

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia

Peter Augusto da Silva

O DESAMPARO DISCURSIVO E A PESSOA NEGRA EM SITUAÇÃO DE RUA

**Belo Horizonte
2026**

Peter Augusto da Silva

O DESAMPARO DISCURSIVO E A PESSOA NEGRA EM SITUAÇÃO DE RUA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Eulália da Silva Januzzi

Belo Horizonte
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586d Silva, Peter Augusto da
O desamparo discursivo e a pessoa negra em situação de rua / Peter Augusto da Silva. Belo Horizonte, 2026.
94, [4] f : il.

Orientadora: Mônica Eulália da Silva Januzzi
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Sistema Único de Assistência Social (Brasil). 2. Negros - Brasil - Condições sociais. 3. Racismo - Brasil. 4. Pessoas desabrigadas - Brasil. 5. Desamparo (Psicologia). 6. Psicanálise. 7. Conversação. I. Januzzi, Mônica Eulália da Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2

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

Peter Augusto da Silva

O DESAMPARO DISCURSIVO E A PESSOA NEGRA EM SITUAÇÃO DE RUA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Prof.(a) Dr.(a) Mônica Eulália da Silva Januzzi - PUC Minas (Orientador)

Prof.(a) Dr.(a) Jacqueline de Oliveira Moreira - Instituição PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Fábio Santos Bispo - UFES (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 27, de Fevereiro de 2026

Aos meus pais, às minhas irmãs

e ao meu sobrinho

– César, Ueudilaine, Maria Clara, Letícia e Victor –

porque é com vocês

que aprendo sobre

a desimportância das grandezas.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa brotou de uma pluralidade de encontros. Encontros com palavras, com silêncios, com histórias e pessoas que possibilitaram bordejar laços e interrogações para enveredar uma trilha. Por isso, meus agradecimentos caminham no intuito de reconhecer que este trabalho só se tornou possível porque foi tecido no afeto que me permitiu circular com felizes encontros.

Aos sujeitos que encontrei ao longo deste percurso, sobretudo, àqueles cuja palavra emerge nas bordas do laço social, expressei meu agradecimento e reconhecimento. Sem vocês, com quem tanto aprendi a escutar com mais afinco, essa pesquisa não aconteceria. A essas pessoas que consentiram em falar – ou quando necessário, calar-se – diante de uma escuta que apostava em suas singularidades, devo a orientação ética fundamental desta pesquisa. Se algo aqui se sustenta, é porque houve quem aceitasse apostar na palavra, mesmo quando sua circulação era incerta.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que viabilizou materialmente a realização desta pesquisa. O fomento concedido não representa apenas um recurso instrumental, mas o reconhecimento da importância da pesquisa acadêmica comprometida com a escuta do sofrimento contemporâneo e com a produção de conhecimento crítico no campo da psicologia e da psicanálise.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), pelo acolhimento institucional e pela formação acadêmica rigorosa e plural que sustentou este percurso. A Universidade, em seu compromisso com o ensino, a pesquisa e a ética, ofereceu um espaço fértil para o pensamento, para o debate e para a elaboração desta dissertação.

À minha querida orientadora, Mônica Januzzi, pela aposta sustentada ao longo de todo o processo. Agradeço o rigor, a disponibilidade para o diálogo, o respeito ao tempo da pesquisa e a confiança depositada em minhas escolhas teóricas e metodológicas. Sua orientação – com efeitos analíticos – permitiu que este trabalho encontrasse sua própria voz. Obrigado por topar esse trabalho!

Ao professor Fábio Bispo, que topou o convite para compor a banca de defesa desta dissertação, pela leitura cuidadosa e pela generosidade em compartilhar um conhecimento que tanto contribuiu para esta pesquisa. Sua trajetória é inspiradora.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC Minas, e aos colegas de disciplinas, pelas leituras, debates e interlocuções que contribuíram para o amadurecimento teórico e metodológico deste trabalho. Em especial, à

professora Jaqueline de Oliveira, que, além de aceitar o convite para compor a banca de defesa desta dissertação, se fez presença pela gentileza, pela poesia e pelo encorajamento, deixando marcas sensíveis e indeléveis em meu percurso. Sua presença me ensinou que o rigor acadêmico não precisa se opor à delicadeza da palavra, e que é possível sustentar pensamento crítico sem abrir mão do afeto.

No ensejo, estendo este agradecimento a todos os professores e professoras com quem esbarrei – e ainda encontrarei – ao longo do percurso. Àqueles que apostam na transmissão, no incentivo à pesquisa, na partilha do saber e no tempo necessário à escrita. Em especial, ao querido Paulo Roberto, cuja presença encorajadora e generosa contribui para o meu caminhar na pesquisa, na transmissão e na escrita.

Aos meus pais, César Henrique e Ueudilaine Almeida – um historiador e uma pedagoga alfabetizadora –, que me ensinaram, desde cedo, a escutar histórias e a bordar palavras. Foi com vocês que aprendi que o cuidado com a linguagem é também uma forma de cuidado com o mundo. O amor pela história, o compromisso com a palavra e pela escuta atravessa este trabalho de ponta a ponta.

Às minhas irmãs, Maria Clara, pela delicadeza, pelo acolhimento e pela ternura que sempre me ofereceram um lugar de refúgio e inspiração – com você aprendi tanto a amar – e Letícia, pelo incentivo constante e pela energia que me impulsiona a seguir, mesmo nos momentos de maior exaustão.

Ao meu sobrinho Victor Henrique, que me ensina, a cada dia, a esticar as palavras, a pescá-las como quem pesca peixes – tal como ele disse. Com você, reaprendo cotidianamente que a linguagem também faz peraltagens com a gente.

Aos muitos amigos e amigas que, ao longo do meu percurso pessoal, profissional e acadêmico, contribuíram com reflexões, provocações e companhias fundamentais. São laços que ofereceram colo, coragem e sustentação nos momentos em que a escrita pesava ou o caminho parecia estreito demais.

Aos amigos e amigas que acompanharam este percurso, aqueles que souberam sustentar a amizade também na ausência. A vocês que compreenderam meus silêncios, que suportaram os intervalos e que, mesmo à distância, seguiram oferecendo colo, coragem, escuta e provocação intelectual. A presença de vocês – ainda que muitas vezes não imediata – foi indispensável para que este trabalho pudesse existir. É um privilégio ter amigos com quem posso partilhar o itinerário da vida!

Em especial, às mulheres que caminharam comigo ao longo desse percurso: Natália Guimarães, Rafaela Pereira, Júlia Parra, Júlia Pompeu, Soraya Aguiar. Mulheres que admiro

profundamente e que me inspiram pela força, pela sensibilidade e pela forma corajosa e desejante com que habitam nosso mundo. Em cada uma de vocês encontrei acolhimento, bravura e afeto, em um tempo em que isso nunca é pouco.

A Ellen Braga e Leandro Bento, amigos queridos que ganhei no percurso do mestrado e que desejo levar comigo para além dele. Os encontros que se produzem na pesquisa, quando verdadeiros, não se encerram na defesa do trabalho.

Aos colegas do Fórum do Campo Lacaniano de Belo Horizonte, pelo espaço de formação, transmissão e trabalho coletivo, que sustenta uma psicanálise viva, implicada com seu tempo e com o laço social.

À minha querida supervisora Bárbara Guatimosim, cuja escuta, rigor e sensibilidade clínica são fonte constante de inspiração. Seu modo de sustentar o trabalho analítico marcou profundamente minha formação. Ao Moisés de Andrade, também querido supervisor, pela transmissão, aposta e pela transferência de trabalho – que esteve presente nas suscitações deste trabalho e em suas ressonâncias!

À minha analista, pela escuta e pelo encorajamento. Sem esse espaço, este trabalho não teria encontrado sustentação subjetiva.

Às colegas da equipe da Proteção Social Básica da Prefeitura de Betim, da Secretaria de Assistência Social, com quem tenho o privilégio de trabalhar cotidianamente. A experiência compartilhada no campo das políticas públicas atravessa esta pesquisa de modo decisivo e dá corpo às questões que aqui se formulam.

Por fim, agradeço ao próprio movimento da linguagem, que, em seu vaivém entre o dito e o indizível, permitiu que algo da experiência se decantasse em forma de escrita. Se estas páginas alcançarem algum valor, ele não pertence a um esforço solitário, mas à constelação de encontros que tornaram possível esta travessia.

*Há de existir alguém que, lendo o que escrevo, dirá: 'Isto é mentira!'
Mas as misérias são reais.*

(Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo)

*O filósofo Kierkegaard me ensinou que cultura é o caminho que o homem percorre
para se conhecer.*

*Sócrates fez o seu caminho de cultura e, ao fim, disse que só sabia que nada sabia. Não
tinha as certezas científicas, mas aprendera coisas de menor com a natureza. Aprendeu
que as folhas das árvores servem para nos ensinar a cair sem alardes.*

*Disse que, fosse ele um caracol vegetado sobre pedras, iria gostar. Iria certamente
aprender o idioma que as rãs falam com as águas e iria conversar com as rãs. E
gostaria mais de ensinar que a exuberância maior está nos insetos do que nas
paisagens.*

*Seu rosto tinha um lado de ave. Por isso, ele podia conhecer todos os pássaros do
mundo pelo coração de seus cantos.*

*Estudara demais nos livros. Porém, aprendia melhor no ver, no ouvir, no pegar, no
provar e no cheirar [...]*

(Manoel de Barros, Memórias Inventadas: a segunda infância)

RESUMO

Nesta dissertação, investigo os efeitos do racismo estrutural na constituição subjetiva de pessoas negras em situação de rua, tomando como eixo central o conceito de desamparo discursivo. A partir da articulação entre a psicanálise de orientação lacaniana, as políticas públicas e a noção de sofrimento sociopolítico, interrogo de que modo o discurso social e institucional incide sobre a possibilidade de endereçamento da palavra desses sujeitos, frequentemente reduzidos à condição de resto no laço social. A pesquisa foi desenvolvida no âmbito do Sistema Único de Assistência Social, ancorada tanto na experiência clínica quanto no trabalho institucional que atravessa minha trajetória profissional. Como dispositivo metodológico, utilizei a conversação psicanalítica, que além de circunscrever como estratégia de pesquisa, é também uma prática clínico-política orientada pela ética da psicanálise. Esse dispositivo permitiu sustentar um espaço de fala coletiva em que o analista ocupa o lugar de causa, favorecendo a circulação da palavra sem submetê-la à lógica da gestão, da normalização ou da adaptação. Os achados indicam que o sofrimento vivido por pessoas negras em situação de rua não se reduz à precariedade material ou à ausência de políticas públicas, mas se produz, sobretudo, no nível do discurso, a partir de um Outro neoliberal que governa pela exigência, pela culpabilização e pelo silenciamento das histórias singulares. O estar em situação de rua emerge, assim, não apenas como uma circunstância social, mas como uma posição produzida no laço social, cifrando um fracasso civilizatório atravessado por processos de segregação e pela fabricação de excedentes humanos. Ao longo da análise, sustento que a prática psicanalítica clínico-política, ao afirmar a escuta do singular e a presença da palavra, pode operar deslocamentos no laço social, restituindo ao sujeito a possibilidade de se reinscrever simbolicamente. Concluo que a psicanálise, ao se implicar nos impasses de seu tempo e de seu território, preserva sua potência subversiva e oferece uma resposta ética ao sofrimento sociopolítico sem abdicar de seu rigor conceitual.

Palavras-chave: desamparo discursivo; racismo estrutural; população em situação de rua; psicanálise; conversação.

ABSTRACT

In this dissertation, I investigate the effects of structural racism on the subjective constitution of Black people experiencing homelessness, taking the concept of discursive helplessness as its central axis. Drawing on the articulation between Lacanian-oriented psychoanalysis, public policies, and the notion of sociopolitical suffering, I examine how social and institutional discourse impacts the possibility of these subjects addressing their speech, often reduced to the condition of remnants within the social bond. The research was conducted within the context of the Unified Social Assistance System (SUAS), grounded both in clinical experience and in the institutional work that permeates my professional trajectory. As a methodological device, I employed psychoanalytic conversation, understood not only as a research strategy but also as a clinical-political practice oriented by the ethics of psychoanalysis. This device made it possible to sustain a collective space of speech in which the analyst occupies the position of cause, fostering the circulation of speech without subjecting it to the logic of management, normalization, or adaptation. The findings indicate that the suffering experienced by Black people in situations of homelessness cannot be reduced to material deprivation or the absence of public policies, but is produced primarily at the level of discourse, through a neoliberal Other that governs by demand, culpabilization, and the silencing of singular histories. Being in a situation of homelessness thus emerges not merely as a social circumstance, but as a position produced within the social bond, ciphering a civilizational failure traversed by processes of segregation and the production of human surplus. Throughout the analysis, I argue that clinical-political psychoanalytic practice, by affirming the listening to singularity and the presence of speech, can produce displacements in the social bond, restoring to the subject the possibility of symbolic reinscription. I conclude that psychoanalysis, by implicating itself in the impasses of its time and territory, preserves its subversive potential and offers an ethical response to sociopolitical suffering without relinquishing its conceptual rigor.

Keywords: discursive helplessness; structural racism; homelessness; psychoanalysis; conversation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Centro POP	Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
MNPR	Movimento Nacional da População em Situação de Rua
PSR	População em Situação de Rua
PUC Minas	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	POLÍTICAS PÚBLICAS E ESCUTA NAS MARGENS	17
2.1	Exclusão à brasileira: o passado escravocrata e a rua contemporânea	17
2.2	Perfis e figuras: modos de nomear o sujeito em situação de rua	23
2.3	A política pública e os modos de intervenção sobre a rua	26
2.4	Impasses do discurso institucional: entre nomeações e silenciamentos	32
2.5	Racismo estrutural, segregação e laço social	34
3	A CONVERSAÇÃO COMO DISPOSITIVO CLÍNICO-POLÍTICO DE ESCUTA.....	38
3.1	A conversa e seu processo de análise	41
3.2	O Centro POP de Betim e a instauração do dispositivo de conversa	42
3.3	Peças soltas de uma escuta: o impossível de dizer e os modos de resistência	46
3.3.1	<i>“No Brasil, a escravidão não acabou: só mudou, mais ou menos, o chicote pela língua do político”.....</i>	<i>48</i>
3.3.2	<i>“O desamparo vem da parte do familiar.....</i>	<i>54</i>
3.3.3	<i>Para concluir... é preciso resistir... ou “ser aventureiro”.....</i>	<i>61</i>
4.	DISCURSO, IDENTIFICAÇÃO E DESAMPARO: DESDOBRAMENTOS A PARTIR DAS CONVERSAS	67
4.1	As conversas, os efeitos da identificação e a identidade	67
4.2	O desamparo discursivo: notas teóricas e ressonâncias clínico-políticas.....	70
4.3	O Outro urbano e a gramática da expulsão.....	76
4.4	A rua como cifra e o Outro neoliberal.....	79
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS	90
	TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	95

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa que aqui se apresenta nasceu de uma escuta. Uma escuta sustentada no cotidiano do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro POP) em meio às histórias interrompidas, aos silêncios dos movimentos de resistência e às marcas de uma exclusão que ressoa, não apenas nas condições de vida das pessoas negras em situação de rua, mas também como uma forma de inscrição subjetiva em suas histórias. O que se impôs, desde o início, foi a constatação de que algo do sofrimento vivido por pessoas negras em situação de rua escapava às categorias técnicas, aos protocolos institucionais e às racionalidades que organizam a gestão das políticas públicas.

Nesse sentido, o encontro com sujeitos negros em situação de rua, cujas histórias são frequentemente estigmatizadas por diagnósticos, moralizações ou indiferença, deslocou minha posição como profissional e como pesquisador. Diante de falas silenciadas e corpos capturados por uma maquinaria discursiva excludente, fui confrontado com a limitação dos dispositivos tradicionais de escuta. O que estava em jogo não era apenas a ausência de recursos materiais ou vínculos sociais: tratava-se de um desamparo discursivo, uma impossibilidade de dizer-se no campo simbólico, de encontrar um lugar onde a palavra pudesse fazer laço.

Assim, a escuta desse sofrimento sociopolítico marcado pelo racismo estrutural, pela necropolítica e pela segregação exigiu-me um reposicionamento para além da universalidade dos discursos genéricos das políticas públicas. A experiência reiterada de escutar as vicissitudes e as histórias dos sujeitos negros em situação de rua foi revelando um paradoxo: por um lado, a multiplicidade de gramáticas de sofrimento, violência, injustiça e abandono; por outro, a constatação de que essas narrativas raramente encontram lugar para ressoar no laço social, uma vez que a maioria dos dispositivos que as cercam operam sistematicamente para calá-las e desalojá-las de suas histórias pessoais, social e política. Uma violência discursiva que, além de marginalizar, encobre a possibilidade de elaboração simbólica que poderia dar forma sintomática ao que é vivido como traumático (Rosa, 2023).

O conceito de desamparo discursivo, proposto pela professora e psicanalista Miriam Debieux Rosa, permite situar esse impasse para além de uma leitura individualizante do sofrimento. Não se trata apenas de sujeitos que carecem de recursos materiais ou de vínculos afetivos, mas de sujeitos que não encontram, no campo do Outro, os significantes capazes de sustentá-los enquanto falantes. A linguagem que os circunda é, com frequência, a linguagem que os exclui: “cracudo”, “viciado”, “louco”, “indigente”, “psicótico”, “andarilho”. Essas

nomeações não são neutras; elas operam como dispositivos de captura que reduzem o sujeito a identidades fixas, produzindo-o como dejetivo no laço social (Rosa, 2016).

Como aponta Rosa (2023), o silêncio comparece de modo recorrente nas trajetórias daqueles que se confrontam com a face obscena do Outro. A violência – seja ela familiar, estatal ou institucional – pode produzir um abalo narcísico profundo, lançando o sujeito à angústia e ao desamparo, ao mesmo tempo em que dissolve os contornos de sua história e a possibilidade de nomear o que o atravessa. Esse silêncio, contudo, não deve ser lido como vazio ou passividade, mas como índice de uma irrupção do real, de um ponto em que a palavra falha porque não encontra lugar onde possa fazer laço.

É nesse contexto que a escuta psicanalítica, tal como proposta nesta pesquisa, se diferencia de práticas orientadas pela adaptação normativa ou pela correção do comportamento. Escutar, da maneira que nos orientamos, não é sobre ajustar o sujeito às exigências da convivência social ou às expectativas da saúde mental institucional. Trata-se, antes, de sustentar um campo em que algo de sua verdade possa emergir, ainda que de forma fragmentada, em peças soltas, no avesso do sentido (Rosa, 2023). A aposta da psicanálise é, portanto, ética e política: reconhecer que, mesmo sob condições extremas de silenciamento, há movimentos de desejo que insistem, operando como formas de resistência à captura totalizante do discurso social.

Diante disso, o objetivo desta pesquisa é investigar, à luz da psicanálise, os efeitos do racismo estrutural em pessoas negras com trajetória de vida nas ruas, considerando fragmentos de fala que evidenciem a experiência do desamparo discursivo. Busca-se compreender de que modo a segregação racializada opera no campo do laço social, instaurando modos de exclusão que inviabilizam a sustentação de uma posição de fala e de inscrição simbólica do sujeito. O desamparo discursivo será tratado, assim, como índice de um sofrimento sociopolítico, articulado à violência simbólica que atravessa os corpos racializados e às formas de reconhecimento – ou de recusa dele – no campo do Outro.

A questão que orienta esta investigação pode ser formulada nos seguintes termos: quais efeitos o racismo estrutural produz em pessoas negras com trajetória de vida nas ruas, considerando falas que evidenciam um desamparo discursivo no campo do Outro?

A hipótese que sustenta esta pesquisa é a de que o desamparo discursivo que atravessa a vida das pessoas negras em situação de rua constitui uma forma específica de sofrimento sociopolítico, produzida por processos históricos e discursivos de silenciamento dos sujeitos racializados. Esse sofrimento não decorre de uma recusa subjetiva em falar, mas de uma condição estrutural na qual a fala é sistematicamente desautorizada ou inviabilizada, por

não haver um lugar simbólico onde possa se endereçar e encontrar acolhida. Trata-se de uma inscrição precária no laço social, marcada por significantes que reduzem o sujeito a identidades patologizantes ou descartáveis. Ainda assim, mesmo diante desse cenário, os sujeitos mobilizam estratégias de resistência e invenção, nas quais algo de sua singularidade pode emergir. A escuta psicanalítica, nesse contexto, assume o compromisso de sustentar esses movimentos como giros clínico-políticos, reconhecendo o desejo que insiste em (r)existir, mesmo quando o laço social opera para silenciá-lo.

Para desenvolver esta pesquisa, o percurso adotado se organiza em três capítulos, cuja articulação acompanha o próprio movimento do problema investigado, partindo do campo político-institucional, passando pelo dispositivo metodológico de escuta, até alcançar a elaboração teórico-clínica dos efeitos observados nas conversações.

O primeiro capítulo, “Políticas públicas e escuta nas margens”, tem como objetivo situar o campo político e institucional no qual se inscrevem os dispositivos de atenção à população em situação de rua. Problematizamos como as políticas públicas, além de um conjunto de práticas de proteção social, são também um campo atravessado por discursos, nomeações e impasses éticos que incidem diretamente sobre a possibilidade de reconhecimento do sujeito. Ao problematizar os limites dos discursos das políticas públicas e seus efeitos subjetivos, o capítulo busca evidenciar como a segregação racializada se atualiza no laço social contemporâneo, produzindo formas específicas de silenciamento e desamparo simbólico. A psicanálise é mobilizada como lente crítica capaz de interrogar esses impasses sem reduzir o sofrimento à ordem da adaptação normativa.

O segundo capítulo, “A conversação como dispositivo clínico-político de escuta”, apresenta o caminho metodológico que balizou a pesquisa. A conversação é tomada como dispositivo que sustenta uma posição ética de escuta, implicada com a singularidade de cada sujeito e com os efeitos da violência institucional que atravessam suas trajetórias. Ao se afastar dos moldes técnicos tradicionais, esse dispositivo permite acolher aquilo que não se organiza como discurso linear ou plenamente comunicável. No subcapítulo “Peças soltas de uma escuta”, são abordadas as irrupções do impossível de dizer, os tropeços da linguagem, os desvios e silêncios que atravessam as falas recolhidas, compreendidos como índices de resistência e de tentativa de invenção subjetiva diante do real.

A escuta, nesse capítulo, se orienta pelas ressonâncias singulares que emergem na conversação: pontos de surpresa, deslocamentos discursivos e fragmentos que escapam às nomeações instituídas. Nesse movimento, são destacados os efeitos do racismo na vida desses sujeitos, bem como os modos pelos quais o desejo insiste em se manifestar, mesmo sob

condições extremas de silenciamento. Ao sustentar uma escuta não normativa, a pesquisa aposta na possibilidade de que algo da experiência do sujeito possa encontrar ressonância e, com isso, abrir uma outra via de laço social, ainda que precária e descontínua.

O terceiro capítulo, “Discurso, identificação e desamparo: desdobramentos a partir das conversações”, é dedicado à elaboração teórica dos achados da pesquisa. Nele, os achados das conversações são colocados em diálogo com conceitos fundamentais da psicanálise freudiana e lacaniana, tais como laço social, segregação e gozo. A partir dessa articulação, propõe-se uma leitura dos efeitos do racismo na constituição subjetiva do sujeito negro, particularmente em contextos de exclusão como a situação de rua. Essa discussão se constrói em interlocução com autores e autoras que tensionam a psicanálise em relação à história, à política e à literatura afro-brasileira, ampliando o campo de inteligibilidade do sofrimento sociopolítico.

