas que vi crescer e, algumas vezes, morrer, eu cresci: iniciei uma trajetória de vida profissional e aprendi os truques do mundo, sendo a escrita etnográfica o momento de elaboração de uma experiência de vida que se deu embaralhada junto ao povo da rua.

Nesta tese apresentei uma versão de mim e dos outros com quem convivi que guarda as limitações do método adotado. O refinamento do trabalho com a busca de outras histórias do povo da rua e de pessoas envolvidas no mundo da rua ampliado pode contribuir para ampliação desta modesta contribuição. No processo de pesquisa, por outro lado, não tive oportunidade de rever mulheres que estiveram comigo na Casa Rosa para um encontro prolongado. Recurso metodológico que poderia proporcionar uma compreensão da trajetória dessas mulheres, através do convívio direto, em dois momentos distintos das suas e da minha vida, cuja consequência analítica poderia ser profícua.

Desta limitação ficam as dúvidas: quais daquelas adolescentes continuaram na rua depois dos 18 anos? Quais as marcas dos tempos de Casa Rosa levaram para a vida adulta? Constituíram família? Como foi a relação com os familiares? Como foi a relação com as políticas públicas?

Para avançar na investigação gostaria de reencontrar as pessoas que participaram desta pesquisa narrando suas trajetórias vida. Será que elas, principalmente Tatá e Rafael, vão se manter fora da rua sem o suporte da ONG? Ou as formas encontradas de superação da situação de rua atrelam suas condições fora da rua à manutenção do vínculo com a Pastoral de Rua? Essa dependência do reforço permanente do sistema de plausibilidade que vivenciam no trabalho na Pastoral de Rua seria equiparado ao método de vigilância compartilhada promovido por grupos como Alcoólicos ou Narcóticos Anônimos? Em caso afirmativo, a situação de rua seria vista como uma doença crônica incurável?

Ciente das limitações, o que fiz foi construir uma narrativa etnográfica das ações táticas e da narrativa dos participantes, integrando-as expressivamente como experiências vividas, pensadas como a objetivação da percepção, da memória, da emoção e do sentido. O resultado foi a imersão e emersão significativas nos/dos acontecimentos que transformaram e

atualizaram o mundo das pessoas da pesquisa, que permitiram que situassem suas experiências como povo da rua.

Por fim, espero que este estudo contribua para o campo específico do conhecimento sobre grupos marginalizados e para os estudos de grupos urbanos sobre os modos de vida nas grandes cidades. Isso porque transitei por problemas teóricos e empíricos cruciais das ciências sociais, tratados, destacadamente, na linha de pesquisa “Cultura, identidades e modos de vida” do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas, ao qual se vincula essa pesquisa.

Especificamente, trato da relação entre construção do sentido, prática social, agência individual e discurso. Também problematizo a relação entre representação e discurso como construções coletivas e a relação com a constituição da identidade pessoal e modos de vida urbanos. Todas essas questões foram tratadas nesta tese, seja de forma explícita ou como pano de fundo da construção da narrativa de experiências de vida nas ruas de meus interlocutores e colaboradores.

Esta pesquisa, por nascer de uma prática no âmbito de uma política pública, é uma reflexão sobre a prática. Pode auxiliar aqueles que pensam a formulação, execução e aprimoramento das políticas sociais voltadas aos grupos marginalizados – e, especificamente, ao povo da rua. Nesse sentido, contribui para o aprimoramento técnico da intervenção social, por conseguinte, para o refinamento de uma ciência social aplicada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, M. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: NAU/Ed. Terceiro Nome, 2011.
- ANDERSON, N. **The Hobo: The Sociology of the Homeless Man**. Chicago e London: University Of Chicago Press. 1967 [1923].
- ANDRADE, H. S. **A rua em movimento, a rua é movimento, a rua é o movimento: trajetória histórico-organizativa da população de rua em Belo Horizonte**. Dissertação (mestrado em ciências sociais), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.
- ARAÚJO, J. N. G.; BRITO, M. M. M. Loucos pela rua: escolha ou contingência?. **Revista Cronos**, v. 5, n. 1/2, 10 jan. 2013.
- BAKHTIN, M. **Problema da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- BRAIT, B (org.). **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2005.
- BRASIL. **Lei Orgânica nº 8.742, de 7 de Dezembro de 1993**. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. *Diário Oficial da União* 1993; 8 dez.
- BRASIL. **Lei nº 12.435 de 6 de Julho de 2011**. Altera a Lei no 8.742, de 7 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a organização da Assistência Social. *Diário Oficial da União* 2011; 7 set.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Relatório do I encontro Nacional sobre População em Situação de Rua**. Brasília, DF: SAGI, SNAS, 2006
- \_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria de Avaliação e Gestão da informação. Meta Instituto de Pesquisa de Opinião. **Pesquisa Nacional Sobre População em Situação de Rua**. Brasília, abri. 2008.
- BURSZTYN, M; ARAÚJO, C. H. F. **Da utopia à exclusão**, Rio de Janeiro: Garamond; Brasília: Codeplan, 1997.
- BURSZTYN, M. (org.) **No meio da rua: nômades, excluídos e viradouros**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- CALDEIRA, T. P. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34/ Edusp, 2000.
- CASTEL, R. **As Metamorfoses da Questão Social: uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTELLS, M. **City, class and power**. Londres: The Macmillan Press. 1978.
- CASTELLS, M. **Cidade, democracia e socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1980.