O esforço de circunscrição teórico-clínica que sustenta esta pesquisa implicou a escolha de textos que, embora não tratem diretamente do conceito de desamparo discursivo, oferecem fundamentos para sua elaboração. De Freud, destacam-se *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921) e *O mal-estar na civilização* (1930), textos nos quais são abordados os processos de identificação social, os mecanismos de exclusão e as tensões constitutivas do laço social. Esses trabalhos fornecem elementos centrais para pensar a articulação entre sofrimento psíquico e organização social.

No campo lacaniano, a escolha dos textos que orientam esta pesquisa se inscreve diretamente nas exigências colocadas pela escuta. O Seminário 11 – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1988) oferece os operadores necessários para sustentar uma leitura do sujeito como efeito da linguagem e para situar, nas conversações, aquilo que comparece como excesso, interrupção ou falha do dizer, não como déficit de simbolização, mas como incidência do real. Já o Seminário 17 – *O avesso da psicanálise* (1969/1970) permite localizar esses impasses no campo do laço social, ao conceber os discursos como modos de organização do vínculo e ao evidenciar o funcionamento do discurso do mestre na produção de nomeações que capturam, classificam e podem silenciar o sujeito.

Como é necessário estar à altura de nossa época para os operadores da psicanálise. O texto “*Função e campo da fala e da linguagem*” (1953/1988) nos serviu como rumo ético ao longo deste trabalho. Pois, para estar à altura de nossa época, é preciso saber lê-la; e para lê-la – e por que não dizer, para ler o território – é necessário alcançar, em seu horizonte, a forma de subjetividade que ela produz e governa. É a partir dessa orientação que esta pesquisa se sustenta: afirmando a implicação do analista nos impasses do seu tempo e do seu espaço, sem reduzir a

prática psicanalítica ao *setting* tradicional. Trata-se, afinal, de sustentar o ponto subversivo da psicanálise, aquele que recusa desenraizar o sujeito de seu contexto histórico, político e territorial, ao mesmo tempo em que não o dissolve em categorias sociológicas ou normativas (Rosa, 2023).

A pesquisa dialoga, ainda, com autoras e autores que se dedicaram a pensar os processos de subjetivação racializada no Brasil e em contextos coloniais. Frantz Fanon (1952) inaugura uma leitura significativa ao mostrar como o racismo incide desde o corpo e pela linguagem, instaurando um saber do Outro que antecede a fala do sujeito negro. Lélia Gonzalez (1984) radicaliza essa análise ao localizar o racismo no plano cultural e da memória social brasileira. Neusa Santos Souza (1983) evidencia os efeitos psíquicos do ideal branco na constituição subjetiva e os mecanismos discursivos que racializam a subjetividade.

Essas leituras se articulam diretamente à formulação de Miriam Debieux Rosa, cujo conceito de desamparo discursivo permite escutar, na clínica e na pesquisa, o que do dizer do sujeito negro em situação de rua testemunha um silenciamento estrutural. O percurso desenvolvido nesta pesquisa conduz a uma questão central, concernindo-se como núcleo substancial: os efeitos dos discursos que organizam o laço social não se limitam às marcas deixadas no corpo, mas alcançam a própria possibilidade de elaboração psíquica e de sustentação de uma posição subjetiva.

É a partir desse horizonte que o trabalho se situa, tomando a psicanálise como eixo de leitura e de interlocução com outros campos do saber para pensar os modos contemporâneos de produção do sofrimento. No fechamento do percurso, a referência lacaniana ao sujeito e ao discurso do analista orienta a articulação dessas contribuições, permitindo-lhe pensar como a psicanálise implicada pode se inscrever, sem pretensão totalizante, nos debates e enfrentamentos que atravessam o campo das injustiças sociais.

2 POLÍTICAS PÚBLICAS E ESCUTA NAS MARGENS

Compreender os efeitos subjetivos do racismo estrutural sobre sujeitos negros em situação de rua exige mais do que o mapeamento de vulnerabilidades sociais ou o diagnóstico técnico de precariedades. Implica percorrer uma arqueologia histórica e política da exclusão, mostrando como ela se constitui no Brasil desde os alicerces coloniais, passando pela escravidão, pela ausência de políticas reparatórias no pós-abolição, até os modos contemporâneos de segregação e abandono. A rua, como espaço de circulação, resistência e abandono, não é uma cena neutra, mas um território onde há uma gramática de políticas que combinam exclusão social, racialização da pobreza e produção institucional do silenciamento.

Este capítulo propõe analisar o campo da assistência social, em especial no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), como lugar de tensionamento entre práticas de proteção e de cuidado, de reconhecimento e de invisibilização. A política voltada à população em situação de rua, organizada a partir da Política Nacional para a População em Situação de Rua (2009) e operacionalizada por serviços como o Centro POP, será abordada não apenas como um dispositivo de atendimento, mas como um campo atravessado por discursos normativos, por lógicas de captura simbólica e por impasses éticos no trato com sujeitos cuja presença incomoda, desafia e desloca as fronteiras éticas implicadas no laço social.

A aposta deste capítulo é que, ao ocupar as margens, esses sujeitos não estão fora da linguagem, porém expostos a um campo discursivo que frequentemente tenta reduzi-los a nomes como, por exemplo, “psicótico”, “viciado”, “vagabundo”, “andarilho”, entre outros que inviabilizam o acesso a uma escuta que possa reconhecer sua singularidade. Ao retomar a construção histórica dessas práticas e o modo como o Estado e as políticas públicas lidaram – e ainda lidam – com os corpos negros e em situação de vulnerabilidade, buscamos compreender como o racismo opera como estrutura de produção de desamparo simbólico.

2.1 Exclusão à brasileira: o passado escravocrata e a rua contemporânea

Ao se deparar com a temática sobre população em situação de rua no Brasil, exige-se um giro a mais do que descrições de condições de pobreza extrema ou uma categorização técnica de vulnerabilidades sociais. Exige o reconhecimento de uma longa história tecida com gramáticas de exclusão, racialização e abandono que desenha os contornos e o modo como determinados corpos são autorizados – ou não – a ocupar o espaço urbano, a ter voz no laço social e a serem reconhecidos como sujeitos de direitos. A rua, nesse sentido, se circunscreve

além de um território geográfico, mas, como campo político-discursivo onde se atualizam os efeitos do passado escravocrata e das formas sutis e persistentes de gestão necropolítica da vida (Mbembe, 2018).

O processo de escravização no Brasil não foi apenas um modelo de exploração econômica, ela forjou as bases da organização social, política e simbólica da nação. A abolição formal em 1888 não foi acompanhada de nenhuma política de reparação ou inserção social, o que consolidou um cenário de marginalização sistemática da população negra, lançada à informalidade, ao desemprego e à ausência de garantias mínimas de cidadania. Nessa esteira, resgata-se o pensamento de Abdias Nascimento (2017), que discorre também sobre as cicatrizes do processo escravagista nas vidas negras do Brasil. De acordo com o autor, “aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva - eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável” (Nascimento, 2017, p. 79).

Com o acontecimento da abolição, a integração do negro à ordem social e sua posição no sistema de trabalho deixaram de ser frentes políticas para o Estado. Essa desagregação do regime escravocrata e senhorial, sem que se contasse com garantias e assistência que protegessem os antigos agentes de trabalho escravo, na transição para o trabalho livre, aliado a isenção da responsabilidade dos senhores pela manutenção e segurança dos libertos, imprimiram à abolição um caráter de crueldade (Fernandes, 1978). Os poderes públicos e os círculos ativos da sociedade se mantiveram indiferentes ante ao drama material e subjetivo que estava sendo reconhecido e previsto para esses sujeitos, largando “o negro ao penoso destino que estava em condições de criar por ele e para ele mesmo” (Fernandes, 1978, p. 18). Assim, é possível observar como a população negra carrega a marca da exclusão no mercado de trabalho e do acesso à cidade, sobrando naquele momento, a condições degradantes de trabalho (Fernandes, 1978) ou as ruas como limite de sobrevivência.

Considerando, portanto, que o período pós-abolicionista, o Estado brasileiro não produziu políticas de inclusão efetiva para a população negra, consolidou-se uma lógica de criminalização da pobreza, por meio de dispositivos legais como o Código Penal de 1890, que instituiu o delito de vadiagem, direcionado principalmente aos recém-libertos que não se enquadravam na ordem produtiva (Sposati, 2007). Esses mecanismos endossaram a tradição de culpabilização do sujeito pelo fracasso do próprio Estado em garantir condições mínimas de cidadania. Nesse cenário, a rua passa a ser o lugar do “resto”, do que sobra das promessas de progresso, modernização e civilidade, mas também, e sobretudo, do que deve ser expurgado do campo da visibilidade social.

No rastro dessas marcas se inscreve a formação histórica da população em situação de rua no Brasil. Assim, a categoria da população em situação de rua não se trata de uma categoria recente, tampouco de um fenômeno conjuntural. Certamente, essa população não é formada apenas por pessoas negras, mas é inegável que a presença negra nela é majoritária e expressiva, conforme apontam os dados dos censos da população em situação de rua (Dias, 2021). No Brasil, diferentemente de outros países em que essa população é composta majoritariamente por migrantes ou estrangeiros, são brasileiros que vivenciam a condição de estrangeiros de si mesmos. Apesar disso, são tratados como se não pertencessem ao tecido social, sendo alvo de políticas que os estrangeirizam e descartam.

Essa forma de exclusão, marcada por heranças coloniais e racializadas, confere ao Brasil uma configuração singular; ao contrário de diversos países do Norte global, onde a população em situação de rua é majoritariamente composta por migrantes ou estrangeiros, no Brasil, os “sem-lugar” são, em sua maioria, brasileiros, pardos e negros. Essa realidade pode revelar o que Sawaia (1999) propõe como um tipo de cidadania negada por dentro, em que os sujeitos são formalmente reconhecidos como parte do corpo social, mas, na prática, vivem apartados dos direitos e da dignidade prometidos pelo pacto republicano.

Isso nos permite pensar que a exclusão à brasileira não se dá pela barreira das fronteiras nacionais, mas pela negação interna de cidadania plena. Diz respeito a uma expressão possível daquilo que Fanon (2008) chamou de “zona do não-ser”: um lugar em que o sujeito é reduzido à sua aparência social, racial, e destituído de reconhecimento simbólico. A rua, nessa perspectiva, pode ser compreendida como uma zona de continuidade da exclusão colonial, onde a presença do sujeito negro permanece marcada pela não inscrição nos direitos de cidadania. Não se trata de mera ausência de lugar, mas de um desalojamento operado por circuitos estruturais, que expõe o sujeito à lógica da segregação, do controle e do abandono, uma lógica que, como observa Rosa (2016), lança o sujeito em uma condição de dejetos, alguém a quem o laço social não oferece reconhecimento.

É nessa direção que a história da população em situação de rua no Brasil não começa com a ausência de moradia, mas com a ausência de lugar. Lugar no sentido simbólico, político e social. Desde a fundação do Estado brasileiro, como aponta Sposati (1998), a exclusão social não constitui uma falha do projeto nacional: ela é parte de seu alicerce. Nascemos sob uma lógica colonizadora que separa e hierarquiza, entre quem domina e quem é dominado, entre quem tem nome e quem carrega o nome imposto. A escravidão não apenas estruturou essa lógica, mas sequestrou a condição humana de povos negros e indígenas, reduzindo-os à condição de mercadoria, objetos de ostentação e exploração. Negros e indígenas não foram

apenas explorados; foram silenciados, coisificados, e lançados para fora da narrativa oficial de cidadania (Sposati, 1998).

A rua de hoje ainda carrega essa memória. Ela não é um (a) caso social. É herança de um país que, ao abolir a escravidão, não se preocupou em garantir reparação ou inserção. Como observa Bursztyn (2003), o processo de urbanização acelerado, especialmente a partir dos anos 1950, provocou um deslocamento massivo de pessoas do campo para as cidades. Faltaram políticas de reforma agrária, sobrou concentração fundiária. O campo expulsava. As cidades, num primeiro momento, absorveram. Mas, com o tempo, as vagas minguaram, as promessas de inclusão se esvaziaram, e os sujeitos migrantes se viram empurrados às margens: as geográficas e sociais.

Nas décadas seguintes, especialmente durante o regime militar, a presença visível da pobreza nos grandes centros começou a incomodar o projeto de cidade limpa, ordenada, desenvolvida. Durante a ditadura civil-militar, as políticas urbanas voltadas à população pobre se intensificaram no sentido de produzir uma “cidade limpa”, modernizada, à custa da invisibilização das desigualdades. As remoções de favelas e o uso de internações compulsórias foram estratégias frequentes de higienização dos centros urbanos (Sposati, 2007). Como explica Aeixe (2011), o poder público passou a agir como um médico que trata sintomas sem olhar para as causas: retira o sujeito da rua, mas não escuta o que sua presença denuncia. Considera-se que o racismo estrutural e os preconceitos históricos atuaram como fatores substanciais na exclusão dos trabalhadores libertos e de seus descendentes dos postos formais de trabalho, relegando-os, em grande medida, a ocupações precárias, mal remuneradas e socialmente desvalorizadas, ou, ainda, à condição extrema de viver nas ruas (Rocha, 2021).

Essa movimentação do campo para a cidade, da periferia para o centro, do centro para o esquecimento é o que Bursztyn (2003) chama de forças centrípetas e centrífugas. Uma dinâmica que, segundo o autor, contribuiu para o aumento da população em situação de rua no Brasil à medida que, de um lado, as políticas públicas valorizaram os centros e expulsaram a pobreza. De outro, a precariedade das periferias empurrou de volta quem não teve onde ficar. É nesse cenário que se delineia a exclusão à brasileira, uma exclusão marcada por falhas colaterais do Estado, e sobretudo pelo modelo histórico de sociedade que, desde sua origem, esteve enraizado na herança escravocrata e nas marcas da colonização. Como analisa Sposati (1998), essa exclusão está longe de ser uma consequência acidental ou episódica da desigualdade econômica; ela é constitutiva da formação do Estado brasileiro, construída sobre alicerces históricos e culturais que perpetuam a negação de direitos a determinados grupos.

Essa exclusão é, portanto, estrutural, secular e atravessada por dimensões culturais e históricas que ultrapassam a esfera econômica, operando como “filtro” seletivo que demarca quais corpos podem ou não acessar os direitos mais elementares. O uso da rua como meio de sobrevivência, nesse contexto, se apresenta como território onde se atualizam os efeitos dessa história, um espaço residual no qual a presença do sujeito racializado sinaliza mais do que a falta de moradia, um pertencimento social negado no laço social. Como signo de um pertencimento recusado em universalizar a cidadania, a rua torna-se, para muitos, o único espaço possível de existência, ainda que essa existência seja constantemente colocada sob ameaça, silenciada ou removida dos olhos da cidade.

Essa forma de exclusão se sustenta em gramáticas herdadas da colonialidade. Como aponta Quijano (2005), a modernidade latino-americana foi atravessada por um padrão de poder colonial que associa a racialização à distribuição desigual da humanidade. No Brasil, essa lógica foi mascarada por uma ideologia de miscigenação e democracia racial que, longe de eliminar o racismo, o silenciou sob o manto da convivência harmônica. Como sublinha Gonzalez (1984), a falsa universalização da experiência branca como norma nacional operou um apagamento das experiências negras e indígenas, lançando-as às bordas da história.

Nesse sentido, resgatamos o que Castel (1998) propõe sobre o conceito de desfiliação para nomear o processo pelo qual sujeitos são expulsos progressivamente dos circuitos de proteção social, do trabalho e da família, encontrando na rua o lugar da ruptura com os vínculos de pertencimento. É assim que a rua des(vela) o que Wacquant (2001) chamou de encarceramento da miséria como uma forma de controle e confinamento simbólico de populações indesejadas. Nesse sentido, a população em situação de rua é constantemente deslocada do campo dos direitos e das identificações possíveis no laço social.

Inspirando-se nas análises de França (2022) e Bernardino (2020), é possível compreender a rua como um não-lugar político: um espaço onde a presença física do sujeito não garante reconhecimento simbólico ou institucional. Alves (2019) destaca que, embora os sujeitos em situação de rua estejam visíveis nas cidades, suas existências são frequentemente silenciadas, reduzidas a estereótipos e privadas de uma escuta efetiva que reconheça sua singularidade. Bernardino (2020), por sua vez, sinaliza como as instituições, ao mesmo tempo em que se aproximam desses sujeitos por meio das políticas públicas, produzem regimes de controle e categorização que os fixam em posições de exclusão. Assim, a rua torna-se uma “borda” do laço social, onde o sujeito é marcado por uma ambiguidade institucional à medida que há a presença física do sujeito, não obstante, ele é alvo de uma desautorização do reconhecimento formal ou simbólico no laço.

Essa exclusão não é um fenômeno pontual, mas estrutural. Está ligada, como já discutido, à ausência de políticas de reparação no pós-abolição e à persistência de um modelo de desenvolvimento que naturaliza desigualdades. Como aponta Milton Santos (1994), o espaço urbano brasileiro é construído para reproduzir distâncias materiais, simbólicas e políticas entre os corpos que podem circular e aqueles que devem ser afastados. O direito à cidade, para essa população, nunca foi plenamente inscrito como direito, mas sempre como ameaça à ordem pública.

Dessa forma, a rua se torna o sintoma urbano de um laço social rompido, um espaço onde se condensam os efeitos da necropolítica, da colonialidade e do racismo estrutural. Essa exclusão, embora seja atravessada pela pobreza, não se reduz a ela, mas também se enlaça a um processo de invisibilização ativa¹, como problematiza Alves (2019), em que o sujeito em situação de rua é capturado por nomeações que o reduzem a um “caso”, um “problema”, um “objeto de política”, sendo silenciado em sua experiência de sujeito.

Nesse sentido, cabe destacar que, embora a população em situação de rua no Brasil não seja composta exclusivamente por pessoas negras, a interseção entre raça, classe e território revela que é sobretudo nos corpos negros e indígenas que essa exclusão se inscreve com mais violência (Brasil, 2023). Portanto, compreender a exclusão à brasileira é compreender também os efeitos da racialização e da colonialidade como operadores centrais na produção dessa população “resto”. Tal produção, no entanto, não se dá apenas no plano histórico ou econômico; ela se sustenta também por mecanismos discursivos e simbólicos que regulam os modos de gozo autorizados no espaço social. Dessa forma, compreendemos que a rua pode ser pensada como um ponto de condensação dos restos da civilização, muito além de ser reduzida às falhas das políticas públicas, mas como um retorno sintomático da própria ordem social.

Inspirando-se na formulação de Fábio Bispo (2014), em que o laço social organiza o gozo, estabelecendo limites sobre os modos de satisfação possíveis e os lugares onde o gozo pode se inscrever, quando esses limites são transgredidos, o que retorna é o excesso; o gozo que escapa à normatividade, frequentemente identificado como ameaça, anomalia ou desvio. É sobre o campo do gozo que incide a ordenação da cultura. A rua, nesse sentido, abriga aquilo que o discurso social tenta recalcar, mas que também depende dele para sustentar sua fantasia de “normalidade”. É possível, então, pensar que certos sujeitos e territórios encarnam esse

¹ A expressão “invisibilização ativa” é aqui utilizada para designar o processo de recusa simbólica que incide sobre a população em situação de rua, conforme discutido por Caroline Fernandes em sua dissertação, ao questionar o uso corrente da categoria “invisíveis”. A autora problematiza o fato de que o desvio do olhar frente à presença explícita dos corpos nas calçadas não decorre de ausência de percepção, mas de um mecanismo de negação ativa por parte da sociedade e do Estado (Alves, 2019).

excesso que o laço social tenta expulsar, mas que retorna como sintoma de uma organização social fundada na exclusão. A população em situação de rua ocupa esse lugar paradoxal: é o resto incômodo da civilização, o índice de uma ordem social que fracassa em produzir laço com aquilo que escapa à sua gramática normativa.

2.2 Perfis e figuras: modos de nomear o sujeito em situação de rua

A população em situação de rua tem sido objeto de distintas formas de tratamento e definições por parte do Estado, da sociedade civil e das políticas públicas em geral. No Brasil, a formulação oficial mais amplamente veiculada é a preconizada pelo Decreto nº 7.053/2009, que é responsável por instituir a Política Nacional para a População em Situação de Rua (PNRP) e por defini-la como um grupo populacional

(...) heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória (Brasil, 2009, p. 29).

Embora essa definição, posteriormente, reafirmada na tipologia oficial do Ministério do Desenvolvimento Social, busque reconhecer a singularidade dessa condição social, ao fazê-lo paradoxalmente também delimita os contornos do que pode ser considerado “população de rua”. Nesse sentido, esta seção propõe interrogar os efeitos desses modos de nomeação, articulando dois regimes discursivos distintos, mas entrelaçados: os perfis, que organizam a gestão institucional a partir de critérios técnicos e administrativos; e as figuras, que condensam imagens sociais estigmatizantes e normativas, como “vagabundo”, “drogado” ou “desocupado”. Em ambos os registros, tanto o técnico quanto o imaginário, opera-se uma captura do sujeito, cujo reconhecimento passa menos pela escuta de sua singularidade e mais pela lógica classificatória que o torna objeto de intervenção.

Segundo Sardinha, Botelho e Carvalho (2020), o reconhecimento formal e legal dessa população não impediu que a pandemia da Covid-19 escancarasse o abismo entre a legislação e a prática, evidenciando o descaso com essa população, sobretudo com a população negra e indígena, que foi duplamente atravessada por políticas de negligência e morte. Como observa Dias (2021), a invisibilidade da PSR é construída também pela produção de dados e narrativas que subestimam sua existência.

Em 2021, o Plano Nacional de Vacinação considerava pouco mais de 66 mil pessoas em situação de rua, baseando-se apenas no Cadastro Único, ao passo que levantamentos

independentes apontavam mais de 160 mil. Essa discrepância evidencia a ausência de políticas de reconhecimento e contagem efetiva da vida precária, sobretudo quando essa vida é racializada. Para o autor, tornar essa população visível implica também reconhecer as formas de racismo estrutural que a constituem enquanto “vida descartável”.

Diversos autores, como Monteiro e Francisco (2019), Cassal e Fernandes (2020), e Rocha (2021), reforçam que não é possível compreender a situação de rua no Brasil sem enfrentar a centralidade da questão racial. A população negra – pretos e pardos – compõe a maioria da PSR e está sob constante ameaça necropolítica, em que o Estado atua menos para garantir vida e mais para administrar a morte social, simbólica e, muitas vezes, física dessas pessoas. Segundo Cassal e Fernandes (2020), na esteira do pensamento de Mbembe (2016), a rua torna-se o território privilegiado de aplicação da necropolítica, onde a decisão sobre quem pode viver e quem pode ser deixado morrer se realiza de forma brutal e cotidiana.

Nesse sentido, apesar das classificações exercerem uma função para levantamento de dados importantes, considerando que pode subsidiar ações estatais de proteção social, as definições institucionais podem também produzir um tipo específico de sujeito. Definições que capturam sujeitos por traços de vulnerabilidade, desfiliação e improdutividade, frequentemente associadas a categorias que organizam o atendimento ao mesmo tempo em que delimitam o direito à cidade e ao cuidado. Como sinalizado por Rosa e Braga (2018), essas nomeações funcionam como regimes de verdade, nos quais o sujeito é posicionado em determinados lugares no laço social, atravessando tanto as práticas administrativas quanto os dispositivos de atenção.

A nomeação, nesse sentido, passa a constituir o próprio campo de inteligibilidade do sujeito, moldando sua inscrição – ou sua exclusão – no laço social. Segundo Goffman (1980), o estigma opera como uma marca social que traduz diferenças em defeitos, deslocando a responsabilidade da exclusão para aquele que a sofre. Como aponta Rosa (2022), o discurso social hegemônico opera como se fosse portador de uma verdade a-histórica e apolítica, mas está carregado de interesses que promovem laços sociais dessubjetivantes. Nessa lógica, o sujeito é fixado a significantes retirando-lhe a possibilidade de múltiplas significações e de inscrição simbólica em sua singularidade.

Assim, essa lógica classificatória organiza a presença dos sujeitos nas políticas públicas por meio de categorias operacionais. Embora necessários para a formulação de políticas sociais, esses sistemas produzem “perfis” que, ao codificar a vida em variáveis, correm o risco de apagar o sujeito na multiplicidade de sua experiência. Essa captura do sujeito em “figuras” ou “tipos” tem efeitos que ultrapassam o campo semântico, uma vez que ela

reconfigura a própria possibilidade de reconhecimento. Como propõe Spivak (2010), quando o subalterno é chamado a falar, isso não significa, necessariamente, que será ouvido. A escuta institucional, muitas vezes, está condicionada por um sistema de inteligibilidade previamente estabelecido, o qual pode ou não ser reconhecido como discurso legítimo. Mesmo quando há a tentativa de “dar voz”, essa voz já é atravessada por categorias previamente estruturadas, que filtram, distorcem ou silenciam o que o sujeito pode dizer. Assim, a população em situação de rua se vê duplamente excluída: não apenas dos direitos e da proteção, mas da própria condição de enunciação.

Nessa perspectiva, é contundente retomar o que Bento (2002) cita sobre a branquitude: à medida que ela se institui como medida universal da humanidade, operando por meio de pactos narcísicos que silenciam o outro, sustentam-se práticas institucionais que relegam o outro à subalternidade e à desumanização. Assim, a branquitude institui uma hierarquia simbólica que sustenta uma pluralidade de violências.

Bourdieu (2003) também aponta que é nessa operação silenciosa que atua a violência simbólica, como uma normatização do mundo que parece natural e inevitável, justamente porque é internalizada como legítima. Nesse sentido, a figura do “intervencionável”, aquele que pode ser objeto de ação, mas não sujeito de enunciação, torna-se imprescindível para uma análise crítica dos discursos e práticas que se desdobram e orbitam sobre a rua e os sujeitos que fazem dela um espaço de sobrevivência.

Desse modo, os modos de nomear a população em situação de rua não são apenas formas de representação, são práticas discursivas que constroem realidades sociais e subjetivas. Baseando-se em Sueli Carneiro (2005), o poder simbólico da linguagem não apenas representa, mas institui relações de dominação, ao estabelecer o “Outro” como não-ser, como figura desprovida de legitimidade epistêmica e moral. Nessa lógica, a nomeação deixa de ser uma descrição neutralizada para se tornar um dispositivo de assujeitamento e exclusão.

Ao mesmo tempo, é importante não cair na armadilha da vitimização desses sujeitos, uma vez que há sujeitos que integram a população em situação de rua que também se organizam, resistem e ocupam espaços reivindicatórios. Movimentos como o Movimento Nacional da População em Situação de Rua (MNPR), iniciativas como o São Paulo Invisível e tantos outros mostram que existe atuação política, produção de narrativas e luta pelo reconhecimento de demandas. O que está em jogo, portanto, é a necessidade de uma escuta que vá além da coleta de dados ou do acolhimento protocolar do sofrimento. É necessário sustentar uma escuta implicada, como propõe Rosa (2022), em que não se reduza o sujeito à sua condição

de vulnerabilização, mas reconheça que sua fala carrega uma verdade singular, mesmo quando marcada pelo excesso, pela dor ou pelo silêncio.

2.3 A política pública e os modos de intervenção sobre a rua

Problematizar a política pública como um dispositivo que intervém sobre a rua exige ultrapassar a noção formal da organização técnica de recursos ou respostas institucionais. A política pública, sobretudo no campo da assistência social, opera como um campo de discursos, nomeações e práticas que tanto podem sustentar a inscrição simbólica do sujeito quanto reforçar sua exclusão. Como se pode depreender das formulações de Miriam Debieux Rosa (2022) e Sawaia (1999), trata-se de reconhecer que o sofrimento que comparece nos serviços não é apenas individual ou clínico, mas ético e sociopolítico, marcado por atravessamentos como o racismo, a desigualdade estrutural, pelos efeitos do desamparo institucional, entre outros.

Nesse contexto, o campo da assistência social, especialmente em suas interfaces com a saúde, o sistema judiciário e a segurança pública, muitas vezes se estrutura a partir de um Outro que falha em sustentar ações específicas para os sujeitos em suas diferenças. Este Outro social – representado por políticas disciplinares, práticas higienistas ou gestões administrativas – opera frequentemente por meio de silenciamentos, categorizando os sujeitos em situação de rua e reduzindo-os a um significante fixo, colado ao corpo, capturado por uma única via de sentido (Rosa, 2018). Ao fazê-lo, produz-se um laço social precário, baseado não no reconhecimento da fala e da singularidade, mas na administração da vida como risco ou despesa.

Como destacado por Rosa (2018), é preciso considerar que o discurso social hegemônico não recobre o campo do Outro – o campo da linguagem em que o sujeito se constitui –, embora frequentemente se apresente como se o fizesse. Essa falsa cobertura simbólica é o que Maria Aparecida Bento (2012) nomeia como apropriação simbólica: uma operação de poder na qual a elite branca se apropria da linguagem, da possibilidade de nomear e significar o mundo, instituindo uma violência simbólica que legitima a exclusão e a hierarquização racial. Ao se colocar como modelo universal de humanidade, o branco se desimplica de sua posição de privilégio e desloca o foco da desigualdade para o negro, que passa a ser construído como “o problema” a ser resolvido (Bento, 2002; 2007). Essa lógica, sustentada por pactos narcísicos entre brancos, mantém a branquitude em posição de

invisibilidade e proteção, promovendo um silêncio cúmplice quanto ao papel ativo do branco na produção das desigualdades raciais.

Desse modo, quando um sujeito é nomeado como “suspeito”, “vagabundo” ou “traficante”, o que está em jogo não é apenas um estigma, mas a própria operação de exclusão moral, como Bento (2002) também descreve, na qual o outro é destituído de seu estatuto de sujeito de direitos. Essa nomeação, sustentada por práticas institucionais e sociais, autoriza a violência física e simbólica, retirando a palavra daquele que é reduzido à imagem ameaçadora que o branco projeta sobre ele.

Assim, o sujeito é posicionado nas margens do laço simbólico onde vigoram as regras do reconhecimento social. Sua palavra é interdita antes mesmo de ser proferida, pois, como observa Bento (2002), a exclusão moral começa quando o outro é desvalorizado a tal ponto que há uma forma de descompromisso político com o sofrimento do outro. Nessa operação, o sujeito é reduzido a uma figura indigna, sobre a qual qualquer violência parece justificável, pois já foi retirado do campo ético em que a humanidade se sustenta.

Segundo Watte e Romanini (2019), nas falas de pessoas em situação de rua irrompe com frequência a palavra “perda”; perda de vínculos, de dignidade, de identidade, de desejo. A experiência da rua, nesse contexto, não pode ser reduzida a uma localização geográfica ou à ausência de moradia, mas deve ser compreendida como condensação de rupturas sucessivas, de ordem afetivas, sociais e simbólicas, que se acumulam em um processo de esvaziamento subjetivo, alimentado por dispositivos históricos e institucionais de exclusão. Essa perspectiva converge com o que já indicavam Escorel (2000) e Aguiar e Iriart (2012), em que a vivência da rua não resulta de um acontecimento pontual, mas é expressão de uma trajetória marcada por múltiplas camadas de exclusão.

A construção da Política Nacional para a População em Situação de Rua (PNPR), formalizada pelo Decreto nº 7.053/2009, constitui um marco nesse cenário, ao inscrever na agenda pública a necessidade de reconhecer a PSR como sujeito de direitos e não apenas como alvo de assistência ou controle. Como analisa Machado (2020), a PNPR não foi uma política concedida de cima para baixo, mas o produto de um longo processo de organização coletiva, no qual a população em situação de rua, por meio do MNPR e de outras articulações com a sociedade civil, exigiu visibilidade, dignidade e escuta. Ao transformar a dor do silenciamento em pauta política, esses sujeitos forçaram a aparição de uma política que, ao menos em sua formulação, tensionava os paradigmas históricos de repressão e higienização que marcaram o trato estatal com a rua.

A PNPR, nesse sentido, propôs um deslocamento discursivo relevante, que se deu da política sobre a rua para uma política com a rua. Seus princípios: a intersectorialidade, a descentralização, o respeito à diversidade e o compromisso com os direitos humanos, apontavam para a possibilidade de uma escuta qualificada e de uma construção participativa das ações, reconhecendo a historicidade das exclusões vividas por essa população. No entanto, como alerta Machado (2020), o reconhecimento jurídico não garante, por si só, a transformação das práticas institucionais. Persistem formas de gestão que atualizam a lógica higienista e repressiva, seja por meio da fragmentação das ações, seja pela adesão apenas formal à PNPR, sem a efetivação de comitês intersectoriais, espaços de escuta qualificada e serviços públicos ancorados em vínculos e cuidado. As ações sobre a rua, nesses casos, oscilam entre a remoção forçada e a classificação tecnocrática, desfazendo os compromissos ético-políticos inscritos na construção coletiva da política. Segundo o autor, esse deslocamento ainda enfrenta resistências na prática cotidiana das políticas, que muitas vezes permanecem capturadas por lógicas de classificação, remoção e fragmentação institucional (Machado, 2020). A intersectorialidade, em muitos casos, torna-se mais uma diretriz formal do que uma articulação efetiva de políticas e sujeitos.

Como argumentam Pedro Costa e Kíssila Mendes (2024), a rua passou a ser tomada, nas políticas públicas e nos discursos sociais, como uma abstração fetichizada: convertida em sujeito da ação, enquanto as pessoas que nela vivem são tratadas como objetos que a impedem de cumprir suas supostas funções urbanas, sociais ou estéticas. Essa inversão, em que a rua ganha centralidade discursiva e os sujeitos são apagados, revela uma operação simbólica que esvazia o conteúdo humano tanto da rua quanto das relações que ali se tecem. Os autores mostram como esse mesmo fetichismo se articula ao discurso sobre as drogas, transformadas em entidades com agência própria, que “possuem” os corpos e explicam suas trajetórias.

Assim, as pessoas em situação de rua são despersonalizadas em dois níveis: eclipsadas pela rua enquanto categoria abstrata e reduzidas à droga como figura da degenerescência. Em nome da gestão ou da assistência, o que se produz é uma forma renovada de silenciamento que neutraliza a história, desautoriza a fala e trata esses sujeitos como corpos a serem regulados e não como existências a serem escutadas.

Essa operação de coisificação não apenas esvazia a rua de seu conteúdo humano e simbólico, mas interdita sua inscrição no campo do reconhecimento, impedindo que ela seja lida como condensação das contradições sociais, históricas, sexistas e raciais que a produzem (Costa; Mendes, 2024). Como afirmam Costa e Mendes (2024), não se trata de uma suposta invisibilidade da população em situação de rua, mas de uma visibilidade incômoda, que

convoca o braço repressivo do Estado ao invés da escuta ou do reconhecimento. O que se apresenta sob a resposta do Estado é, muitas vezes, a atualização de práticas segregatórias e moralizantes, legitimadas por discursos técnicos. Comunidades Terapêuticas, por exemplo, são descritas pelos autores como expressões do nosso moderno-arcaico, pois reatualizam os dispositivos da senzala, do manicômio e da prisão, agora sob a roupagem do cuidado.

Nesse contexto, as políticas públicas deixam de operar como respostas para a população em situação de rua e se afirmam como respostas contra ela, atualizando formas de contenção racializadas e disciplinadoras. Ao invés de reconhecer a rua como condensação viva das múltiplas expressões da formação histórica do nosso país, busca-se silenciar o que ela denuncia: a permanência de uma ordem social que naturaliza a desigualdade, criminaliza a pobreza e estetiza o abandono.

Nesse sentido, os modos de intervenção sobre a rua, quando se restringem à classificação, à captura ou ao gerenciamento da vida nas margens, acabam por repetir a lógica da apropriação simbólica descrita por Bento (2002). Ao nomear sem escutar, ao intervir sem implicar-se na história dos sujeitos, a política pública produz não apenas exclusões materiais, mas também deslocamentos simbólicos, interditando a fala e a legitimidade de certas experiências. Como adverte Rosa (2022), é nesse ponto que o sofrimento sociopolítico se conecta ao campo político das políticas públicas, exigindo formas de atuação que reconheçam as marcas históricas da desigualdade e não se limitem a administrar seus efeitos.

Em vista disso, os modos de intervenção sobre a rua, quando não sustentados por escuta das singularidades e por responsabilização histórica, tendem a operar segundo uma lógica que atualiza dispositivos de governo das populações, articulando gramáticas de exclusão e captura. Fundamentando-se em Mbembe (2016), vivemos sob um regime necropolítico, no qual o Estado exerce o poder de decidir quem pode viver e quem pode ser deixado à morte, inclusive por meio da omissão, do abandono e da criminalização da pobreza. Essa racionalidade de gestão da vida e da morte atinge a população em situação de rua de maneira brutal, pois nela se inscreve a intersecção de múltiplas vulnerabilidades que não são apenas sociais ou econômicas, mas também simbólicas, raciais e institucionais.

Em muitos casos, o que se produz é o que Sawaia (1999) nomeia como inclusão perversa: ao passo que é uma forma de “acolhimento” que, ao invés de reconhecer o sujeito em sua inteireza e historicidade, o acomoda num lugar desqualificado, mantendo-o no circuito do controle, da vigilância e da culpabilização. Tal inclusão, paradoxalmente, reforça a exclusão ao nomear sem reconhecer, ao acolher sem implicar-se. Como propõe Spivak (2010), ao indagar

“Pode o subalterno falar?”, não se trata apenas de reconhecer a ausência de voz, mas de interrogar os enclausuramentos epistemológicos que sustentam o silêncio.

Desse modo, mesmo quando há espaço para a fala, o que está em questão é se há, de fato, condições de escuta, sobretudo quando o que o subalterno tem a dizer desestabiliza as verdades instituídas pelos discursos hegemônicos. Essa leitura se aproxima da formulação de Sawaia (2001), para quem o discurso social oferece lugares já marcados para que as pessoas em situação de rua “habitem” simbolicamente, evidenciando “a reversibilidade da relação entre subjetividade e legitimação social” e as “filigranas” que articulam o excluído ao resto (lixo) na manutenção da ordem social (Sawaia, 2001, p. 8).

Assim, o campo da política pública, ainda que mobilize vocabulários de cidadania, direitos e participação, muitas vezes limita-se a integrar o sujeito às margens de um sistema que permanece estruturalmente excludente. Como destaca Rosa (2022), essa formulação convoca a problematizar não apenas o lugar de fala, mas também o lugar de escuta e sua capacidade de sustentar uma potência discursiva e desejante.

Essa visibilidade seletiva da população em situação de rua é, portanto, estratégica: os sujeitos são convocados a aparecer apenas quando suas existências se ajustam à lógica dos programas, protocolos e cadastros. Fora disso, permanecem como incômodos sociais, alvo de ações emergenciais ou de contenção. A produção de sujeitos “intervencionáveis”, passíveis de gestão e controle, é uma marca das políticas públicas que operam sob a lógica da racionalidade neoliberal e securitária. No lugar do reconhecimento da singularidade das histórias e dos atravessamentos do sofrimento, o que se observa é uma tendência a modular a vida nas margens segundo protocolos de normalização e respostas padronizadas.

Como observa Nora de Souza (2020), o neoliberalismo atua sobre a subjetividade, instituindo normas que regulam o comportamento e organizam o modo de vida segundo a lógica da concorrência. Dessa forma, não estamos apenas diante de uma economia neoliberal, mas de uma sociabilidade neoliberal, que reorganiza os dispositivos de controle social a partir da lógica de mercado. Nessa configuração, o Estado intervém na sociedade, mas passa a fazê-lo de modo seletivo e coercitivo, e desde que não afete a liberdade do mercado (Souza, 2020).

Essa governamentalidade difusa, que vai da assistência à saúde, da abordagem social à segurança pública, muitas vezes reduz a complexidade do sujeito à sua funcionalidade diante do sistema. Dessa forma, ele passa a ser tratado conforme sua adequação e não conforme sua história e sua palavra.

Em vez de operar como campo de implicação mútua entre Estado e sujeito, a política pública tende, muitas vezes, a funcionar como aparato de normalização. O sujeito é

incluído como problema a ser gerido, e não como interlocutor de uma história coletiva. Como lembra Bento (2002), esse processo se ancora em pactos narcísicos que sustentam a branquitude como lugar normativo do humano e reificam o outro como figura da ameaça ou da falha. Trata-se, assim, de uma intervenção que se dá contra o sujeito, mesmo quando realizada em seu nome, uma política que age sobre e não com, que administra a dor mas não se deixa afetar por ela. Nesse contexto, as intervenções tornam-se modos de neutralização: ao mesmo tempo em que nomeiam, desimplicam; ao mesmo tempo em que acolhem, silenciam. O desafio ético, portanto, não está apenas no *que* as políticas públicas fazem, mas *como* elas operam e em que medida sustentam ou desconstroem as estruturas de exclusão que propõem combater.

Com base nisso, podemos considerar que em grande parte das intervenções públicas, a rua é tratada como um território de exceção, no qual o braço do Estado não se manifesta pela garantia de direitos, mas por operações de controle, abandono ou por higienização social. Como sustenta Machado (2020), é a inscrição de uma racionalidade de gestão que regula os termos da existência da pessoa em situação de rua à medida em que regula onde pode estar, sob quais condições será reconhecido e, sobretudo, quando, e se, será admitido como sujeito de direito.

Essa lógica é reforçada pela recorrente exposição dessa população a múltiplas formas de violência, perpetradas por agentes do Estado, pela sociedade civil e pelas próprias estruturas que deveriam protegê-la (Melo, 2014; Silva *et al.*, 2020a). Como mostram os dados da Secretaria de Vigilância em Saúde (Brasil, 2019), a subnotificação desses casos revela também a própria naturalização da violência contra a população em situação de rua. Trata-se da constituição do que podemos nomear como “zonas de suspensão da cidadania”, nas quais, como observam Serafino e Luz (2015), a vida é tolerada como precariedade e os direitos de cidadania são negados ou vulnerabilizados. Nesses espaços, os direitos civis, sociais e políticos são constantemente negados ou operam sob forma residual, reforçando a distância entre os princípios constitucionais de cidadania e as práticas cotidianas do Estado.

A ambiguidade das respostas institucionais, ora fundadas na caridade, ora na repressão, reflete a configuração de uma racionalidade política que administra a exclusão por meio da oscilação entre o cuidado e o controle. Como aponta Pereira (2024), essa ambiguidade contribui para a permanência da população em situação de rua em um limiar, de modo que as respostas estatais operam como semblante de amparo, mas frequentemente encobrem práticas de higienização e contenção. Assim, o Estado, em vez de responder por sua dívida histórica, sustenta-se em uma lógica de transferência: transforma a vítima da exclusão em seu próprio algoz.

Portanto, as políticas públicas, eventualmente percebidas como insuficientes, denunciam algo mais estrutural: um modo de gozar da exclusão, contanto que ela não ultrapasse o limite do que a cidade está disposta a ver. Fechar esta seção é, então, manter viva a fissura, uma inquietação pulsante e ética diante das respostas de um Estado que, ao falar em direitos, na maioria das vezes, pode reforçar um modo de segregação.

2.4 Impasses do discurso institucional: entre nomeações e silenciamentos

Wacquant (2001) adverte para os efeitos de uma “gestão neoliberal da marginalidade”, em que os aparatos públicos deixam de operar com base em políticas universais de proteção e passam a funcionar como mecanismos de triagem e contenção dos indesejáveis. No lugar de uma política de acolhimento, emerge uma lógica de vigilância, risco e responsabilização individual. Nessa lógica, a rua deixa de ser pensada como síntese de desigualdades estruturais e passa a ser tratada como falha moral, desvio de conduta ou escolha de vida: um discurso amplamente reproduzido no senso comum e, por vezes, incorporado de forma acrítica nas instituições públicas.

As políticas voltadas aos “indesejáveis” das metrópoles neoliberais muitas vezes oscilam entre assistência e punição, regulando corpos e condutas a partir de uma lógica de controle e responsabilização individual (Wacquant, 2001). Em contextos marcados por desigualdades estruturais, essa ambivalência se atualiza em práticas institucionais que oscilam entre o cuidado e a coerção, o que exige um olhar crítico para as estratégias de nomeação, avaliação e gestão da população em situação de rua, sobretudo quando estas operam com práticas que não levam em conta a história e o desejo do sujeito.

Ao transitar pelos corredores das políticas públicas, sobretudo aquelas voltadas às populações marcadas pela exclusão social, o sujeito encontra-se atravessado por uma maquinaria discursiva que busca nomear, categorizar, encaminhar. As instituições, seja na saúde, na assistência social ou no sistema de justiça, operam com dispositivos classificatórios que visam ordenar a demanda, normatizar o sofrimento e organizar os fluxos da gestão. Contudo, ao nomear, muitas vezes produzem silêncios.

Esses elementos apontam que a política pública não pode ser pensada apenas como um sistema de proteção social neutro. Ela também produz efeitos de verdade sobre os sujeitos, ao instaurar regimes de visibilidade e de nomeação que operam sobre os corpos e discursos daqueles que estão nas margens. Como mostram Rosa e Braga (2018), o risco está justamente na fixação de certas identidades que passam a operar como estigmas. Uma vez nomeado como

“viciado”, “morador de rua”, ou “caso social”, o sujeito tende a ser reduzido a essa designação, perdendo sua condição de falante e tornando-se objeto de uma política que age sobre ele, e não com ele.

Essa condição é agravada pela lógica interinstitucional que estrutura o atendimento à população em situação de rua, muitas vezes marcada pela fragmentação das políticas e pela prevalência de respostas normativas e disciplinares. Guljor e Delgado (2011), por exemplo, alertam para o risco da medicalização e judicialização como estratégias predominantes de gestão da vida, que acabam por deslocar o foco da escuta para o controle, da clínica para a técnica, da singularidade para o protocolo.

Diante disso, pensar os modos de intervenção sobre a rua exige interrogar como o sujeito é ou não reconhecido nos dispositivos públicos. Quando o campo institucional não se abre ao reconhecimento dessas pessoas no estatuto de sujeitos, mas apenas à classificação, se reforça a apropriação simbólica (Bento, 2012), ao passo que inviabiliza que certos sujeitos sejam reconhecidos como legítimos participantes do laço social.

Assim, a nomeação institucional, ainda que pretensamente neutra ou técnica, carrega consigo uma operação política e simbólica de enquadramento. Os sujeitos tornam-se “usuários”, “casos”, “dependentes”, “desviantes”, “vulneráveis” e, nessa redução, frequentemente perdem o lugar de interlocutores de sua própria história. Como adverte Sawaia (2000), é preciso atentar para o drama ético-político do sofrimento, que se manifesta quando o mal-estar vivido nas condições de desigualdade é transformado em um problema individual a ser tratado, corrigido ou neutralizado.