CARNEIRO, K.G. **Moradores de rua e a produção do espaço urbano**: análise sobre Bogotá e Belo Horizonte sob uma perspectiva genealógica. Tese (doutorado). Belo Horizonte, 2016.

\_\_\_\_\_. Perigosos ou úteis? Os moradores de rua e a produção do espaço urbano em Belo Horizonte e Bogotá. **Civitas: Revista De Ciências Sociais**, 19(1), 45–61. 2019 disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.1.30907>, Acessado em abril de 2022.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 22ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CLIFFORD, J. Introducción: Verdades parciales, In: CLIFFORD, James & MARCUS, George E. **Retóricas de la antropología**, Madri: Ediciones Jugar, 1991.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo**: Ensaio sobre a sociedade neoliberal, São Paulo: Boitempo, 2016.

DAMATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, 13, p. 163-176, 2005.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DUMONT, L.. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: ed. Boitempo, 2010 [1845].

ESCOREL, S. **Vidas ao léu**: trajetórias de exclusão social. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999, E-book Kindle.

FRANGELLA, S. M. **Corpos urbanos errantes**: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FREHSE, F. A rua no Brasil em questão (etnográfica). **Anuário Antropológico**, 38(2), 2018, 99-129. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6859>, Acessado em 15 de janeiro de 2022.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 13ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População**: um curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Ed. Matins Fontes, 2008.

FIORIN, J. L. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2006.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GARCIA, F. D. *et al* (Orgs.) **Terceiro censo de população em situação de rua do município de Belo Horizonte**. Viçosa, MG: Suprema, 2014.

GARDELLA, É. Urgência como cronopolítica: o abrigo para pessoa em situação de rua. *In*: RUI, T.; MARTINEZ, M.; FELTRAN, G.. **Novas faces da vida nas ruas**. São Carlos: Eduscar, 2016, p.141 à 172.

GEERTZ, C. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

GOFFMAN, E. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Ed. Vozes. 2012.

\_\_\_\_\_. **Representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ritual de interação**. Ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011.

GONÇALVES, M. A. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. *In*: GONÇALVES, Marco A.; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GOLDMAN, M. O fim da antropologia. **Novos estudos CEBRAP** [online]. 2011, n. 89, pp. 195-211. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>>. Epub 27 Abr 2011. ISSN 1980-5403. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>. Acessado 09 de Outubro 2021.

\_\_\_\_\_. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica”. **Etnográfica**, Vol. (1) 2006, pp.161-173.

GRAEFF, L. Viver na rua em Paris: do desprezo ao reconhecimento. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 55-70, jun. 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/25392>>. Acessado em: 25 ago. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cam.v12i1.25392>.

HALL, S. **Cultura e representação social**. Rio de Janeiro: Apicure/Puc Rio, 2016.

HALL, E. T. **A dimensão oculta**. 2ªed. Rio de Janeiro: F. Alves ed. 1977.

HARVEY, D. **Social justice and the city**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988 [1973].

\_\_\_\_\_. **The urban process under capitalism**. *In*: DEAR, M.; SCOTT, A.J. (eds.). **Urbanization and urban planning in capitalist societies**. New York, Methen and Co. p. 91–122. 1981.

\_\_\_\_\_. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 13ed, São Paulo: Loyola, 2004.

HOGAN. D.J., KOVARICK, L., SILVA, L.A.M., BERLINCK, M.T. e PAOLI, M.C. **Cidade: usos & abusos**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

KASPER, C. P. **Habitar a rua**. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2006.

KOFES, S. **Vida e Grafias: Narrativas Antropológicas Entre Biografia e Etnografia**. São Paulo: Lamparina, 2015.

LE BRETON, D. **Sociologia do Corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Antropologia dos Sentidos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C.; HERIBON, D. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LOJKINE, J. **O estado capitalista e a questão urbana**. São Paulo: Martins Fontes. 1981.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MARX, K. 18 de Brumário de Luis Bonaparte. *In*: MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos**. (Os pensadores). São Paulo: ed. Abril, 1978.

MEDEIROS, R. P. Bêbados, noiados e moradores de rua; efeitos do proibicionismo e desafios das políticas públicas. Em: FERNANDEZ, O.F.R.L; ANDRADE, M.M; NERY FILHO, A. (Org.). **Drogas e políticas públicas**. 1ed.Salvador. : EDUFBA. 2015.v. 1, p. 26-365.