Nesse cenário, as instituições operam com o que a referida autora chama de “artimanhas da exclusão”, isto é, formas sutis e reiteradas de negação do conflito social e de neutralização das contradições que atravessam a vida dos sujeitos em situação de extrema precariedade. O sofrimento é, então, capturado por linguagens que medicalizam, psicologizam ou burocratizam, impedindo que se escute o que nele há de crítica, de ruptura, de interpelação ao campo social.

Wacquant (2001), por sua vez, demonstra como o Estado contemporâneo, especialmente nas periferias do capitalismo avançado, realiza um processo de dupla retração à medida que ao enfraquecer os dispositivos de proteção social, fortalece os mecanismos de vigilância, controle e punição. Há, assim, uma transição da assistência para o adestramento, do cuidado para o gerenciamento da exclusão. O sujeito pobre, negro, desempregado ou em situação de rua deixa de ser concebido como portador de direitos sociais e passa a ser visto como um risco, um corpo que deve ser monitorado, higienizado, contido.

O impasse revela-se, portanto, na tensão entre o que as instituições dizem reconhecer e o que silenciam estruturalmente. Ao mesmo tempo em que produzem discursos de acolhimento e inclusão, sustentam práticas que reiteram desigualdades históricas, reforçam hierarquias raciais e mascaram a violência de sua própria operação. Nomear, portanto, não significa necessariamente reconhecer; pode significar, antes, neutralizar, conter, apagar.

Trata-se, assim, de reconhecer que o discurso institucional não apenas organiza práticas, uma vez que ele produz sujeitos, estabelece posições, e sobretudo delimita o que pode ou não ser dito, escutado, considerado legítimo. Como operar, então, nos interstícios desse discurso, sem ser capturado por suas armadilhas? Essa pergunta atravessa tanto o cotidiano dos profissionais das políticas públicas quanto os sujeitos nelas implicados, convocando à invenção de escutas que desloquem o instituído e acolham o que resiste a ser nomeado.

2.5 Racismo estrutural, segregação e laço social

A segregação urbana e social, no contexto brasileiro, não pode ser compreendida à parte do racismo estrutural que atravessa a constituição do Estado, a organização do espaço urbano e a própria gramática das políticas públicas. Essa estrutura, além de engendrar os circuitos que alimentam a desigualdade econômica, concomitantemente, forja uma forma particular de abandono, cuja face mais evidente se encontra nos corpos negros nas ruas; corpos que, em muitos casos, são desinvestidos por si mesmos, como mostra Declerck (2001) ao descrever os efeitos da “grande dessocialização” entre pessoas em situação de rua.

Ainda que não se trate necessariamente de sujeitos psicóticos, os fenômenos observados pelo referido autor, entre pessoas em situação de rua em Paris, evidenciam formas de desorganização subjetiva, não como uma patologia a ser nomeada ou classificada, mas, conforme interpretamos aqui a partir da perspectiva psicanalítica, como efeitos do colapso dos circuitos de reconhecimento e da inscrição simbólica. Em seu trabalho etnográfico, Declerck (2001) identifica manifestações inquietantes de abandono do corpo, como, por exemplo, fraturas expostas não tratadas por vários dias; meias utilizadas durante meses, com elásticos prestes a seccionarem a perna até o osso; tecidos incorporados à pele por falta de higiene mínima. Essas marcas apontam não apenas para o sofrimento físico e social, mas também para um desinvestimento radical da superfície libidinal do corpo, como se este se tornasse estranho ao sujeito (Declerck, 2001).

Nesse sentido, além de um sofrimento social ou desassistência estatal, trata-se também de um corpo expropriado de sua inscrição libidinal, como se o gozo não encontrasse

mais amarração fálica e, então, se instalasse diretamente sobre o organismo. Um corpo que já não responde como próprio, porque já não está enlaçado por um discurso. Trata-se, talvez, de um abandono sem metáfora, em que a superfície do corpo testemunha o ponto em que o laço social ameaça se romper.

Declerck (2001) descreve esse processo como uma dessocialização maciça, que, segundo ele, constitui uma solução equivalente, embora não idêntica, à psicose. Ao tentar compreender a lógica psíquica por trás dessas cenas de abandono, Declerck (2001) formula a hipótese de que se está diante de um “verdadeiro retrato psíquico do espaço corporal que, desinvestido, se acha então abandonado à sua própria sorte na aparente indiferença do sujeito” (Declerck, 2001, p. 308).

Nessa esteira, a retração do laço social, como se observa nas experiências extremas da rua, não se reduz à ausência de vínculos familiares ou comunitários, ao passo que ela se inscreve também no modo como os discursos contemporâneos capturam, isolam e silenciam o sofrimento. Em sintonia com as análises de Safatle *et al.* (2020), observamos que essas narrativas de sofrimento emergem com visibilidade social, mas sob a forma de uma individualização extrema, que psicologiza o fracasso laboral, afetivo e discursivo como um problema de moralidade pessoal. Essa operação, longe de ser inócua, revela a força do neoliberalismo como forma de gestão da miséria, ao transformar as próprias formas de fracasso em dispositivos de autogerenciamento subjetivo, apagando seus determinantes históricos e estruturais. Essa lógica desloca o sofrimento da ordem do laço para a ordem da performance, apagando seus determinantes sociais, históricos e discursivos.

Nesse regime, o sujeito é interpelado por normas contraditórias, não obstante, por um imperativo de desempenho que torna cada falha um índice de inadaptação individual, esvaziando a possibilidade de crítica à estrutura institucional. Esse modelo, ao colapsar a articulação entre sofrimento psíquico e conflito social, abre espaço para formas de gestão do sofrimento psíquico que eliminam sua dimensão política e relacional (Safatle; Silva Junior; Dunker, 2020). É nessa perspectiva que, a reconfiguração contemporânea dos modos de subjetivação e de sofrimento psíquico, como aponta Safatle (2020), indica um deslocamento estrutural da clínica da neurose, centrada no conflito com a norma, para a prevalência de um mal-estar depressivo, marcado por sentimentos de insuficiência, inibição e falência funcional. Nas palavras do autor: “o indivíduo é confrontado a uma patologia da insuficiência e da disfuncionalidade da ação, em vez de uma doença da proibição e da lei” (Safatle, 2020, p. 34).

Sublinha-se a necessidade de circunscrever que esse deslocamento não é apenas clínico, mas também político e institucional à medida que essa leitura encontra eco ao modo

como a sociedade e as instituições lidam com os corpos em situação de vulnerabilidade das pessoas em situação de rua. Essas vidas se tornam objeto de uma política de exclusão sistemática, atravessada por injunções paradoxais, por um lado, exige-se que esses sujeitos se insiram nas redes de cuidado e adaptação institucional; por outro, tais redes frequentemente os repelem, os abandonam ou os tratam como restos sociais. Podemos ancorar essa leitura no que Safatle nomeia como forma de “gestão da anomia”, na qual as normatividades se flexibilizam, mas apenas para deixar o sujeito entregue ao julgamento de sua própria produtividade e funcionalidade psíquica (Safatle, 2020).

O que parece se evidenciar, portanto, na clínica com sujeitos em situação de rua, não é a ausência de discurso, mas a expulsão da palavra para fora do laço social, como um silenciamento que decorre da recusa do Outro em escutar aquilo que perturba a gramática da autonomia e da racionalidade produtiva. Essa racionalidade, como sustenta Safatle (2020), corresponde à autonomização da economia em relação ao campo da política, o que a transforma em um discurso moral. É nesse ponto que o discurso econômico opera como uma “psicologia moral”, promovendo a internalização dos fracassos sociais como se fossem disfunções individuais e como se o sofrimento resultasse de uma falha de maturação subjetiva, e não da violência estrutural e da exclusão política.

Retomando o ponto de partida dessa seção, no qual circunscrevemos que a experiência de estar na rua – nesse regime de abandono, de expropriação libidinal e de colapso do laço – não é alheia à estrutura racial da sociedade brasileira. Ao contrário, o racismo estrutural opera como matriz histórica da segregação, naturalizando a exclusão no corpo negro e autorizando a indiferença estatal diante da dor, do sofrimento e da fala desses sujeitos.

Este capítulo buscou descortinar como a rua não é um cenário neutro, afinal. Como vimos, a exclusão que atravessa a rua não se sustenta apenas por falta de políticas ou por falhas de gestão, mas por mecanismos discursivos que operam na nomeação, na classificação e no silenciamento, isto é, na própria distribuição social de quem pode ser reconhecido como sujeito. Ao acompanhar as formas de intervenção, os regimes de visibilidade e as figuras que capturam o sujeito, tornou-se evidente que o racismo estrutural não age só na matéria dos direitos, mas também na matéria do reconhecimento, isto é, no que pode circular como palavra legítima no laço social.

Mas há um ponto em que a análise histórico-política, por mais necessária que seja, não basta. Ela explicita as engrenagens do discurso institucional, porém é limitada no alcance do instante em que essas engrenagens tocam o corpo do ser falante e produzem efeitos no dizer. Por isso, o capítulo seguinte é a consequência lógica desse percurso: ele introduz a conversação,

protagonizada por sujeitos em situação de rua, como dispositivo clínico-político para operar em pontos da fala que retornam no que falha, no que se repete, no que resiste às nomeações. E, sobretudo, como uma aposta de que, nas bordas do laço, ainda há palavra e ainda há invenção possível.

3 A CONVERSAÇÃO COMO DISPOSITIVO CLÍNICO-POLÍTICO DE ESCUTA

A entrada da conversação como dispositivo na pesquisa psicanalítica exige, antes de tudo, recolocar a palavra em seu estatuto ético. Trata-se de retirá-la do registro da catarse ou do compartilhamento de experiências e recolocá-la como aquilo que inaugura um sujeito na relação com o Outro. Dito de outro modo, nesse contexto da conversação, não se fala para informar, explicar ou desabafar; fala-se porque a palavra, quando encontra um lugar, permite que o sujeito possa advir como efeito significante.

Deste modo, a conversação opera em um registro distinto daquele que busca produzir interações, consensos ou alinhamentos entre os participantes. O que se sustenta é a possibilidade de que, no movimento da fala, um significante ressoe em alguém e franqueie um deslocamento, um efeito de saber que não estava dado de antemão e que, muitas vezes, sequer era pressentido. Esse saber não é transmitido, mas irrompe quando a circulação da palavra desestabiliza as identificações que organizam o campo discursivo, produzindo rachaduras nos lugares simbólicos habituais (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006).

Miller (2005b) define a conversação da seguinte forma:

[...] uma situação de associação livre, se ela é exitosa. A associação livre pode ser coletivizada na medida em que não somos donos dos significantes. Um significante chama outro significante, não sendo tão importante quem o produz em um momento dado. Se confiamos na cadeia de significantes, vários participam do mesmo. Pelo menos é a ficção da conversação: produzir – não uma enunciação coletiva – senão uma associação livre coletiva, da qual esperamos um certo efeito de saber. Quando as coisas me tocam, os significantes de outros me dão ideias, me ajudam e, finalmente, resulta – às vezes – algo novo, um ângulo novo, perspectivas inéditas (Miller, 2005b, p. 15-16).

Ao sustentar um espaço onde cada um possa dizer algo que lhe é próprio, cria-se a possibilidade de que um significante distinto daquele que foi ditado pelo Outro possa emergir, como algo invencionado a partir do que lhe é singular, capaz de oferecer um ponto de apoio que não reedite as antigas marcas que o imobilizavam (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006). Nesse mesmo horizonte, o alcance da associação livre coletivizada está em permitir que, ao falar do que falha, do que não anda, o sujeito encontre uma via para deslocar-se da inércia que o silenciava e possa aproximar-se de uma posição subjetiva mais concernida com aquilo que deseja (Santiago, 2008).

Nesse sentido, é fundamental sublinhar que a conversação só se sustenta se houver um lugar de enunciação, entendida como o modo de dizer de cada um e o modo como cada um maneja os significantes e proposições (Quinet, 2001). É desse ponto de enunciação que cada sujeito pode, de fato, emergir e não simplesmente repetir os significantes que lhe foram

atribuídos pelo Outro. A ideia de que cada sujeito carrega consigo um elemento de novidade (Lacadée, 1999/2000) é fundamental para compreendermos a potência daquilo que cada um tem a dizer a partir de sua singularidade. Essa novidade não remete a expectativas pedagógicas nem a traços evolutivos, mas ao ponto em que algo do sujeito escapa às nomeações sociais que o precedem. Acolher essa novidade é dar lugar a uma tomada singular de enunciação; é permitir que o sujeito fale a partir do que é e do que não se sabe dele, e não a partir de um ideal prévio, seja adaptativo ou normativo.

Desse modo, a prática da conversação se fundamenta por essa aposta, a de oferecer a cada participante um espaço em que a palavra não seja regulada pelo saber prévio das instituições, mas permita que algo da diferença de cada um se apresente. O dispositivo permite deslocar o sujeito da posição de objeto falado – objeto de políticas, diagnósticos, classificações e estigmas – para o sujeito que fala. Esse deslocamento é relevante quando pensamos em populações marcadas por condições históricas de silenciamento, como pessoas negras em situação de rua, atravessadas por nomeações coloniais, raciais e urbanas que podem funcionar como destinos identificatórios.

É importante ressaltar que, o que está em jogo não é “dar voz” a alguém, pois poderíamos cair na mesma pretensão das capturas discursivas, mas operar em um campo de fala no qual o sujeito possa articular algo de seu sintoma como modo singular de gozo, abrindo um intervalo entre aquilo que o constitui em sua diferença e os ideais sociais que tentam enquadrá-lo. Como destacam Miranda, Vasconcelos e Santiago (2006), é no espaço entre o gozo e a norma, que a conversação cria condições para que um saber novo se produza.

Também importa destacar, com Miller (2008), que não se separa realidade social e psíquica. Isso significa que toda enunciação é, simultaneamente, efeito do laço discursivo e tentativa singular de nele inscrever-se. Não há sujeito fora do campo do Outro; o fundamento do social é a linguagem, e é na relação com essa linguagem compartilhada, e, ao mesmo tempo, estranhamente íntima, que o sujeito se constitui. A conversação, portanto, opera orbitando exatamente nesse ponto, recolocando o sujeito diante da língua que o habita e abrindo a possibilidade de que ele a maneje de modo não inteiramente colonizado pelas identificações segregadoras do Outro social.

Essa concepção amplia o alcance do dispositivo para além da escuta psicoterápica ou educativa tradicional. Afinal, essas duas perspectivas não são os propósitos da conversação. A conversação, tal como formalizada por Miller (2005), surge da necessidade de pensar a psicanálise em extensão diante de sintomas contemporâneos que já não se organizam segundo os mesmos moldes da clínica clássica. A aposta consiste em sustentar uma prática que não

recorra a explicações, interpretações pedagógicas ou significados estabilizadores, mas se ancore no que a cadeia significante é capaz de produzir quando os participantes não são reduzidos à posição de destinatários de um saber.

Nesse ponto, torna-se necessário distinguir a conversação de dispositivos orientados pela lógica do compartilhamento emocional ou da interação grupal. A proposta funciona à margem da busca por alívio, desabafo ou regulação afetiva, apesar de que esses efeitos podem ser contingentes. Isso é uma direção importante para situar o enquadramento metodológico e ético da nossa pesquisa porque a palavra, na conversação, não visa atenuar o mal-estar, mas permitir que ele apareça em toda a sua opacidade. O foco recai sobre o que surge na fala como falha, como tropeçante ou como ponto de condensação do sintoma, aquilo que, para cada sujeito, funciona como modo particular de enfrentar o impossível do laço. A conversação recolhe esses pontos e os toma como material de trabalho, não para resolvê-los, mas para lê-los (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006).

Da mesma forma, é importante evitar que o dispositivo se converta em técnica de correção identitária ou de ajuste normativo. A conversação prescinde de substituir uma identificação por outra, e também de conduzir sujeitos a comportamentos considerados socialmente desejáveis. A lógica é outra. Ao sustentar um espaço onde cada um possa dizer algo que lhe é próprio, cria-se a possibilidade de emergência de um significante novo e não ditado pelo Outro, mas invencionado pelo sujeito. Esse novo nome, quando surge, não tem a função de adaptá-lo ao social, mas de oferecer um ponto de ancoragem simbólica que não aprisione o sujeito às antigas designações que o fixavam (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006).

É nesse horizonte que a conversação se apresenta como um método capaz de recolher aquilo que o discurso dominante tende a apagar. Miller (2005) descreve o dispositivo como uma forma de associação livre coletivizada, uma circulação significante na qual ninguém detém a propriedade dos significantes e onde cada palavra pode convocar outra, produzindo, em certos momentos, efeitos de saber inesperados. Essa circulação só se torna possível porque a conversação suspende o lugar do mestre, desautoriza o saber prévio, e aposta que o próprio funcionamento da cadeia significante pode produzir um saber novo, não antecipável, que emerge da surpresa e do deslocamento produzido na palavra.

3.1 A conversação e seu processo de análise

Destarte, o que diferencia essa proposta, quando orientada pela ética da psicanálise, é o uso da palavra como causalidade psíquica e não como instrumento de correção ou normalização. Nessa direção, pode advir, em certos momentos, um nome novo – não imposto, mas criado pelo próprio sujeito – capaz de fazer laço sem reconduzi-lo às identificações que o fixavam (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006). Cabe sublinhar que a conversação tampouco se organiza a partir da interpretação de quem a conduz. Na orientação lacaniana, a interpretação é sempre efeito do próprio sujeito. Desse modo, uma conversação que se pretende bem-sucedida não se fecha com a interpretação do pesquisador, pois isso recolocaria o sujeito na posição de objeto de saber e reinstalaria o silenciamento que se buscava deslocar.

O que pode ocorrer, em determinados momentos, são intervenções pontuais: uma pontuação que desestabiliza uma certeza, a introdução de uma questão que relança o discurso ou o esvaziamento de um sentido saturado de identificação. Essas operações não pertencem exclusivamente ao investigador. A aposta do dispositivo é que, pela própria circulação discursiva, possa produzir-se algum efeito de saber que circule entre os sujeitos, sem proprietário e sem garantia prévia.

É nesse horizonte que se torna concebível, com Pinto (1999), sustentar uma pesquisa empírica orientada pela psicanálise, desde que se reconheça que seu operador central não é a observação, mas a escuta advertida à lógica do inconsciente e aos efeitos de verdade que se produzem no dizer. Como sublinha Moreira (2010), o pesquisador psicanalítico não se orienta pela busca de dados transparentes ou evidências objetiváveis, mas pelos pontos em que a fala desliza, tropeça e deixa entrever aquilo que não se diz plenamente. O campo de estudo, nessa perspectiva, não é o comportamento, nem a experiência vivida em si mesma, mas o inconsciente enquanto estrutura que se manifesta na linguagem.

Nessa perspectiva, o uso acadêmico da Conversação aproxima-se do que Santiago (2008) denomina pesquisa-intervenção, pois não se orienta apenas pela coleta de informações, mas pela produção de efeitos e interferências no próprio campo subjetivo em jogo. Quando os falantes não são afetados pelo que dizem, a troca se esvazia e degenera em meros seres falatórios. Cabe ao condutor da conversação sustentar provocações, mas sobretudo manter uma escuta atenta às demandas do grupo, às surpresas, aos chistes, às repetições e também aos silêncios, pois é nesses pontos – muitas vezes mínimos – que se abrem as possibilidades de emergência do novo.

Isso implica uma posição ética específica: manter-se advertido à verdade da castração, recusando qualquer pretensão de totalização, fechamento explicativo ou visão de mundo acabada. Pesquisar com a psicanálise, portanto, não é produzir uma leitura totalizante do social, mas sustentar um modo de escuta capaz de acolher o irreduzível, o resto e o não sabido que atravessam a fala dos sujeitos. É a partir dessa posição que se abre o caminho para a análise das conversações, em vez de as tratar como ilustração de categorias prévias, apostando-as como campo onde algo do sujeito pode advir.

3.2 O Centro POP de Betim e a instauração do dispositivo de conversação

O Centro POP, conforme definido pela PNAS e pelas normativas do SUAS, constitui-se como um equipamento público da Proteção Social Especial de Média Complexidade, destinado ao atendimento especializado de pessoas que utilizam a rua como espaço de moradia e/ou sobrevivência, de forma temporária ou permanente. Trata-se de um serviço orientado à asseguarção de direitos, ao fortalecimento de vínculos sociais e familiares e à criação de condições para a construção de novos projetos de vida, reconhecendo a complexidade das trajetórias marcadas pela exclusão, pela ruptura de laços e pela violação sistemática de direitos.

No município de Betim, que fica na região metropolitana de Belo Horizonte e possui 431.433 mil habitantes, o Centro POP integra a rede socioassistencial como equipamento de referência para esse público, articulando o Serviço Especializado para Pessoas em Situação de Rua e o Serviço Especializado em Abordagem Social (SEAS). Ambos operam a partir de uma lógica territorial, intersetorial e continuada, que não se restringe à resposta imediata às necessidades básicas, mas busca sustentar processos de acompanhamento que respeitem o tempo singular de cada sujeito, suas estratégias de sobrevivência e seus modos de laço com a cidade.

À época da realização da pesquisa, o Centro POP de Betim contava com uma equipe especializada composta por dois assistentes sociais, dois psicólogos e quatro educadores sociais. O SEAS, por sua vez, era formado por seis educadores sociais e dois técnicos de nível superior. Durante as conversas preliminares, a coordenação do equipamento também ressaltou os dez anos de implementação do Centro POP no município, marco importante na história local das políticas públicas voltadas à população em situação de rua.

A atividade de conversação foi previamente agendada e discutida com a equipe técnica e com o coordenador do serviço, que destacou a importância de atividades coletivas

como um eixo ainda em construção no cotidiano institucional. Destaco esse ponto por uma razão: ele indica que a conversação não se insere em um dispositivo já estabilizado, mas inaugura, naquele momento, uma experiência distinta das rotinas habituais do equipamento. Trata-se, portanto, de uma cena marcada por certo ineditismo, tanto para os usuários quanto para a instituição.

Inicialmente, o coordenador da Unidade sugeriu que o encontro com os usuários – por mim solicitado previamente, após a explicitação dos objetivos da pesquisa e do enquadre metodológico – ocorresse na segunda-feira, dia em que se realiza a assembleia dos usuários. Ainda que esse espaço seja fundamental para a gestão do cotidiano institucional, compreendemos que ele não seria o mais adequado para a realização da conversação. A assembleia opera a partir de uma lógica pautada, com lugares políticos e administrativos previamente instituídos, indispensável à organização do equipamento, mas distinta daquela que orienta o dispositivo da conversação psicanalítica. Considerando que a conversação segue outra rota, sustentada pela circulação da palavra e pela abertura ao imprevisto, optamos por agendar outro dia para sua realização.

Na véspera da conversação, em diálogo com o coordenador do serviço, emergiu um dado que atravessou silenciosamente o campo da pesquisa: ao longo de aproximadamente dez anos de funcionamento do Centro POP em Betim, havia o registro de cerca de 400 usuários falecidos, por diferentes causas, como adoecimentos, homicídios e violências diversas. Esse número não foi tematizado diretamente na roda, mas compôs o real da cena da conversação. Falávamos em um lugar onde o real da morte circula como horizonte conhecido, como veremos adiante.

Ainda que a morte constitua um real que atravessa toda experiência humana, o que singulariza esse contexto não é a proximidade da morte – universal à condição humana –, mas o fato de que ela se apresenta como horizonte ordinário, politicamente produzido, discursivamente silenciado e institucionalmente administrado. É como se a morte comparecesse menos como acontecimento e contingência e mais como possibilidade estatisticamente antecipável. Isso tende a se naturalizar e a perder o estatuto de acontecimento. Interrogamo-nos se a ausência de inscrição simbólica dessas perdas, reduzidas a registros e estatísticas, pode contribuir para a produção de um desamparo que não se limita apenas à precariedade material, mas incide diretamente sobre a possibilidade de elaboração subjetiva do sofrimento.

Dito isto, retornando aos preparativos da conversação: a coordenação designou, então, uma técnica de nível superior para contribuir com a mobilização de usuários que desejassem participar voluntariamente da conversação. No pátio do Centro POP, anunciei o

convite para “uma conversa” em conjunto com essa técnica. Alguns usuários, já conhecidos do meu percurso profissional naquele equipamento ou mesmo de atendimentos realizados anteriormente no Centro POP de Belo Horizonte, reconheceram-me. Um deles prontamente aceitou participar da conversação.

Um casal – um homem cis e uma mulher trans – o qual já havia atendido anteriormente no Centro POP de BH, recusou o convite. O homem relatou a necessidade de sair para “manguear”, isto é, realizar atividades informais de solicitação de recursos no centro da cidade, enquanto a usuária relatou cansaço decorrente do trabalho exercido na noite anterior como profissional do sexo. O relato da necessidade de “manguear” e de trabalhar no centro da cidade constituiu o motivo majoritário apresentado pelos usuários que se encontravam no pátio e que declinaram do convite, evidenciando a centralidade das estratégias de sobrevivência na organização do tempo e da disponibilidade subjetiva desses sujeitos.

Cabe registrar que, embora houvesse duas mulheres no pátio naquele dia, nenhuma delas se fez presente na conversa. Uma era a própria usuária anteriormente mencionada, que, tendo trabalhado como profissional do sexo na noite anterior, declinou do convite referindo cansaço; a outra, uma mulher sob efeitos do uso de substâncias psicoativas, encontrava-se em estado de torpor e sonolência, sem condições de sustentar a participação naquele momento. Dessa forma, a roda foi composta exclusivamente por homens, recorte que incide sobre a leitura do material produzido naquele encontro. Afinal, são dados que atravessam a pesquisa.

Ao final, seis pessoas aceitaram participar da conversação, todos homens. Opto por mencioná-las nominalmente, uma vez que essa escolha decorreu de uma intervenção dos próprios participantes, como será explicitado adiante:

- Alexandre Neves
- Henrique Nero
- José de Souza Almeida
- Josué Alves França
- Marco Paulo Bianchi
- Wanderson Borges

Organizamo-nos em roda, configuração que, desde o início, buscou suspender hierarquias rígidas e favorecer a circulação da palavra. Iniciei o encontro com uma breve apresentação e, em seguida, a palavra passou a circular para que cada participante pudesse dizer seu nome, sua história e de onde vinha. Todos se apresentaram; não havia migrantes de outros países entre os participantes. Todos eram maiores de 18 anos e, embora não busquemos saber suas idades, eram homens que aparentavam ter entre 35 e 50 anos. Também não solicitamos a

autodeclaração racial, opção deliberada para não antecipar categorias identitárias nem orientar a fala a partir de marcadores previamente definidos. Preferimos aguardar se e como a questão racial emergiria no próprio curso da conversação. Ainda assim, do ponto de vista da aparência fenotípica, tratava-se majoritariamente de homens negros, aspecto que se revelou relevante na análise dos efeitos discursivos produzidos ao longo do encontro.

Após esse primeiro momento, apresentei a pesquisa, a instituição à qual estou vinculado como pesquisador e procedi à leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Apêndice). Como a conversação psicanalítica se orienta pela abertura da palavra e pela suspensão de roteiros explicativos, optei por nomear os eixos do racismo e do desamparo no momento inicial do encontro, perguntando-os “como eles viam a questão do racismo e do desamparo nas ruas”. Importante ressaltar que ao lançar essa questão, o objetivo não era antecipar sentidos e nem orientar respostas, mas de situar o impasse que atravessa o campo da pesquisa.

A aposta foi que esses significantes “racismo” e “desamparo” operassem como marcadores de campo, e não como categorias explicativas, permitindo que suas incidências emergissem no próprio movimento da fala, na singularidade das narrativas e nos deslocamentos produzidos pela associação livre. Desse modo, o impasse inicial buscou criar as condições de possibilidade para que os sujeitos se implicassem a partir de sua experiência. E como será visto adiante, esses significantes “racismo” e “desamparo” operaram como elementos coordenadores da conversação.

Na sequência, destaquei uma informação que considere importante – ainda que já prevista na leitura coletiva do TCLE – acerca do sigilo dos nomes. Nesse momento, cometi um ato falho, ao afirmar: “*os nomes ficarão em sigilo, por causa do direito à confidencialidade*”, quando minha intenção seria dizer “*os nomes poderão ficar em sigilo...*”. O “poderão” ficou obliterado. Ou foi recalçado? De todo modo, um dos usuários, de forma imediata e contundente, interveio: “*mas aí você estaria sendo incoerente consigo e com a sua pesquisa; nossos nomes têm que aparecer!*”. Outros participantes fizeram eco a essa posição.

Essa intervenção não passou despercebida por mim. Ao contrário, ela operou como um ponto de ruptura no início do andamento da conversação, convocando-me a uma leitura que ultrapassa o plano do procedimento burocrático, o qual eu estava mais próximo, apesar de advertido dos possíveis engodos. A objeção do sujeito – formulada no lugar mesmo em que se suporia o consenso – fez ressoar aquilo que podemos ler como uma manifestação do discurso histórico: o momento em que o sujeito se dirige ao Outro para interpelá-lo quanto à sua própria coerência, colocando em questão o saber que o Outro pretende sustentar.

A demanda pela nomeação – “*nossos nomes têm que aparecer*” – pareceu colocar em jogo algo da ordem do reconhecimento simbólico, sobretudo, em um campo marcado historicamente pelo apagamento, pela desqualificação e pela fala sobre o sujeito sem o sujeito. Nesse sentido, a objeção introduz uma torção importante na minha perspectiva como pesquisador: se, por um lado, o sigilo constitui um princípio ético fundamental da pesquisa, por outro, é legítimo interrogar se a generalização dessa salvaguarda não corre o risco de operar como mais um modo de silenciamento.

O episódio me conduziu, assim, a uma pergunta que concerne à pesquisa, talvez, à sua espinha dorsal: em que medida o estatuto do sigilo, quando aplicado de forma automática, pode apagar a dimensão do sujeito que fala, reduzindo sua palavra a um material anônimo, descolado de sua posição e de sua história? A intervenção do participante recoloca em cena a tensão entre proteção e apagamento, entre cuidado ético e desresponsabilização do Outro pelo nome próprio, sublinhando – ou convocando a partir da experiência vivida – o que buscamos trabalhar ao longo dessa pesquisa: operar a partir da diferença e à altura da singularidade implica sustentar uma escuta que não se reduz à aplicação de procedimentos, mas que se orienta pelos efeitos produzidos no laço. Nesse sentido, a ética em jogo não é a da adequação a protocolos – como insistimos até aqui –, mas aquela que se constrói no encontro com o sujeito e com aquilo que, em seu dizer, resiste à generalização.

Bom, foi nesse instante que percebi que a conversação havia sido acionada. A objeção introduziu um corte na cena, trouxe o elemento novo, inédito, e deslocou o lugar previamente suposto do meu lugar de pesquisador de um saber total que foraclui o sujeito. E como ensina a psicanálise, onde há objeção, há sujeito. A partir desse ponto, a palavra deixou de responder a um enquadre previamente antecipável e passou a se organizar segundo os efeitos produzidos no próprio ato de dizer. É nesse trilhamento que se pode situar o início dos trabalhos.

3.3 Peças soltas de uma escuta: o impossível de dizer e os modos de resistência

Esse subcapítulo reúne os efeitos de uma experiência que não se organiza como relato linear, nem como coleta de opiniões, mas como acontecimento discursivo. As falas aqui trabalhadas emergem de uma conversação sustentada pela associação livre, na qual o dizer se apresenta por meio de troços, chistes, repetições, lapsos, silêncios e outras manifestações do inconsciente. Trata-se, portanto, menos de interpretar conteúdos do que de acompanhar os pontos em que o discurso vacila e deixa entrever aquilo que não se deixa plenamente dizer.

É importante observar que, a composição exclusivamente masculina da roda de

conversa constitui, em si, um dado a ser problematizado como tal. A ausência das mulheres presentes na conversação, embora estivessem no pátio do Centro POP – uma em razão do cansaço após jornada noturna como profissional do sexo, outra em função dos efeitos de sonolência e torpor devido ao uso de substâncias psicoativas – expressa as próprias condições materiais e subjetivas que atravessam a vida de mulheres em situação de rua, marcadas por jornadas de sobrevivência que frequentemente se estendem pela madrugada, pela maior exposição à violência de gênero e pelo recurso às substâncias diante do desamparo cotidiano. Caso essas mulheres tivessem participado, é plausível supor que outros pontos teriam surgido na conversação, tais como a violência sexual e de gênero nas ruas, as especificidades do trabalho sexual como estratégia de sobrevivência, as dinâmicas de cuidado e de dependência afetivo-econômica nas configurações conjugais vividas na rua, o acesso (ou a falta dele) a serviços de saúde voltados à saúde sexual e reprodutiva, bem como as experiências de maternidade e de afastamento dos filhos, entre outros. O silêncio dessas vozes nos achados não deve, portanto, ser lido como ausência de conteúdo, mas como índice de como as desigualdades de gênero operam também na produção do próprio dado de pesquisa, restringindo quem pode, em determinado momento, dispor de tempo, corpo e disposição subjetiva para falar. Reconhecer esse limite é condição para não universalizar, a partir das falas masculinas colhidas, a experiência da situação de rua como um todo.

Sendo assim, os trechos da conversação são tomados, portanto, como peças soltas de uma escuta que se fez no encontro, sem antecipar sentidos e nem buscar fechamentos totalizantes. Desse modo, não se trata de traduzir os trechos que serão expostos, porém, de trabalhar com pontos que esses trechos nos dão notícias, a partir dos significantes, associações, enlaces e desenlaces que emergiram na conversação. Por isso, digo que são peças soltas, no sentido de fragmentos que não se encaixam em um todo harmonioso, mas que, justamente por isso, revelam a estrutura que os atravessa. Neles, o racismo, o desamparo e a sobrevivência emergem como efeitos de um discurso que tenta se orientar diante da violência histórica, da ruptura de laços e de situações de precariedade da vida. Ao mesmo tempo, é no interior dessa mesma fala que se esboçam modos de resistência, sejam discretos, ambíguos, e por vezes contraditórios, como inventidades possíveis diante do real que insiste.

3.3.1 “No Brasil, a escravidão não acabou: só mudou, mais ou menos, o chicote pela língua do político”

“Humildade. Não tem como esse negócio de racismo. Sei lá. Acho que isso tem movimento de cabeça”. – Alexandre Neves

A primeira reação ao impasse apresentado por mim, como responsável pela condução, sobre racismo e desamparo não afirma o racismo pela via da nomeação direta, mas parece querer recuar. O racismo aparece, nesse ponto inicial da conversação, como algo localizado na mente de alguém, como se fosse um desvio individual, uma bobagem ou algo “meio doido”. Trata-se de um deslocamento que esvazia o racismo enquanto estrutura histórica e o reinscreve como questão subjetiva, quase patológica.

Escutamos essa fala não como um desconhecimento da questão ou simples negação, mas como estratégia discursiva de sobrevivência. Ao deslocar o racismo do campo social para o registro individual, o sujeito se protege momentaneamente do peso de nomear uma violência que o atravessa cotidianamente. Do ponto de vista da enunciação, não se trata de ignorância ou desconhecimento, mas de uma posição subjetiva diante de uma violência reiterada. Ao retirar o racismo do campo histórico e estrutural e reinscrevê-lo como questão psicológica ou moral, o sujeito produz uma denegação na perspectiva trabalhada por Lélia Gonzalez ao analisar o racismo à brasileira. Não é que o racismo não exista; ele existe justamente na medida em que não pode ser dito frontalmente.

Nesse movimento, o racismo, evidentemente, não deixa de existir; ao contrário, torna-se mais eficaz, justamente porque não é reconhecido e nomeado como tal. A violência estrutural é neutralizada pela moralização do conflito: se há racismo, ele passa a ser problema de atitude ou comportamento, e não de história, de política ou de organização social. Como aponta Lélia Gonzalez, a denegação constitui uma das condições de permanência do racismo no Brasil, permitindo que a desigualdade racial se reproduza sob a aparência da harmonia.

Partindo de diversas experiências de atendimento à população de rua, me deparei com essa estratégia discursiva inúmeras vezes, como se fosse um efeito que atravessa a clínica do sofrimento social: quando a violência é permanente, ela tende a ser naturalizada ou deslocada, para que a vida siga possível. Nesse contexto, a humildade surge como significante ambíguo: promessa de paz e convivência, mas também operador de silenciamento do conflito racial. Podemos observar como a conversação pode abrir brechas importantes, na associação livre, ao permitir que essa denegação inicial seja tensionada e deslocada por outras falas ao longo do encontro.

“Eu acho que... Claro. Eu vou chegar lá. Nós nos permitimos ao próprio racismo.” – Wanderson Borges

A formulação de Wanderson, seguida da fala anterior, inaugura um ponto fundamental na conversação. O racismo não aparece como algo externo, praticado apenas por um outro identificável, o branco, o rico, o Estado, mas como algo ao qual “nós nos permitimos”. A escolha do verbo é interessante: “permitir-se” implica uma participação, ainda que involuntária, em uma lógica que atravessa todos.

Ao afirmar que o racismo está “*em todo mundo*”, ele deixa de estar localizado nas estruturas que o produzem e sustentam. O efeito dessa operação é ambíguo: ao mesmo tempo em que reconhece a existência do racismo, ele o neutraliza como violência histórica específica. Trata-se, novamente, de uma forma sofisticada de denegação. O racismo é reconhecido, mas redistribuído de tal maneira que perde seu eixo estrutural.

Essa fala mostra como o sujeito tenta dar conta de uma experiência contínua de humilhação sem colapsar, diluindo a violência em um campo universal. O racismo passa a funcionar como algo que “atravessa a humanidade”, e não como um operador sócio-histórico situado. É uma saída discursiva que protege, mas que pode ser uma tentativa de apagamento da questão também.

“O racismo, eu penso assim, no meu ponto de vista, que ele tem um vínculo com o preconceito, também, por eu ser um morador de rua”.

Podemos perceber que nesta fala se introduz um deslocamento importante. O racismo é articulado diretamente à condição de morador de rua. Não se trata mais apenas da cor da pele, mas da posição social. O racismo se cruza com o preconceito contra a pobreza, contra a rua, contra a miséria visível. Esse fator não apaga o racismo racial, mas o embaralha, como se o sujeito não localizasse esse ponto – ou não o nomeasse – em muitas ocasiões. Ele mostra como, na experiência vivida na rua, as violências se sobrepõem e interseccionam: ser negro, ser pobre, ser morador de rua não são camadas separáveis, mas experiências que se inscrevem no corpo.

No entanto, ao dizer que o preconceito se dá “*por eu ser um morador de rua*”, o sujeito também pode produzir um certo apagamento da racialização específica dessa condição. Como sabemos, a população em situação de rua no Brasil é majoritariamente negra, mas isso não aparece explicitamente na fala, o que reforça a lógica da denegação apontada por Lélia

Gonzalez: o racismo opera, mas nem sempre se deixa nomear diretamente como tal. O mesmo participante continua:

“Eu vou deitar onde na rua? Porque já penso quando a pessoa me olha e fico pensando “você está me julgando?”

Como podemos observar, o julgamento aparece como experiência cotidiana. O corpo do sujeito é lido, classificado, avaliado antes mesmo de qualquer palavra. Essa fala nos mostra como o racismo não se exerce apenas pela exclusão formal, mas pelo olhar que antecede o encontro, pelo julgamento velado que organiza quem pode ocupar determinados espaços. A pergunta *“eu vou deitar onde na rua?”* não se organiza como demanda dirigida a alguém em particular, mas como enunciação do impasse. É uma pergunta que retorna ao próprio sujeito, colocando em jogo a ausência de lugar e não é apenas de abrigo físico, mas de lugar simbólico na cidade. O deitar, então, é muito mais do que dormir, parece tocar no existir sem ser imediatamente tomado como excesso, incômodo ou ameaça pelo olhar do Outro. Dormir, pedir comida, estar diante de um restaurante tornam-se atos politicamente marcados.

Se me julga, por que não me leva para sua casa? (risos) Eu entendo que você está julgando”.

Essa pergunta, que aparece como um chiste, acompanhado de um riso, devolve ao outro a responsabilidade do julgamento. É como se marcasse com certo humor crítico: se há reprovação moral, por que não há implicação? A fala desestabiliza a lógica da caridade distante e evidencia a contradição entre o juízo e a recusa do laço. Parece que essa fala indica como é possível perceber o funcionamento do julgamento, que se apresenta muito mais como uma forma de manter distância do que como uma preocupação ética.

“Isso significa um racismo que passamos. Ele é um vínculo com o preconceito”.

Ele localiza o racismo aliado à sua experiência ancorada na cena. Ele se produz no vínculo entre olhar, julgamento e exclusão. Não é apenas a cor da pele que está em jogo, mas a racialização da pobreza, do corpo na rua e a ação de pedir. Ao dizer que o racismo *“é um vínculo com o preconceito”*, o sujeito nomeia a articulação entre raça, rua e miséria como experiência indissociável.

“E eu estar na frente de um restaurante pedindo uma marmitta. É bonito ou é feio? Eu acho que é bonito. Porque eu podia estar roubando com uma pistola. Ou traficando”. – Josué

Alves França.

A enunciação formulada por Josué – “*é bonito ou é feio?*” – nos permite situar a discussão do racismo e do preconceito para o campo da **estética** moral que organiza o reconhecimento social. O significante “bonito”, nesse caso, não parece se referir ao gosto ou à aparência, mas àquilo que pode ou não ser admitido como digno de existir no espaço público. Trata-se de uma pergunta que interpela diretamente o regime de visibilidade da cidade e seus critérios implícitos de valoração dos corpos.

A cena que sustenta o enunciado – “*estar na frente de um restaurante pedindo uma marmitta*” – condensa uma cadeia significativa importante para nos determos: restaurante, comida, pedir, rua. O restaurante aparece primeiro como metonímia do circuito da abundância e do consumo legitimado. No entanto, na cena narrada, ele também se metaforiza: passa a representar a fronteira simbólica entre quem tem lugar à mesa e quem é mantido do lado de fora.

Nesse ponto, a pergunta “*é bonito ou é feio?*” torna visível aquilo que Jessé Souza (2016) descreve como a hierarquia moral inarticulada da sociedade brasileira. O que isso significa? Significa que não se trata apenas de desigualdade econômica, mas de uma lógica de classificação que transforma a pobreza em defeito moral e estético. O corpo do morador de rua não é apenas pobre; ele é percebido como feio, incômodo, indigno; alguém cuja presença pública provoca desconforto e rejeição.

Ao afirmar “*eu acho que é bonito*”, Josué produz uma torção discursiva. Ele se apropria do significante que lhe é negado e o reinscreve a partir de outra lógica. O *bonito* deixa de estar do lado do consumo e passa a se localizar no ato de sobrevivência pela palavra. Dito de outro modo, não há pedido de desculpas por existir; há afirmação de um modo de estar no mundo. Trata-se de uma recusa da vergonha como afeto dominante.

O encadeamento seguinte – “*porque eu podia estar roubando com uma pistola. Ou traficando*” – poderia ser lido como ameaça por pessoas inadvertidas, no entanto o lemos como como operação significativa por contraste. O sujeito articula uma série: pedir / roubar / traficar; palavra / arma; exposição / violência. Ao se colocar do lado do pedido, ele se afasta da posição que o discurso social frequentemente lhe reserva: a do bandido, do perigoso, do corpo a ser eliminado. Há aqui um trabalho do inconsciente na própria estrutura da fala: o sujeito responde antecipadamente à acusação que lhe é dirigida pelo olhar social.

O julgamento moral – *feio* – funciona como significante-mestre que tenta fixar o sujeito em uma posição de resto. Ao reintroduzir o *bonito* no próprio dizer, Josué desestabiliza

essa fixação. Permite ao sujeito não coincidir inteiramente com o lugar de objeto do desprezo do Outro. Esse movimento prepara, inclusive, a emergência de falas subsequentes na conversação.

“Nós estamos em uma situação de rua. E qualquer pessoa que está em situação de pobreza, independente da cor, branca ou amarela, aí falta o amor entre as pessoas. Somos iguais.” – Marco Paulo Bianchi

Somos iguais? – responsável pela condução da conversação.

Não, pera. Iguais? – Henrique Nero.

Somos! Nunca vamos deixar de ser desiguais.” – Marco Paulo Bianchi

A afirmação inicial – *“qualquer pessoa que está em situação de pobreza, independente da cor, branca ou amarela, aí falta o amor entre as pessoas. Somos iguais”* – introduz o significante *igualdade* como tentativa de universalização da experiência do sofrimento. A pobreza aparece como denominador comum que apagaría as diferenças raciais, deslocando o problema do racismo para um âmbito mais amplo, moral e afetivo: a falta de amor entre as pessoas.

Nesse ponto da conversação, a igualdade surge como enunciado pacificador, alinhado a um ideal amplamente compartilhado no discurso social brasileiro. A identificação ao significante “igualdade” aparece, então, como tentativa de sutura; e o retorno de “desiguais” evidencia o real da experiência vivida. A enunciação, então, trai o enunciado e revela o limite do significante-mestre quando confrontado com a rua. Do ponto de vista discursivo, “somos iguais” funciona como uma fórmula que tenta fechar a questão, oferecendo uma resposta pronta à violência estrutural.

Ao fazer eco e situá-lo como uma pergunta – *“somos iguais?”* –, no lugar de condutor da conversação, busquei produzir uma torção mínima na enunciação. Afinal, o eco lançado como pergunta não afirmou nem negou, ele suspendeu. Abriu a fala. Tal como indicado na metodologia da conversação, trata-se de uma intervenção que não conduz o grupo a uma conclusão, mas abre espaço para que algo do discurso se desloque. Em seguida, ocorreu a intervenção de outro usuário – *“não, pera. Iguais?”* – que marca o primeiro ponto de objeção explícita. Assim, a igualdade, até então apresentada como evidência, é colocada em questão. Como uma hesitação que impede o fechamento do sentido posto.

É nesse contexto que Marco Paulo Bianchi retoma a palavra: “*somos... nunca vamos deixar de ser desiguais*”. O interessante dessa formulação não reside em uma argumentação racional, mas no lapso que ela circunscreve. O sujeito afirma a igualdade, mas imediatamente a desmente sem perceber. O ideal retorna como enunciado – “somos” –, mas o real da desigualdade irrompe na sequência, escapando à intenção consciente do dizer que aparece na resposta, não é mais “iguais” e sim “desiguais”.