\_\_\_\_\_. Entre as andanças e as travessias nas ruas da cidade: territórios e uso de drogas pelos moradores de rua. **Civitas**. V.19, n. 1, 2019.

MELO, T. “Da rua pra rua”: novas configurações políticas a partir do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). *in*: : RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel. **Novas faces da vida nas ruas**. São Carlos: Eduscar, 2016.

MORSON, G, S. & EMERSON, C. **Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística**. São Paulo: Edusp, 2008.

NATALINO, M. A. C. **Estimativa da população em situação de rua no Brasil (setembro de 2012 a março de 2020)**. Brasília: Ipea, 2020 (Nota técnica, n. 73).

\_\_\_\_\_. **Estimativa da população em situação de rua no Brasil**. Brasília: Ipea, 2016. (Texto para Discussão, n. 2246).

PAES DE BARROS, R.; CARVALHO, M.; MENDONÇA, R. **Sobre as utilidades do cadastro único**. Brasília: IPEA; 2009. (IPEA - Texto para discussão, 1414). Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td\\_1414.pdf](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_1414.pdf), Acessado em: 06 de junho de 2022.

ORTIZ, E. **Esmeralda, porque não dancei**. São Paulo: Editora SENAC, 2001

- PARK, R. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In: Velho, Octávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1973 [1916].
- REMY, J.; VOYÉ, L.. **La ciudad y la urbanización**. Madrid: Instituto de Estudios de Administracion Local. 1976.
- REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.
- RICHARDSON, L. Evaluating Ethnography. *In: Qualitative Inquiry*, 6(2), 2000, pp 253-255. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/107780040000600207> , acessado em 02 de março de 2023.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.
- RIO, J. do. **A alma encantadora das Ruas**. São Paulo: Martin Claret, 2007 [1908].
- RODRIGUES, I. **A construção social do morador de rua: derrubando mitos**. Curitiba: Editora CRV, 2016.
- ROSA, C. F. **Acolhimento Institucional e vida em situação de ruas: a construção do cotidiano entre usuário de albergues e “repúblicas” de Belo Horizonte/MG**. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.
- ROSENFELD, A. Literatura e Personagem. *In: MELO e SOUZA, A.C.; et. al. A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- RUI, T. **Corpos abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack**. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- RUI, T.; MARTINEZ, M.; FELTRAN, G.. **Novas faces da vida nas ruas**. São Carlos: Eduscar, 2016.
- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1990.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.
- SANTOS, B.S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- SEVCENKO, N. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. *In: SEVCENKO, N. História da vida privada no Brasil*. V. 3 República: da Belle Époque à era do Rádio, p. 513-619, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHNEIDER, D. *et al.* As people express their lives, so they are..., *In: Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Parentesco Americano: uma exposição cultural**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- SICARI, A. A. & ZANELLA, A. V. Pessoas em Situação de Rua no Brasil: Revisão Sistemática. *In: Psicologia: Ciência e Profissão* v. 38 n°4, Out/Dez. 2018, p. 662-679. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003292017>

SILVA, C. L. da. **Estudos sobre população adulta em situação de rua: campo para uma comunidade epistêmica?**. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos pós-graduados em Serviço Social. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O.G. (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973 [1903].

SCHMITT, J. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques, **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

SOUZA, J. (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? *In. Lua Nova*, nº 59, 2003. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-64452003000200003>, acessado em 15 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. **Subcidadania Brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro**. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

\_\_\_\_\_. **A Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2024.

STOFFELS, Marie Ghislaine. **Os mendigos na cidade de São Paulo: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

STRATHERN, M. O efeito etnográfico. In: **O efeito etnográfico**. São Paulo: Ubu editora. 2017, p. 311-376.

TAYLOR, C. **As fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

TOPALOV, C. **La urbanization capitalista: algunos elementos para su análisis**. Mexico: Editorial Edicol Mexico. 1979.

TURNER, V. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ Publications, 1982.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 11, 2012.

\_\_\_\_\_. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: **Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013a [1978].

\_\_\_\_\_. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: **Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013b [1994].

VIVEIROS DE CASTROS, E. Etnologia Brasileira. In: S. Miceli (org.), **O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) - Volume I: Antropologia** São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS, 1999, pp. 109-223.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu editora, 2018.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Símbolos que representam a si mesmos**. São Paulo: Editora Unesp, 2017b.

WHITE, H. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: MITCHELL, W.J.T. (ed) **On Narrative**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981, pp. 1-23.

WISSENBACH, M.C.C. Da escravidão à liberdade: dimensões da privacidade possível. In: SEVCENKO, N. **História da vida privada no Brasil**. V. 3 República: da *Belle Époque* à era do Rádio, p. 513-619, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.