Do ponto de vista psicanalítico, trata-se de um ato falho em que a enunciação trai o enunciado. O significante “igualdade”, sustentado pela língua da política, do direito e da moral universalista, não consegue recobrir a experiência vivida. A desigualdade insiste e se impõe no próprio ato de falar. Esse tropeço pode demonstrar como a igualdade, tal como enunciada, opera como ideal normativo, mas não encontra sustentação na realidade material e histórica dos sujeitos presentes. Ao dizer “nunca vamos deixar de ser desiguais”, Marco Paulo dá voz ao ponto em que o discurso universalizante falha diante do real da exclusão.

A sequência é importante porque desloca a conversação de um registro conciliatório para um registro de tensão. A igualdade deixa de funcionar como fechamento moral e passa a ser interrogada como promessa não cumprida. Esse movimento prepara o terreno para a formulação seguinte – “*o Brasil não acabou a escravidão*” –, na qual a desigualdade deixa de ser percebida apenas como condição atual e passa a ser situada historicamente, como herança colonial que se reinscreve no presente.

“*O Brasil não acabou a escravidão. Só mudou, mais ou menos, o chicote pela língua do político.*” – Josué Alves França

A formulação “*o Brasil não acabou a escravidão. Só mudou, mais ou menos, o chicote pela língua do político*” condensa, de modo notavelmente preciso, uma leitura histórica e discursiva que emerge da experiência da rua. Formulação tão precisa que encabeça o subtítulo deste capítulo. O chicote e a língua não se opõem como passado e presente, mas se articulam como dois regimes de exercício da violência, inscritos em registros distintos do poder. A escravidão não é situada como um momento que chegou à sua finitude, mas como regime que se metamorfoseia, como estrutura que se transforma, preservando sua lógica fundamental.

O chicote, objeto característico do regime escravocrata, nomeia a violência direta sobre o corpo. A língua do político, por sua vez, designa a transposição dessa violência para o campo do discurso. Isso nos interessa sobremaneira, porque não é a hipótese de substituição da violência por uma mediação simbólica pacificadora, mas de sua sofisticação. A coerção que

antes incidia sobre o corpo passa a operar por meio do significante, organizando lugares, expectativas e destinos sociais.

Nesse ponto, a metáfora como operação significante indica uma herança. A escravidão não aparece como evento encerrado, mas como estrutura transmitida. Conforme abordado no início deste trabalho, a herança não se dá apenas no nível econômico ou jurídico, mas no modo como o laço social é organizado pela linguagem. A língua do político herda a função do chicote ao manter, sob a aparência da legalidade e da universalidade, a mesma lógica de exclusão e subordinação. Dito de outro modo, a “língua do político”, evocada na fala, pode ser lida como atualização dessa herança.

Nesse sentido, a herança escravocrata retorna como um tipo de administração permanente da vida precarizada, sob a “língua dos políticos”. A escravidão não se repete no mesmo registro, mas persiste como uma lógica que, a partir de Mbembe (2018), pode ser compreendida como uma lógica de necropoder, de governabilidade dos corpos e de vidas descartáveis. A herança escravocrata mantém-se para além de uma desigualdade social residual, mas também se sustenta como racionalidade política que organiza a gestão dos corpos considerados excedentes. O chicote que hoje fala não deixou de cortar o corpo; ele apenas se aperfeiçoou como tecnologia de governo, operada por aqueles que o empunham.

3.3.2 “O desamparo vem da parte do familiar

“Deus nunca vai deixar de ser desigual. Seu próprio e pior inimigo é você mesmo. É porque a mãe de algumas pessoas produz uma saúde ruim, uma natureza ruim, às vezes. É, o próprio delito sou eu mesmo. Entendeu?... (breve silêncio) O próprio delito sou eu mesmo.” – Marco Paulo Bianchi

Há um ponto de retorno que merece ser sublinhado na fala desse participante. Trata-se do mesmo sujeito que, anteriormente, ao afirmar “somos iguais”, deixa escapar, como ato falho, a formulação “nunca vamos deixar de ser desiguais”. Como vimos anteriormente, a tentativa de sustentar a igualdade é imediatamente atravessada pela irrupção de um real que insiste: a desigualdade. Esse primeiro tropeço já indicava a dificuldade de manter a igualdade como enunciado estável frente à experiência vivida.

Quando, agora, Marco afirma “*Deus nunca vai deixar de ser desigual*”, observa-se um ponto interessante. Aquilo que, no ato falho anterior, surgia como ruptura involuntária do discurso igualitário, retorna agora novamente como um ato falho, considerando que sua intenção parecia querer apontar para a conduta de igualdade de Deus. Nesse caso, a

desigualdade deixa de aparecer como contradição do ideal e passa a ser reinscrita como ordem transcendental, naturalizada e incontornável, encarnada na figura de Deus. Não se trata mais de algo que *acontece*, mas de algo que *não pode deixar de ser*.

A conversação nos permite ver o percurso de uma tentativa de afirmação do ideal até sua queda e substituição por uma forma de resignação moralizada. O ato falho não é corrigido pelo sujeito; ele é confirmado e elevado a princípio.

Pois bem, “*Seu próprio e pior inimigo é o você mesmo*”, do ponto de vista da enunciação, não há “eu”, não há “nós”: há um “você impessoal, que poderia valer para qualquer um. Esse apagamento do sujeito da enunciação já indica algo importante para pensarmos à medida que quem fala, fala a partir de um lugar que não é propriamente seu.

A sequência da fala permite situar a incidência de uma dimensão superegoica em articulação com os efeitos dos discursos sociais hegemônicos. Ao afirmar que “*o próprio delito sou eu mesmo*”, o sujeito parece reinscrever a desigualdade como lei e não como conflito histórico ou político. Trata-se de uma lei que não regula, mas que, como adverte Rosa (2023), deixa-se infiltrar pelo gozo, produzindo uma forma de submissão que se apresenta como destino inevitável.

Essa operação se articula à distorção promovida por discursos que fazem coincidir o ideal do eu com o objeto de gozo, conferindo ao sujeito uma impressão imaginária de solidez estática que fascina e paralisa os processos criativos. Nessa configuração, o sujeito é desresponsabilizado de sua apreciação própria e de seu compromisso, sendo seduzido a se sacrificar às custas do sofrimento, com o risco de se colocar como instrumento do gozo do Outro (Rosa, 2016).

Portanto, “*o pior inimigo é você mesmo*” não é lido como culpa introjetada, mas como efeito de uma operação discursiva que transpõe o conflito do campo social para o campo individual. A violência estrutural, seja o racismo, seja a pobreza, é recalcada, e o sujeito é convocado a responder por ela como se fosse uma falha pessoal. O inimigo deixa de ser o Estado, a história colonial, o mercado, a política, e passa a ser o próprio sujeito. Como trabalhamos anteriormente, a partir de Rosa (2023), individualiza-se o sofrimento para neutralizar sua dimensão política, produzindo um sujeito simultaneamente culpabilizado e silenciado. O sofrimento permanece, mas perde endereço social. É isso que compreendemos como silenciamento, como fala capturada por um discurso que impede a produção de um dizer próprio.

Ao mesmo tempo, esse enunciado também pode ser lido como tentativa paradoxal de sustentação subjetiva. Se o inimigo sou eu, ainda resta algum domínio possível: vigiar-se,

controlar-se, resistir internamente. Trata-se de uma solução precária frente ao desamparo, mas ainda assim uma solução. Rosa (2023) insiste que, mesmo nos contextos mais violentos, o sujeito não desaparece; ele inventa saídas, ainda que custosas, para não sucumbir inteiramente à aniquilação simbólica.

Esse ponto é nevrálgico porque prepara o terreno para as falas seguintes, nas quais o mesmo sujeito nomeará o racismo, a multiplicação dos preconceitos, o desamparo familiar e a desigualdade estrutural. A conversação avança justamente a partir desse impasse.

“Sempre vai ter uma pessoa, sempre vai ter um preconceito. Algum preconceito. Os preconceitos não são um só não. São vários. Tem o preconceito da pessoa que é moradora de rua, situação de rua. Tem o preconceito da pessoa que é negra. Tem o preconceito... São vários. São vários tipos de pessoas. É. E quando eles se somam, eles se multiplicam.” – Josué Alves França.

A fala *“Sempre vai ter uma pessoa, sempre vai ter um preconceito. Algum preconceito”* inaugura-se pela repetição. O advérbio *“sempre”* aparece duas vezes logo no início, marcando um efeito de inevitabilidade. O preconceito não é situado como acontecimento contingente, histórico ou passível de transformação, mas como algo que *sempre haverá*. Novamente. Trata-se de um modo de dizer que fixa o preconceito como condição permanente do mundo, deslocando-o do campo da disputa política para o registro da constatação resignada.

Em seguida, o sujeito afirma: *“Os preconceitos não são um só não. São vários”*. Aqui, o preconceito deixa de ser uma categoria unificada e passa a ser apresentado por acumulação. O discurso não opera por hierarquização ou causalidade, mas por enumeração. Essa enumeração se expande em seu relato. Quando ele especifica – *“Tem o preconceito da pessoa que é moradora de rua. Tem o preconceito da pessoa que é negra”* –, trata-se de uma intersecção de marcas que se acumulam no corpo. Nesse sentido, Josué não dilui a violência, tampouco relativiza o racismo; ele formula, a partir de sua própria trajetória, uma leitura dos marcadores sociais que atravessam sua experiência. No entanto, nos interrogamos sobre se, em sua fala, esses preconceitos são simbolizados como algo da ordem da estrutura ou descritos como sobreposição de golpes. São questões que podem orientar um trabalho com esses sujeitos.

“Onde vem o caso de muitos pararem a situação de rua... Na falta de apoio. Tipo, eu tô é meu irmão, ele é meu irmão, ela é minha mãe, ele é meu pai. Onde acontece que daí pá, pai e a mãe subiram, né? Jesus chamou, que nem no meu caso. Falo por mim, com muitos casos que já aconteceu. Minha mãe e meu pai faleceram. Eu saí da cadeia, tava preso. Quando vem

a separação do pai. Ou da morte do pai, o falecimento. E sabe o que eu tenho? Uma mochila que foi esse brother que me deu pra botar minhas coisinhas dentro. E Deus no coração.” – Wanderson Borges.

A partir da fala de Wanderson, podemos compreender como a rua não é escolha nem consequência moral, ela é efeito de uma série de rupturas que se acumulam, atravessando o luto, o encarceramento e a reorganização familiar. A partir dessa perspectiva, podemos pensar que uma das dimensões que atravessa a ida às ruas está imbricada com o efeito de uma dupla exposição traumática (Rosa, 2023). De um lado, a experiência de perdas, rupturas e violências – morte dos pais, passagem pela prisão, espoliação dos bens; de outro, a ausência de recursos simbólicos e discursivos para elaborar essas cenas, tanto no interior da família quanto no laço social mais amplo. Como sabemos, não é o acontecimento em si que produz o trauma, mas a impossibilidade de elaboração por parte do sujeito (Rosa, 2016). Como propõe Rosa (2023), a direção seria despotencializar a violência para retomar o lugar do sujeito na cena, o que implica recolocar em circulação a palavra, permitindo que o trauma deixe de se transmitir pela via do silenciamento ou da repetição e possa, ainda que parcialmente, ser acolhido.

“Tudo depende do original das pessoas que iam te criar, do jeito da educação, do carinho, faz muita falta, você me entendeu? Então aí, muitas das pessoas que dependem de vocês aqui, que vão procurar uma ajuda, porque foi melhor meter o pé pra não dar trabalho pra família, e falam “eu vou procurar meu rumo”, “eu não vou dar trabalho”. Entendeu a história?” – Josué Alves França

Ao afirmar que *“tudo depende do original das pessoas que iam te criar”*, Josué tenta produzir um ponto de amarração para uma história marcada pela descontinuidade dos laços. O *“original”* funciona como significante de origem, como se houvesse um ponto primeiro capaz de explicar o destino; no entanto, essa tentativa de causalidade evidencia justamente o que falha: a possibilidade de inscrição simbólica da experiência no campo do Outro.

Quando, em seguida, ele nomeia a decisão de *“meter o pé pra não dar trabalho”* aparece, assim, como forma de silenciamento e de retirada da demanda, de modo que, Josué preserva o Outro da família ao custo de se excluir da cena. A busca por um *“rumo”* não parece se apresentar como projeto sustentado simbolicamente, mas como efeito de um laço em que a palavra perde valor e o sujeito é lançado a responder sozinho por uma violência que não se origina apenas na família, mas na articulação entre herança afetiva fraturada e discursos sociais que naturalizam a exclusão.

“Acredito muito nisso. E eu acho que, mais ou menos, é possível, mais ou menos, uma pessoa que tá no alto do apartamento cair pra rua, e um cara que tá na rua subir pro alto do apartamento. Eu quero ver se ele consegue passar nesse espaço, né? Vai tomar a terra na cara, no final do saldo. E qual é a certeza que você tem na vida? (risos) A morte. Certeza que eu tenho na vida. Uma hora vai chegar. Eu não tenho medo dela. Mas Deus é mais.” – Josué Alves França.

Josué não nega a possibilidade de subir ou descer – no sentido de ascensão social – ele interroga o entre, o espaço de passagem. Ele parece sinalizar que o problema não é estar em cima ou embaixo, mas atravessar sem amparo simbólico e sem rede. Esse “espaço” talvez não seja apenas social; é psíquico e político ao mesmo tempo.

Nesse contexto, a introdução da morte não aparece como ruptura temática, mas como fechamento lógico do raciocínio. Quando o sujeito afirma que a única certeza da vida é a morte, ele não está fazendo uma reflexão existencial abstrata. Ele está delimitando o horizonte último que resta quando todas as outras promessas – ascensão, reconhecimento, proteção – se mostram frágeis. A morte aparece como o único ponto que não engana, não promete e não falha. É o real por excelência. Quando tudo é incerto – teto, trabalho, laço, lugar – a morte, paradoxalmente, oferece um ponto de certeza.

É uma maneira de o sujeito se situar diante do real sem se desorganizar. O acréscimo “mas Deus é mais” não recobre a morte com sentido pleno; ele funciona como operador de limite, um modo de conter o excesso do real sem negá-lo completamente. O fato de esse significante retornar diversas vezes ao longo da conversação pode indicar que ele funciona como ancoragem subjetiva frente ao desamparo: onde o Outro falha, a morte opera como limite absoluto. Não compreendemos como apelo à morte, mas circunscrição do real.

“Ele (Josué) falou sobre o desamparo, né? Desamparo vem da parte do familiar. A pessoa que não entende quem é fácil, é difícil estar na minha pele. Não sabe que a gente passa, né? Eu já dormi na caixa de papelão. Tem pessoas que nascem com cabeça de ouro, por aí fora, se enxergassem, se encontrassem hoje, mais ou menos, eles preferiam, do que superar isso aí.” – José de Souza Almeida.

Antes de a conversação se deslocar para o desamparo, como vimos, as primeiras falas se organizaram em torno do racismo. Esse ordenamento não nos pareceu fortuito ou aleatório. O racismo emerge inicialmente como nomeação de uma violência exteriorizada, localizada no campo social, histórico e político. É como se, em um primeiro momento, fosse

possível falar do sofrimento a partir do que vem de fora, do olhar do outro, da discriminação, da desigualdade racialmente marcada, do mês de novembro que marca o mês da consciência negra (como um participante sinalizou).

Somente depois desse primeiro circuito é que o desamparo passa a ser retomado – e não por mim, na posição de condutor da conversação –, mas pela escuta de um participante sobre a fala do outro, que ressoou. Será que isso pode indicar que o desamparo toca um ponto mais íntimo e menos imediatamente nomeável? Enquanto o racismo pode ser situado como violência estrutural externa, o desamparo parece exigir um tempo maior de elaboração para arranjar mais palavras, como se implicasse um grau maior de exposição e trabalho subjetivo. São questões que nos atravessam e nos lançam ao trabalho.

A palavra “desamparo” surge, assim, como significante extraído da própria conversação, a partir da escuta de um participante sobre o dizer do outro. Ao dizer “ele falou o que eu acho que é desamparo”, o participante se autoriza a interpretar, produzindo uma associação que recoloca a fala de Josué em outra posição na cadeia discursiva. O significante desamparo passa a operar como ponto de amarração entre experiências singulares, permitindo que a conversação avance não pela concordância, como somos advertidos pela metodologia do dispositivo, mas pela ressonância significativa.

A frase “é difícil estar na minha pele” marca uma fratura radical de alteridade. Não se trata de empatia insuficiente, mas de uma impossibilidade de partilha da experiência. O corpo aparece como lugar do real do desamparo – “minha pele” – indicando que o sofrimento não é traduzível em palavras que circulem socialmente.

Embora todos os sujeitos estejam inscritos no laço social, dependem, em alguma medida, do reconhecimento do Outro. Rosa (2023) enfatiza que há parcelas da população cuja posição no discurso social faz com que a face mortífera do laço se torne mais evidente. Isso porque sobre elas recai, de forma mais direta, a articulação entre desigualdades de classe, jogos de interesse e as artimanhas do poder.

Nesses casos, o sofrimento não encontra apenas obstáculos contingentes ao reconhecimento, mas esbarra em uma operação estrutural, ao passo que certos discursos sociais se apresentam como se fossem o próprio discurso do Outro, travestidos de linguagem, cultura e valor universal. Ao se equipararem ao campo simbólico, esses discursos não apenas produzem silenciamento, mas desarvoram o lugar de fala do sujeito, retirando-lhe a possibilidade de enunciação própria. Estamos, assim, no campo do laço social e da política que incidem sobre o desejo e o gozo do sujeito (Rosa, 2023). Destarte, a incidência do sofrimento se torna desigual.

Quando o sujeito ocupa, na lógica discursiva do mercado e da gestão social, o lugar de resto, sua experiência tende a ser desqualificada antes mesmo de poder ser endereçada.

A identificação do sujeito a esse lugar de dejetivo – produzido social e politicamente – compromete seu posicionamento na trama de saber e marca seu discurso, muitas vezes, pela retração, pela repetição ou pelo emudecimento. Cabe lembrar que é fundamental não confundir esse lugar de resto no discurso social com uma subjetivação da falta que sustentaria o desejo. Trata-se, ao contrário, de uma posição que produz desamparo, na medida em que ao desamparo social soma-se o desamparo discursivo. Essa condição desarticula o sujeito de sua ficção fantasmática, produz um abalo narcísico e o remete à angústia diante de um desamparo que tende a se perpetuar como condição traumática (Rosa, 2023).

Quando a fala de José contrapõe “quem nasce com cabeça de ouro”, introduz algo que nos dá uma pista sobre como ele percebe uma diferença de classe, como uma assimetria nas experiências, no âmbito sociopolítico, da vida. É quase como uma constatação: há experiências que nunca precisarão aprender o que ele aprendeu. O desamparo se aprofunda porque o sofrimento não encontra endereço possível; quem nunca precisou “dormir na caixa de papelão” não tem como reconhecer o que isso custa. O sujeito supõe algo que o Outro não quer ou não consegue saber. É esse saber sem reconhecimento que intensifica o desamparo.

“Eu não vou deixar claro de primeira, assim, que eu sou morador de uma rua. Eu chego nas comunicações com as pessoas falando: ó. Ô, campeão, uma boa tarde, um bom dia para você. Alguma coisa de boa-fé de coração que você possa me servir, que não lhe faça falta. E eu, na mente da pessoa, a pessoa, talvez, vai querer me dar um corte. Eu já apelo logo para a fé!” – José de Souza Almeida.

Ao afirmar que não deixa explícito, de início, que é morador de rua, José, nos dá uma pista de que o impasse vai além da falta material, ou da insegurança alimentar, tratando-se também de um lugar discursivo que lhe é automaticamente atribuído quando esse significante entra em cena. “Morador de rua” aparece aqui como um significante saturado, já carregado de juízo, suspeita e desqualificação, que antecede qualquer possibilidade de endereçamento ao Outro.

Esse manejo do dizer nos parece uma tática possível frente ao silenciamento sistemático que se produz quando certos discursos sociais passam a se autorizar do lugar do Outro – campo da linguagem – para obturar a polissemia do significante e impor sua verdade ao sujeito. Ao operar dessa forma, tais discursos tendem a capturar o sujeito em posições fixas e dessubjetivantes, enredando-o em malhas que incidem tanto sobre sua constituição quanto

sobre sua destituição subjetiva. Dizer-se “morador de rua”, de imediato, significaria, nesse contexto, consentir com um lugar já decidido, que retira do sujeito a possibilidade de produzir sua própria enunciação e de sustentar um pedido como palavra endereçada, e não como estigma (Rosa, 2023). Nesse caso, observamos como o sujeito inventa, então, uma via indireta para permanecer falante. É nesse ponto que a identificação não deve ser confundida com identidade: não se trata do “que ele é”, mas do modo como ele tenta não ser colado ao significante que o apaga, em um campo atravessado pelo laço social e pela política que incidem sobre o desejo e o gozo do sujeito (Rosa, 2023).

É por isso que Marco Paulo inicia pela forma: “ô, campeão, uma boa tarde”. Antes de qualquer conteúdo, ele primeiro introduz uma possibilidade de fazer laço, uma maneira de reconhecimento simbólico. O pedido é cuidadosamente formulado para não aparecer como exigência, nem como ameaça, nem como excesso. Há aqui um saber sobre o laço social: pedir demais, pedir errado, pedir desde o lugar já marcado, pode custar o próprio acesso à palavra.

Essa fala sublinha, portanto, a hipótese de que o desamparo que atravessa a vida das pessoas em situação de rua não se reduz à ausência de recursos materiais. Ele se inscreve na impossibilidade de endereçamento, quando certos significantes expulsam o sujeito do campo da fala antes mesmo que ele possa dizer algo de si. Importante ressaltar também que, se o que Marco faz é resistir, não nos parece uma estratégia de adaptação passiva, mas uma forma de sustentar o laço onde ele tende a ser incidido por “um corte”.

3.3.3 Para concluir... é preciso resistir... ou “ser aventureiro”

“Para segurar a onda, somos tipo um lutador, assim, do UFC, de MMA, porque ele pegou um cinturão assim, ele vai sustentar aquilo até aposentar a carreira, velho. É tipo assim nossa situação... Eu sou aventureiro.” – Henrique Nero

O significante que produziu maior ressonância nesse momento da conversação foi “aventureiro”. Trata-se de um significante que emerge em efeito retroativo a “lutador”, instaurando um trilhamento significativo que desloca a cena da luta do registro da vitória para o da sustentação. Nesse encadeamento, a imagem de “sustentar o cinturão” chamou particularmente a atenção. Não se tratava, ao que tudo indica, de ganhar a luta, mas de mantê-la, de não deixar cair aquilo que se sustenta sob condições adversas.

Que luta é essa? Não parece tratar-se de uma luta heróica ou meritocrática, mas da luta cotidiana dos sujeitos diante das artimanhas do poder descritas por Rosa (2023), que operam quando o discurso social se impõe como verdade simbólica, obturando a polissemia do

significante e empurrando determinados sujeitos para o lugar de resto no laço social. Nessa perspectiva, o cinturão não se apresenta como metáfora de poder ou conquista, mas como metáfora de sobrevivência sob ameaça constante, índice de um esforço contínuo para não ser destituído do lugar de falante diante de um laço social que insiste em reduzir esses sujeitos ao descarte.

Assim, diferente da lógica meritocrática, o que está em jogo é a manutenção mínima da dignidade. O “segurar a onda” nomeia essa operação defensiva frente ao real. Por outro lado, parece que se trata também de uma resposta possível ao lugar de resto imposto pelo laço social. A luta não é contra um inimigo identificável, mas contra a queda permanente produzida por um discurso que desqualifica e expulsa. Seria uma forma possível de reconstituir uma borda narcísica, sem a qual, o sujeito seria lançado ao silenciamento ou à mortificação?

Ao dizer “eu sou aventureiro”, o sujeito não reivindica pertencimento a um ideal normativo de coragem ou liberdade, mas produz uma solução discursiva mínima que lhe permite não se reduzir integralmente à posição de resto que o discurso social lhe reserva.

“Não roubo, não dou prejuízo a ninguém. Eu sou um aventureiro também porque eu acho que nesse lugar eu não tenho medo da morte. Só devo temer a Deus.” – Marco Paulo Bianchi

O aventureiro é aquele que se move sem garantias, que atravessa o risco sabendo que não há promessa de proteção. Trata-se de uma nomeação que reconhece a contingência radical da existência na rua e, ao mesmo tempo, recusa a captura total pela lógica da culpabilização ou da criminalização. Isso se explicita na afirmação adiante: “não roubo, não dou prejuízo a ninguém”. Essa frase não opera como defesa moral, mas como tentativa de reinscrição simbólica frente a um campo social que o interpela, de antemão, como ameaça.

A reaparição insistente na associação livre coletivizada do significante “morte”, em “nesse lugar eu não tenho medo da morte”, introduz o real como operador central das falas. Novamente, a morte surge como presença maciça, cotidiana, que atravessa a experiência da rua. Longe de ser negada ou recalçada, ela é assumida como certeza: não há ilusão de segurança possível. Essa posição encontra ressonância direta na formulação freudiana do desamparo (*Hilflosigkeit*), tal como desenvolvida em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996) e *O mal-estar na civilização* (1930/2010). Sob essa perspectiva freudiana, a religião emerge historicamente como tentativa de responder à fragilidade humana diante da natureza, da violência e da morte, oferecendo a figura de um Pai protetor que promete sentido e amparo onde a realidade insiste em falhar. Contudo, Freud é claro ao afirmar que essa promessa não elimina o perigo nem

suspende o sofrimento; ela apenas torna o desamparo mais tolerável. Seria, então, a fé – tal como aparece nessa conversação – menos uma negação do desamparo e mais um modo singular de atravessá-lo, quando o amparo social e institucional já falhou?

“Deus adora os loucos (risos). Olha aqui, eu já vi um maluco que puxa uma barra, faz uma caminhada todo dia, todo dia santo, todo dia sagrado. Bateu em uma enfermidade de um cara, o cara morreu. Ele sabe de todas as coisas. É, ele sabe tudo. Então ele... Você tem um propósito. Nós temos um propósito.” – Alexandre Neves

Lemos a referência a Deus, nesse sentido, como podemos observar quando outro participante afirma em seguida e marca “só devo temer a Deus” ou “Deus adora os loucos”. Deus não aparece como garantia de salvação nem como instância moral reguladora da conduta, mas como recurso simbólico face à dimensão sociopolítica do sofrimento. A figura do “louco” – aquele que puxa barra, caminha todos os dias, mas ainda assim morre de forma abrupta – desmonta qualquer equivalência entre disciplina, mérito e proteção. Há aqui uma percepção da falência da lógica utilitária contemporânea: não há cálculo que assegure a vida do mal-estar. Por isso, a fé, nesse contexto, não substitui o amparo social inexistente, nem repara a violência estrutural que atravessa essas trajetórias; ela parece operar em um outro lugar, como autorização para atravessar o risco sem colapsar subjetivamente.

Tendo isso no horizonte, a nomeação de si como “aventureiro”, a referência a Deus e a inclusão da morte como certeza não configuram superação do desamparo, mas modos singulares de habitá-lo. São tentativas de sustentar a posição de falante em um contexto em que o laço social insiste em produzir descarte. A fé, longe de operar como ilusão ingênua, aparece como recurso simbólico residual frente à falência do Outro social, permitindo que o sujeito não seja inteiramente capturado pela lógica da dessubjetivação. É nesse sentido que a resistência que observamos não se rubrica com o heroísmo ou oposição frontal, mas se apresenta como resistência mínima, como recusa em desaparecer discursivamente, mesmo quando todas as condições apontam para o silenciamento.

“Tipo o Daniel, que entrou na cova do leão. E alguém perguntou: se Deus me... te protege? Claro que eu enfrento muita coisa também. Mas respeitando mais ou menos a fé de todos porque o país é laico, não é? Explica para a rapaziada aí, jovem, o que é um país laico.

– *O que você entende por um país laico?*

– *Eu entendo que é respeitar qualquer religião. Que existe liberdade religiosa, né?*

– *Hum. Uhum.*

– *Então, pode partir do preconceito também, né? A gente está falando do preconceito que tem na pele, mas podemos falar sobre religião depois também. Porque eu tenho uma fé. Cada um. Eu acho que a fé move muita coisa. Move montanhas.*” – José de Souza Almeida

A referência à figura bíblica de Daniel na cova dos leões introduziu na associação livre uma matriz narrativa que articula risco, exposição à morte e sustentação simbólica diante da ausência de garantias. Ao evocar Daniel, José parece tentar nomear uma travessia em que o sujeito se mantém vivo apesar das ameaças. Como podemos observar, o leão não é eliminado; a cova permanece como lugar de risco. A pergunta anunciada pelo ato falho, “Deus me... protege?” reaparece como questão dirigida inversamente ao sujeito, e depois, ao se refazer como “te protege”, leva-o a responder – também inversamente – “claro que eu enfrento muita coisa também”. Interessante observar como a fé não aparece como uma tentativa de suprimir o real do perigo; ela autoriza atravessá-lo.

Ao mesmo tempo, a introdução explícita da noção de Estado laico produz um efeito discursivo interessante. Ao solicitar que eu explicasse “o que é um país laico” e ao afirmar que se trata de respeitar todas as religiões, o participante inscreve sua fé em um registro político e não exclusivamente íntimo. Trata-se de uma operação de separação entre crença e imposição, que recusa a captura da fé por um discurso totalizante. Essa posição impede que a religião funcione como discurso do Outro que se impõe como verdade única, diferente de outros discursos que se travestem de universais simbólicos para obturar a polissemia do significante e silenciar o sujeito. É interessante observar como o sujeito não tenta reproduzir uma lógica oceânica nesse aspecto religioso ao introduzir a dimensão da laicidade.

Além disso, ao afirmar que, além do preconceito “que tem na pele”, pode-se falar também do preconceito religioso, o participante amplia o campo da violência discursiva. De modo que, o racismo, inicialmente situado no corpo visível – “na pele” –, é reinscrito em uma lógica mais ampla de julgamento moral, crença e valor, que atravessa diferentes registros do laço social. Afinal, ao nomear o país como laico e, ao mesmo tempo, afirmar a própria fé, o sujeito opera uma separação importante: ele distingue a experiência singular da crença do uso normativo da religião como operador de exclusão. Essa distinção emerge como tentativa de não colar sua fé à lógica do preconceito, preservando-a como recurso subjetivo, e não como instrumento de segregação. Ao mesmo tempo em que reconhece a violência, José parece recusar transformar a fé em mais um significante de submissão.

Quando José conclui que “a fé move muita coisa, move montanhas”, parece localizar uma possibilidade de permanecer falante, implicado e vivo em um cenário em que o discurso social tende a reduzir o sujeito à condição de resto. A fé não garante salvação; ela permite continuar. Nesse sentido, a referência a Daniel, ao Estado laico e ao preconceito compõem uma mesma cadeia significativa que articula desamparo, resistência e invenção subjetiva, mostrando como, mesmo nas condições mais adversas, o sujeito pode produzir algum tipo de amparo simbólico onde o Outro social falha. No entanto, não se trata de confundir essas soluções com a elaboração do trauma ou com uma subjetivação da falta promotora do desejo, mas de reconhecê-las como respostas possíveis à violência discursiva que perpetua o sofrimento sociopolítico. Ademais, é importante salientar também que, apesar das notícias de resistência que o sujeito pode nos dar diante dessas situações adversas, isso não basta. Afinal, o posicionamento de um sujeito ou outro não sustenta uma mudança no laço social (Rosa, 2023).

Pois bem, as falas analisadas ao longo deste subcapítulo permitem sustentar que o desamparo, tal como emerge na conversação, não se reduz a uma carência individual. Ele se constitui na interseção entre perdas, sejam familiares, materiais ou institucionais, e a incidência reiterada de discursos sociais que silenciam, culpabilizam e reduzem o sujeito à posição de resto. Como trabalhamos ao longo do trabalho, o desamparo em questão é discursivo, pois opera pela retirada da força de endereçamento da palavra, desalojando o sujeito de sua história, de seu lugar político e de sua possibilidade de se reconhecer como múltiplo e contraditório no laço social (Rosa, 2023).

No entanto, a conversação não se encerra na constatação desse efeito mortífero. Algo insiste! Entre o racismo, o preconceito, a morte e a experiência da rua, os participantes produzem deslocamentos singulares que não apagam o trauma, mas introduzem margens de sustentação subjetiva. É nesse ponto que emergem significantes como “aventureiro”, “lutador”, “fé”, “Deus”, não como ideais normativos ou promessas de redenção, mas como tentativas precárias de borderar o real do desamparo sem sucumbir a ele.

A nomeação de si como “aventureiro” não designa um herói, nem um sujeito reconciliado com o risco, tampouco alguém que domina a própria condição. Ao contrário, ela inscreve a vida no registro do incerto, do que se joga sem garantias, do que se sustenta sem a promessa de recompensa. Diferentemente do ideal heroico, o aventureiro não morre pela causa, nem se oferece como exemplo moral. Ele resiste sustentando o “cinturão” que pegou, permanecendo em movimento e inventando possíveis modos de existir.

Porém, não devemos perder de vista que a resistência que se desenha nas falas não deve ser confundida com oposição frontal, reivindicação identitária ou superação do

sofrimento. Trata-se de uma experiência subjetiva possível que não visa derrotar o inimigo, mas enfraquecer sua captura totalizante. Resistir, aqui, não é vencer, como disse o Henrique Nero, é “para sustentar a onda”. Isto é, não se deixar reduzir inteiramente ao lugar de dejetos que o discurso social impõe.

4. DISCURSO, IDENTIFICAÇÃO E DESAMPARO: DESDOBRAMENTOS A PARTIR DAS CONVERSACÕES

As conversações analisadas no capítulo anterior, além de nos permitirem localizar formações do inconsciente e efeitos de identificação no nível do dizer, também evidenciaram, de modo insistente, impasses no endereçamento da palavra. O que se impôs na escuta da conversação foi a sucessão de violências que atravessam a vida nas ruas, a experiência reiterada de silenciamento, de captura por nomeações sociais e de dificuldade em sustentar uma posição de fala reconhecida no laço social.

Compreendemos que um giro a mais é necessário. Afinal, são os giros a mais que fazem as elipses. O presente capítulo inscreve-se, portanto, como desdobramento da escuta produzida pelas conversações, buscando formalizar, à luz da psicanálise, os impasses discursivos que atravessam a experiência de sujeitos negros em situação de rua. Não se trata, portanto, de acrescentar teoria às falas, mas de explicitar e de nos deter ainda mais, conceitualmente, no que elas já haviam colocado em jogo.

4.1 As conversações, os efeitos da identificação e a identidade

As conversações analisadas no capítulo anterior fizeram emergir, de modo insistente, efeitos de identificação que atravessam a experiência de sujeitos negros em situação de rua. Esses efeitos não apareceram como formulações abstratas sobre identidade, mas como tropeços no dizer, seja por meio de hesitações, recuos e invenções singulares diante de nomeações que capturam o sujeito no laço social. A escolha contingente de certos significantes para falar de si indica que a questão da identificação se coloca, antes de tudo, no nível do discurso.

Nesse sentido, pensando nos efeitos de identificação que segregam o sujeito negro morador de rua, longe de esgotar essa discussão, apontamos alguns alinhavos teóricos e clínicos que nos orientam nas conversações e no trabalho de análise em torno dos relatos. Não pretendemos introduzir uma fundamentação anterior às falas, mas sim retomar certos pontos conceituais a partir do que a própria conversação fez emergir no nível do dizer. Para tanto, ao pautar a articulação entre conversação e identificação, recorreremos ao que Lacan (1961-1962/2003) trabalha no Seminário 9, dedicado precisamente à identificação.

Pois bem, de saída, situando-nos no ensino do primeiro Lacan, onde o significante tem prevalência em sua definição de sujeito, sabemos que não existe identificação sem o significante, assim como não existe sujeito antes da operação significante que o produz. Lacan (1961– 1962/2003) insiste que o sujeito não é uma substância, nem um indivíduo prévio, mas aquilo que se produz no campo significante. Podemos verificar isso em uma de suas máximas, segundo a qual o sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante, o que implica reconhecer que ele só se situa nessa relação entre significantes e que é no intervalo entre S_1 e S_2 que devemos situá-lo (Lacan, 1960/1998). Nesses pontos tropeçantes algo do sujeito pode advir.

É nesse intervalo que se deixa entrever em certos tropeços da fala analisados anteriormente, como no encadeamento: “*somos iguais*” / “*somos iguais?*” / “*não, pera*” / “*nunca vamos deixar de ser desiguais*”. O lapso não se apresenta como simples contradição lógica, mas como efeito da própria cadeia significante, indicando que o sujeito não coincide com o enunciado que tenta sustentá-lo. O que emerge não é uma identidade afirmada, mas um ponto de vacilação onde o sujeito advém no fracasso da nomeação.

Nesse contexto, torna-se necessário retomar o modo como Lacan redefine o estatuto da identificação. Logo no início do Seminário 9, ele afirma que “importante na identificação deve ser, propriamente, a relação do sujeito com o significante” (Lacan, 1961–1962/2003, p. 13), deslocando o problema da identidade para o campo da marca simbólica, e não para a consistência imaginária do eu. A identificação, nesse sentido, não se refere a imagens, papéis ou atributos sociais, mas ao efeito de um encontro com o significante. Por isso, Lacan (1961–1962/2003) explicita, na lição seguinte, que, a partir da experiência analítica, o que se encontra na identificação é a identificação com o significante.

Esse ponto permite reler, sob outra perspectiva, falas como “*eu não vou deixar claro de primeira que eu sou morador de rua*”. Não se trata aqui de uma recusa identitária no campo do eu, mas de um manejo do dizer frente a um significante que opera como identificação cristalizada, produzindo captura e segregação no laço social. A nomeação “morador de rua” funciona, nesse caso, menos como traço simbólico e mais como identificação cristalizada, que tenta ocupar o lugar do sujeito no discurso do Outro. A estratégia de adiar essa nomeação evidencia o esforço do sujeito em se situar no intervalo entre o traço e as identificações que dele derivam.

É nessa esteira que a aposta da conversação sustentou nosso lance metodológico, já que esse dispositivo se mostra capaz de tensionar fixações identificatórias e recolocar o sujeito diante da língua que o marca. Ao abrir um espaço em que o sujeito possa dizer e tomar a palavra,

a conversação opera precisamente nesse intervalo entre o traço e as identificações que se colam a ele. Em vez de reforçar identidades já dadas, a conversação tensiona os nomes que se colaram ao sujeito e permite que ele se desloque daquilo que o Outro lhe impôs.

Nas conversações realizadas, observamos que esses processos de segregação racial, estigmas urbanos e classificações sociais podem funcionar como identificações cristalizadas, tentando ocupar o lugar do traço. “Morador de rua”, “noia”, “perigoso”, “vagabundo” não operam apenas como descrições sociais, mas como significantes mestres que podem saturar o lugar do sujeito. A conversação, ao sustentar o campo da fala sem antecipar sentido, permite que algo de sua singularidade se desprenda dessas nomeações. É o que se observa, por exemplo, quando um participante afirma: *“é bonito ou é feio? Eu acho que é bonito”*. Ao reinscrever o significante *“bonito”* em seu próprio dizer, o sujeito produz um deslocamento na cadeia significante, recusando coincidir inteiramente com o lugar de desvalorização que lhe é atribuído pelo olhar social.

Quanto à problematização da categoria de identidade, recorremos ao que Mário Élkin Ramírez (2000) desenvolve ao afirmar que a identidade não constitui um conceito psicanalítico, mas um suposto cultural, sustentado pela crença moderna na permanência e na unidade do eu. Ao retomar Freud e Lacan, o autor demonstra que aquilo que chamamos identidade é, antes, a resultante instável de múltiplas identificações ambivalentes, de camadas imaginárias superpostas que formam, como ele diz, *“una cebolla de huevo”* (p. 2), expondo o sujeito a contradições estruturais.

Essa concepção permite reler nomeações como *“eu sou aventureiro”* não como afirmação identitária, mas como solução discursiva contingente. O significante *“aventureiro”* não estabiliza o sujeito em uma essência, tampouco organiza um pertencimento normativo; ele opera como uma invenção possível, uma borda simbólica que permite ao sujeito não se reduzir ao lugar de resto que o discurso social lhe reserva.

É nessa intersecção – na encruzilhada em que a identidade se desfaz como unidade e desvela seu fundo de divisões – que a metodologia da conversação se torna particularmente operatória. Ao favorecer a circulação da palavra, ela permite que esses estratos identificatórios sejam deslocados, tocados e reordenados, sem a pretensão de produzir uma síntese ou uma reconciliação.

Por conseguinte, na conversação, um significante é lançado e, a partir dele, uma cadeia se põe em movimento. Por essa razão, a existência de pauta, conteúdos definidos ou roteiros prévios não constitui, por si só, uma conversação. Nessa direção, consensos, dissensos, continuidades ou rupturas não são tomados como finalidade do trabalho; o que interessa é aquilo

que, no dizer, escapa à intenção comunicativa e faz aparecer o que atravessa cada sujeito (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006).

A tônica da conversação incide, assim, sobre a diferença que insiste em aparecer, sobre as ficções singulares que cada um constrói para fazer frente ao real. Essas ficções – mitos, narrativas, arranjos de sentido – são tomadas como tentativas de responder àquilo que não se deixa nomear completamente. O real, nesse horizonte, não é o que falta ser dito, mas aquilo que jamais poderá sê-lo inteiramente: o ponto de impossibilidade da nomeação total do desejo (Miranda; Vasconcelos; Santiago, 2006). É a partir dessa pedra angular que a conversação se funda como um trabalho de aprendizagem pela palavra, do real que está em jogo para cada sujeito (Lacadée, 1999/2000).

4.2 O desamparo discursivo: notas teóricas e ressonâncias clínico-políticas

As conversações analisadas no capítulo anterior mostram que o sofrimento vivido por pessoas negras em situação de rua não se reduz à precariedade material nem à acumulação de violências. O que se impõe na escuta é a dificuldade de endereçamento da palavra, a captura do sujeito por nomeações sociais e a produção de silenciamentos que antecedem qualquer possibilidade de enunciação própria. É a partir desse ponto que se impõe o aprofundamento do conceito de *desamparo discursivo* em articulação com o racismo estrutural e o sofrimento sociopolítico. Não pretendemos, com esse movimento, acrescentar um enquadre teórico às falas da conversação. Ele o desdobra. O conceito surge como operador necessário para ler o que a escuta da conversação já havia colocado em jogo.

Desse modo, para trabalharmos em torno de uma zona de convergência entre psicanálise, racismo e sofrimento sociopolítico é necessário retrazar o percurso da questão em jogo na presente pesquisa para o campo do discurso. Afinal, apesar da importância da formulação, não basta afirmar que o racismo é estrutural; é preciso circunscrever como ele opera simbolicamente, como distribui lugares de fala e, sobretudo, como institui modos de silenciamento que precedem o sujeito e o inscrevem no laço social como resto, excesso ou ameaça. É à luz disso que o conceito de desamparo discursivo, em Rosa (2016; 2023), torna-se fundamental, pois, como dito anteriormente, trata-se da condição na qual o sujeito não encontra, no Outro social, um lugar de endereçamento possível para sua palavra.

O desamparo discursivo, portanto, não se localiza apenas no impasse da ausência de escuta, é o efeito de uma organização discursiva que captura certos corpos antes mesmo que

eles possam encontrar uma posição de fala. A perda do endereçamento ao Outro e do lugar de fala atualiza o desamparo e aciona a dimensão traumática. Nas palavras de Rosa (2022, p. 6), “à medida que seu endereçamento ao Outro fica impossibilitado, o sujeito é lançado ao não senso e tem dificuldade de reconhecer sua verdade, seu sofrimento e seu lugar político no laço social”.

Dito isso, essa leitura encontra ressonância no que Lacan (1969-1970/1992) sustenta acerca do laço social, ao considerar que a entrada no discurso é o que podemos chamar de laço social, de modo que o laço social se constitui sempre por uma estrutura discursiva. É por intermédio, afinal, da partilha simbólica que os falantes se culturalizam. Articulado a isso, em *Subversão do sujeito*, Lacan (1960/1998, p. 833) ao afirmar que “o significante representa o sujeito para outro significante”, circunscreve o sujeito como efeito da linguagem. Assim, não se trata de postular um sujeito prévio, mas de reconhecer que ele só advém no campo do discurso.

É nas tramas significantes que estruturam o discurso que se produzem posições, atos e modos de conduta, de tal maneira que o que é singular nunca se dissocia completamente do que é coletivo. O discurso, assim, excede as enunciações particulares e se sustenta nas relações que organizam os modos de laço. A constituição do sujeito só se dá na alteridade; é no campo do Outro – aquele que porta e articula o desejo – que cada um encontra as coordenadas simbólicas para se situar (Lacan, 1968/2008). Assim, a noção de sujeito implica simultaneamente uma dimensão singular e uma dimensão coletiva, na medida em que sua constituição se dá sempre no interior de um laço que é estruturalmente social, tal como Lacan nos demonstra ao formalizar os discursos como modos de produção do laço social (Lacan, 1969 – 1970/1992).

Nesse sentido, em que o sujeito é produzido onde um significante o representa para outro significante, processos históricos como a escravidão, o colonialismo e as tecnologias modernas de segregação atravessam o corpo negro antes mesmo da constituição do eu. Não se trata, para a psicanálise, de pensar o racismo como fenômeno externo ou posterior ao sujeito, mas como aquilo que incide no nível do significante, organizando identificações imaginárias e simbólicas que produzem processos de subjetivação.

No capítulo V, de *Peles negras e máscaras brancas*, Fanon (1952/2008), demonstra que a experiência do negro no mundo branco não é apenas um fato social, pois, como uma experiência simultaneamente social e psíquica, trata-se de uma reorganização forçada do esquema corporal que se converte em “esquema histórico-racial”. Quando o olhar branco incide

sobre o sujeito negro, o corpo, “atacado em vários pontos” (Fanon, 1952/2008), desmorona como referência própria e cede lugar a uma captura que o fixa numa posição de objeto.

Fanon (1952/2008) descreve de modo contundente que, sob o impacto desse olhar, o sujeito “existia em triplo”: responsável por seu corpo, por sua raça e por seus ancestrais – efeito de uma convocação identitária que o expropria de sua própria possibilidade de presença. O que se produz ali é uma destituição subjetiva: um “desalojamento”, uma “extirpação”, como ele escreve, que coagula uma marca racial sobre o corpo e impede que o sujeito simplesmente se sustente como “um homem entre outros homens”. A ferida não é apenas imaginária ou social; é simbólica, anterior ao sujeito e operada por discursos, fazendo com que ele seja falado por discursos que o desumanizam antes mesmo de poder enunciar-se.

Desse modo, a descrição fanoniana da ruptura do esquema corporal ilustra o que citamos anteriormente, que, para a psicanálise lacaniana, constitui o ponto inaugural da subjetivação: a incidência de um significante que antecede o eu. Quando Fanon (1952/2008) relata que o esquema corporal “desmorona”, cedendo lugar a um “esquema epidérmico-racial”, ele mostra como o corpo negro é capturado por nomeações que vêm do Outro antes que qualquer inscrição própria possa ocorrer. O olhar branco, além de oprimir, instala um significante que organiza imaginariamente e simbolicamente o sujeito, produzindo uma posição de objeto. É nesse nó que se pode pensar uma das possibilidades de articulação entre psicanálise e racismo: a segregação não atua como fenômeno externo, mas como operação significante que atravessa o corpo antes do eu, produzindo modos específicos de subjetivação e formas de desamparo discursivo.

Em diálogo com Neusa Santos Souza e Isildinha Nogueira, essa leitura ganha outros contornos possíveis. Em *Tornar-se negro*, Souza (1983) demonstra como o sujeito negro é capturado desde cedo por nomeações estigmatizantes que o posicionam como inferior, perigoso ou insuficiente; nomeações que, além de sociais, estruturam o modo como o sujeito se percebe e se dirige ao Outro. Da mesma forma, Nogueira (1998) evidencia que o corpo negro, no imaginário racial brasileiro, é erotizado e deslegitimado, operando como marca simbólica que restringe o acesso ao lugar de sujeito desejante.

Nesse mesmo horizonte, a literatura de Conceição Evaristo (2016) oferece uma cena privilegiada na qual podemos apreender a dimensão subjetiva dessa ferida. Em *Insubmissas lágrimas de mulheres*, Conceição Evaristo (2016) mostra como a escravização deixa marcas que se renovam na língua. A personagem Troçoléia Malvina Silveira é obrigada a portar um nome que a expõe ao ridículo e a um lugar de não-pertencimento. O nome, tanto o nome próprio quanto o sobrenome herdado, funciona como resto de uma lógica senhorial, como

uma marca que fixa, captura e define antes que a própria personagem possa dizer-se. A violência aparece, portanto, na própria nomeação. É a língua que sustenta a injunção do “senhor”.

Quando, mais tarde, ela decide renomear-se como Natalina Soledad, como um ato de insubmissão ao significante que a representava no lugar da subalternidade, a personagem desloca a posição à qual havia sido amarrada; ela não elimina o passado nem apaga o que sofreu, mas opera uma mínima torção no modo como é inscrita no discurso que a circunscreve. A personagem intervém também no discurso; ela recoloca o traço no lugar do insulto, como uma fissura no discurso hegemônico que a capturava.

Podemos observar, a partir dessa ilustração literária, como o racismo não age somente sobre o corpo físico, mas incide naquilo que antecede o sujeito: os nomes, os adjetivos, as marcas simbólicas que organizam o lugar possível de fala. A nominalização degradante, Troçoléia, e o sobrenome imposto são efeitos de uma discursividade que produz inferiorização antes mesmo que o sujeito possa se reconhecer enquanto tal. Nessa produção de Evaristo, podemos compreender como a violência simbólica estrutura as relações sociais e repercute no modo como essas mulheres podem se perceber e se enunciar.

A escrita de Conceição Evaristo trabalha o que Fanon (1952/2008) já havia formulado como condição estrutural da subjetividade negra: o passado colonial não é um tempo morto, mas um regime de significantes que continua atuando no presente, incidindo sobre o corpo antes mesmo da palavra. Em outra obra de Conceição Evaristo, *Macabéa, flor de mulungu*, a autora descreve uma personagem atravessada por “procelas, invasões, travessias, exílios, batismos forçados, aldeias queimadas, tutela da igreja” (Evaristo, 2023, p. 17), indicando que as violências históricas não se organizam como lembrança, mas como marcas inscritas: “Macabéa confundia também em si povos espalhados pelo mundo” (p. 17). Trata-se de uma temporalidade de sobreposição, na qual diferentes camadas de violência colonial, escravocrata e patriarcal persistem como um excesso que estrutura a posição subjetiva, análogo ao que Fanon descreve quando o esquema corporal desmorona e cede lugar a um “esquema epidérmico-racial” imposto pelo olhar branco.

O que se transmite, então, não é apenas uma memória oriunda do contexto social, mas um conjunto de significantes estigmatizantes que degradam a posição do sujeito no discurso e organizam suas possibilidades de identificação. Mas isso, evidentemente, não significa que o sujeito esteja condenado a permanecer capturado. As personagens de Evaristo mostram que, mesmo quando o discurso hegemônico tenta fixá-las em um lugar de subalternidade, há movimentos de torção, de resistência – como renomear-se, recontar a própria história, reescrever a marca – que introduzem uma fenda no significante que as capturavam.

Fanon já sugeria que, mesmo sob o peso da objetificação racial, havia no sujeito um resto não capturado que pode deslocar o olhar que o petrifica; Evaristo, por sua vez parece, materializar literariamente essa pulsação entre captura e invenção.

Assim como Fanon (1952/2008) descreve o corpo negro sob o olhar branco como corpo “desalojado” e forçado a portar uma história que ele não escolheu, Evaristo mostra personagens cuja subjetivação é atravessada por marcas coloniais que se atualizam na nomeação, no corpo e na vida cotidiana. A partir dessas personagens citadas, entre outras, podemos compreender como um corpo que carrega o excesso dessa herança traumática, revelando que o que parece “desamparo” é, na verdade, uma saturação de violência histórica que organiza, desde o nível do significante, as condições de subjetivação.

Desse modo, a partir das interlocuções trabalhadas, sobretudo, à luz da psicanálise, podemos compreender como o racismo não opera apenas como ideologia ou hierarquia social, mas como mecanismo discursivo que produz efeitos subjetivos. Como analisa Rosa (2016, 2023), o sofrimento sociopolítico implica uma forma de violência que atinge o sujeito em seu laço com o Outro, produzindo uma desautorização da palavra e captura em posições que restringem a possibilidade de inscrição subjetiva. Com Fanon (1952/2008), compreendemos que essa captura não é apenas social, ela é simultaneamente psíquica, incidindo no nível do significante, no corpo e na imagem, antes mesmo que o sujeito possa dizer-se.

Nesse horizonte, a rua, como já discutido nos capítulos anteriores, não pode ser tratada apenas como espaço geográfico da exclusão. Ela constitui uma superfície discursiva onde se inscrevem, de modo condensado, os efeitos históricos do racismo, da colonialidade e da gestão social da pobreza. Trata-se de um lugar em que se acumulam significantes produzidos ao longo de séculos – “vagabundo”, “perigoso”, “cracudo”, “favelado”, “noia” –, que operam como verdadeiros operadores de gozo do discurso social e incidem sobre o corpo antes mesmo que o sujeito possa tomar a palavra.

Essa perspectiva encontra sustentação na leitura de Rosa (2023), que demonstra que o sofrimento sociopolítico, particularmente o desamparo discursivo, não se reduz a uma reação às condições materiais adversas, mas configura um efeito do discurso social que se atualiza no corpo e na palavra. A partir de suas formulações sobre o desamparo discursivo, é possível compreender como o racismo, articulado às estruturas históricas de poder, produz desautorização simbólica e atinge o sujeito em sua possibilidade de falar e ser reconhecido. A rua, nesse sentido, não apenas expõe à violência, mas reencena a perda do endereçamento, a falha na função do Outro que deveria garantir ao sujeito um lugar onde sua fala possa circular.

A rua, os becos, os quartos de empregada, as casas esvaziadas de direitos são espaços onde o sujeito é nomeado antes de se nomear. Assim, quando se afirma que a rua condensa formas históricas de exclusão, trata-se de reconhecer que ela opera como lugar discursivo onde a falha do Outro se evidencia. Se, como propõe Rosa (2023), o desamparo discursivo emerge quando o sujeito encontra um Outro que não responde, que não simboliza e não oferece lugar, a rua torna-se o cenário paradigmático dessa experiência. Nela, o sujeito negro em situação de rua oscila entre a invisibilidade – que o apaga – e a hipervisibilidade – que o expõe como objeto do olhar punitivo ou assistencialista.

Essa oscilação não é uma oscilação alhures, mas uma oscilação estrutural no laço social, consequência vetorizada pelo racismo como prática discursiva. O sofrimento sociopolítico que daí decorre não se reduz a traumas individuais, no entanto, expressa a impossibilidade de inscrição subjetiva em um campo simbólico que historicamente recusou ao sujeito negro o estatuto de semelhante.

É nesse ponto que o conceito de desamparo discursivo se articula à sua potência crítica; ele nomeia a condição em que o sujeito é simultaneamente expulso da circulação dos significantes e saturado por significações que o capturam – uma dupla operação que evidencia a dimensão política da clínica e a dimensão clínica da política.

A reflexão freudiana em *O mal-estar na civilização* (1930/2010) ajuda a avançar ainda mais nesse ponto. Para Freud, o laço social não se sustenta sem renúncias pulsionais impostas pelo Outro da cultura; renúncias que incidem diretamente no corpo e produzem modalidades de sofrimento que ultrapassam o plano individual. Ao discutir a agressividade e o ódio como componentes estruturais do laço, Freud mostra que a cultura tende a canalizar essa agressividade para determinados grupos, operando mecanismos de exclusão, segregação e culpabilização como forma de manutenção do próprio laço. A hostilidade ao diferente, diz Freud, é um dos pilares sobre os quais a civilização tenta garantir uma suposta coesão interna. Essa leitura permite compreender que o racismo pode ser pensado como modo específico de gestão dessa agressividade, direcionando-a historicamente ao corpo negro.

Nesse sentido, Freud oferece um fundamento metapsicológico que dialoga com a formulação contemporânea de Rosa (2016, 2023). O sofrimento sociopolítico experimentado por pessoas negras em situação de rua não se explica apenas por carências materiais, como citado, mas pela posição que o discurso social lhes reserva na economia libidinal coletiva. A rua, como analisamos, torna-se cena privilegiada dessa economia, de condensação de hostilidade, projeções e rejeições, onde a perda de endereçamento simbólico coincide com a intensificação dessa violência social.

4.3 O Outro urbano e a gramática da expulsão

Chegados até aqui, talvez o leitor mais atento perceba como os efeitos de identificação analisados até aqui não se produzem no vazio. Eles se articulam a uma cena urbana específica, marcada por uma história de racialização, segregação e gestão diferencial dos corpos. As conversações evidenciam que, antes mesmo que o sujeito possa sustentar uma narrativa sobre si, a cidade já falou por ele, distribuindo lugares, interditos e expectativas. Isso é importante para nos determos, pois o conceito de desamparo discursivo, tal como o trabalhamos, começa a enveredar-se com contornos mais consistentes e articulados para além de sua formulação inicial neste trabalho. Assim, se no subcapítulo anterior insistimos na costura entre discurso, política e subjetividade, é agora que se torna inevitável atravessar outra camada, a da experiência urbana desses sujeitos. Em outros termos, como essa forma de desamparo discursivo se inscreve na cena urbana que esses sujeitos sobrevivem?

Compreendemos como a rua brasileira é atravessada pela herança escravocrata, pela racialização dos corpos, pela administração permanente da miséria. Este subcapítulo emerge, portanto, como necessidade metodológica e ética, à medida que só é possível sustentar a análise posterior das conversações se colocarmos a cidade como operador discursivo, como instância que produz lugares, silenciamentos e restos. Como vimos nas conversações transcritas, é que a experiência urbana – suas bordas, seus interditos, seus dispositivos de exclusão – antecede e organiza o modo como cada participante narra a si mesmo.

Em vários momentos, antes mesmo que os sujeitos possam formular algo sobre “si”, eles falam da pista, da rua, dos restaurantes que negam abrigo, dos portões que não se abrem, da polícia, da falta de endereço, da via pública como território de sobrevivência. O que salta das conversações é que os participantes não falam “da rua”: eles falam desde a rua. É como se a cidade – com seus contornos coloniais, suas práticas de vigilância, seus dispositivos de expulsão – aparecesse como uma superfície significativa que antecede a própria enunciação. Antes de dizer “eu”, eles já carregam um “tu és” imposto pela trama urbana. O sujeito em situação de rua, portanto, não começa do zero: começa desde um lugar já dito. É falado antes de falar.

Como vimos, o sujeito só se apresenta no laço ao preço de ser representado por um significativo, e esse significativo é sempre o significativo do Outro. Nesse sentido, uma fala que surgiu na conversação, “*eu não deixo claro de primeira que sou morador de rua*”, não se reduz a uma estratégia de prudência ou conveniência. Parece que se trata de um esforço para manejar o momento da nomeação, adiando o instante em que o Outro fixa o sujeito a um significativo já

carregado de sentido. Ao sustentar essa suspensão, o sujeito tenta escapar, ainda que por um instante, da captura pelo significante temido, o “morador de rua”, que o reduziria a uma identidade pronta e excludente. Podemos observar isso menos como uma escolha consciente do que uma tentativa de se defender do efeito mortificante da nomeação, antes mesmo que ela se imponha.

Nesse sentido, parece que o Outro urbano, racializado, disciplinar, funciona como uma máquina metonímica de redução: opera tentando substituir o sujeito por traços, sinais, restos, como, por exemplo, morador de rua, pedinte, incômodo, cracudo. É nesse jogo metonímico que o sujeito pode ser desalojado de sua história, perde nome; torna-se apenas o que o significante deixa aparecer.

Fanon (1952/2008) escreve: “Sou sobredeterminado do exterior. Não sou escravo da ideia que fazem de mim, mas da minha aparição” (Fanon, 1952/2008, p. 108). Extraímos esse trecho contundente de Fanon para explicitar que não se trata das penas do olhar do Outro, mas do fato de que esse olhar organiza a aparição mesma do corpo negro no mundo; ele não responde apenas ao que é visto, mas ao modo como é feito aparecer. A ruptura do esquema corporal descrita por Fanon, que cede lugar ao “esquema epidérmico-racial” (Fanon, 1952/2008, p. 104), indica que o sujeito negro é antecedido por um conjunto de significantes racializados que significam o corpo antes mesmo que ele possa significar-se.

Desse modo, não se trata de afirmar que para essas pessoas o Outro antecede – afinal, isso é estrutural dos falantes –, porém, de reconhecer que a antecendência é saturada por significantes rigidificadores, mortíferos, coloniais, que reduzem o sujeito a resto e estreitam violentamente suas possibilidades de inscrição no laço social. Quando, nas conversações, o sujeito relata ser julgado “ao chegar”, antes do conteúdo de sua fala, trata-se de uma incidência da língua e do olhar como dispositivos históricos de classificação. Podemos depreender, nesse sentido, que no contexto das pessoas em situação de rua, há primeiro um vetor racial: o corpo capturado por séculos de colonialidade que o antecede; e um segundo vetor: o corpo despossuído, esvaziado de direitos, expelido das coordenadas simbólicas básicas e devolvido ao real como dejetivo. O que se produz, então, não é apenas uma antecipação significativa, e sim, uma sobredeterminação mortificante; para retomar Fanon (1952/2008) uma captura reforçada, saturada de gozo colonial e urbano, que estreita violentamente as possibilidades de inscrição subjetiva no laço.

“*A gente chega e a pessoa já julga*”, “*não deixam dormir nem na área*”. São frases como essas, trabalhadas no capítulo anterior, que não descrevem apenas eventos ordinários; ora, pois, descrevem uma estrutura de posições no espaço urbano. O sujeito já entra na cena

como alguém cuja presença foi previamente significada: o corpo que incomoda, que deve ser retirado, deslocado, repellido. Parece haver uma sintaxe do espaço que antecede a sintaxe da fala. É a operação de visibilidade/invisibilidade que a cidade agencia. É o olhar que decide quem é sujeito e quem é resto. Por isso, quando falamos, já falamos atravessados por esse olhar.

É possível, portanto, perguntar se aquilo que Fanon chamou de “zona de não-ser” (Fanon, 1952/2008, p. 8) não se redobra, intensifica e se atualiza na experiência das pessoas negras em situação de rua. Poderíamos tomar isso como uma dupla zona de não ser? Uma zona de não-ser racial articulada a uma zona de não-ser urbana. Um espaço onde o sujeito não apenas é apagado, mas é feito aparecer como ausência, como se a cidade falasse antes dele, como se o discurso urbano continuasse, pela via da miséria, aquilo que o discurso colonial inaugurou pela via da raça no Brasil. Nessa dobra entre raça e rua, o sujeito não está apenas lançado ao Outro; está lançado a um Outro que lhe devolve sempre a mesma aparição: ameaça, sobra, perigo, cifra do mal-estar.

González (1984) não fala da cidade exatamente nesses termos; no entanto, nos oferece alguns elementos conceituais para compreendê-la como espaço estruturado pela colonialidade. Quando ela afirma que o Brasil opera segundo uma “neurose cultural”, sustentada pela denegação do racismo e pela erotização/degradação do corpo negro, temos um efeito de um recalque histórico que retorna nos modos de olhar, no vocabulário, nas expectativas sociais. Opera como uma matriz, essa neurose, e atua na linguagem e, portanto, na cidade. Ou seja: a colonialidade se territorializa na própria superfície da vida urbana, sobretudo, nas ruas. As ruas brasileiras, regidas por essa neurose cultural, distribuem lugares, delimitam quem circula e quem deve ser contido; quem habita e quem deve “ser removido”; quem pertence ao campo dos direitos e quem é lançado ao campo dos resíduos.

É nesse sentido que a cidade pode ser tomada como lugar de uma maquinaria discursiva que seleciona quem pode aparecer, quem deve ser ocultado e quem só pode existir sob o signo da ameaça. A rua, nesse sentido, funciona como superfície de inscrição. Lima (2025) lê isso como uma operação de “recalque social” que retorna sempre, mesmo quando se tenta apagá-lo. Se a rua “não é lugar de ninguém”, e, por isso mesmo, torna-se lugar de alguns, daqueles cuja exclusão precisa ser visível o suficiente para que a ordem urbana se mantenha. E essa operação não é neutra: ela tem cor, tem endereço e história. A permanência majoritária de corpos negros na rua não é coincidência, mas continuidade histórica de um regime de servidão que reinventou suas fronteiras. Tal continuidade histórica sustenta esse tipo de especialização das violências nas ruas, isto é, a distribuição desigual e reiterada dos dispositivos de punição, vigilância e silenciamento que recaem, de modo sistemático, sobre corpos negros.

Desse modo, a rua torna-se o efeito condensado de séculos de exclusão, porque quem ali está não ocupa simplesmente uma calçada ou uma praça; ocupa o lugar do outro que nunca foi plenamente admitido no projeto de nação. Habitar esse espaço é, portanto, habitar um enunciado: o enunciado de que sua vida pode ser vista, mas não reconhecida; ouvida, mas não escutada. Essa operação nas ruas não oferece apenas o risco da morte física, mas um tipo de morte simbólica, como uma necropolítica da subjetividade; a impossibilidade de sustentar um lugar de fala que não seja imediatamente capturado pelo estigma.

4.4 A rua como cifra e o Outro neoliberal

Em meio às falas da conversação, outra fala de Josué Alves França nos chamou a atenção para pensarmos sobre um regime de gozo que se alimenta da própria manutenção da exclusão: *“Nós somos usados como escadas. Sabe por que nós somos usados como escadas? Posso especificar? Vocês me permitem especificar? Eu vou falar pra vocês. O morador de rua gera muito emprego”*.

Josué não se limitou a falar sobre uma condição (*“somos usados”*); pediu autorização para explicitar o funcionamento dessa posição. Chamou-nos a atenção que, ao fazê-lo, ele deslocou o discurso do registro da queixa para o da leitura estrutural do laço social. A rua aparece como território funcional, no qual certos corpos são mantidos para cumprir uma finalidade.

A imagem da escada é cifrante porque condensa uma assimetria fundamental: a escada existe para que outros passem, subam e avancem. Ser “escada” é ocupar uma posição de meio, de suporte silencioso, de superfície de passagem. Ao dizer que o morador de rua “gera muito emprego”, Josué parece tomar nota de que essa posição não é aleatória; a precariedade de alguns é integrada à ordem social como recurso para que outros possam subir.

Nesse sentido, quando Josué afirmou que o morador de rua “gera emprego”, ele parece se referir a um circuito de gestão que se organiza em torno da existência contínua de corpos precarizados. Inclusive, da mão de obra barata, em condições de precariedade e sem acesso a direitos trabalhistas. Essa leitura encontra ressonância na lógica neoliberal como forma de vida e dispositivo de gestão do sofrimento (Safatle; Silva Júnior; Dunker, 2020). Na égide de governança neoliberal, o sofrimento não é tratado como efeito de contradições sociais, mas como objeto técnico, passível de administração, redistribuição e normalização institucional.

Trata-se de uma racionalidade que governa ao produzir e gerir o sofrimento e não ao suprimi-lo (Safatle; Silva Júnior; Dunker, 2020).

A fala “*nós somos usados como escadas*” cifra, portanto, um modo específico de funcionamento do Outro contemporâneo: um Outro que se apresenta como gestor da vida, mas que opera produzindo sujeitos necessários à manutenção de sua própria lógica. Assim, o “*morador de rua*” não é simplesmente excluído, afinal, se trata de um inclusão embaraçosa, ele é incluído como meio, como suporte dessa engrenagem.

Outros achados na conversação permitem avançar ainda mais sobre esse ponto. Como vimos, em uma das falas que se referiam a ser impedido de dormir “*nem na área*”; a ser expulso de portas de estabelecimentos públicos e privados; a ser tratado como incômodo permanente, aponta-se para uma gestão diferencial do espaço urbano, na qual certos corpos são mantidos à vista e, simultaneamente, fora do campo do semelhante. É essa gestão que permite ler a rua como cifra de um regime de exposição, aproximando o problema da formulação de Mbembe (2018) sobre necropolítica. Afirmar que a rua funciona como cifra significa reconhecer que ela opera como um significante condensador. Nesse sentido, ela cifra porque condensa em uma mesma superfície – geográfica, política e subjetiva – os restos de uma história de apagamentos, racializações e violências que estruturam o Brasil.

Do ponto de vista sociopolítico, a rua cifra um mecanismo de gestão de populações: ela torna visível, e simultaneamente descartável, aquilo que o Estado não sabe ou não quer inscrever em políticas de cidadania. Mbembe (2018) demonstra como a soberania moderna, sobretudo em sociedades atravessadas pela herança colonial, opera através da criação de “zonas de morte” e “mundos de morte à beira da exaustão”, nos quais determinados grupos são submetidos a uma precariedade contínua, sem garantias mínimas de proteção.

Está em jogo, portanto, uma lógica política que decide quem pode ser exposto à dor, à fome, ao adoecimento e à morte, definindo populações que vivem sob a gestão diferencial da violência. A rua, nesse sentido, cifra esse arranjo: ela se torna o espaço onde se materializa, o processo pelo qual certos corpos – historicamente racializados – são produzidos como vidas “à deriva”, situadas em um limiar entre viver e morrer. É por essa via que compreendemos a rua como uma possibilidade de inscrição espacial da necropolítica, condensando a continuidade das lógicas coloniais que organizam quem pode ocupar plenamente a cidade e quem é lançado à sua borda letal.

Tomando a obra de Conceição Evaristo como interlocutora literária privilegiada em nossa pesquisa, é possível explicitar ainda mais sobre o que estamos às voltas quando dizemos que a situação de rua se constitui como cena possível de inscrição do desamparo discursivo.

Em *Olhos d'água* (2016), os contos “Di Lixão” e “Duzu-Querença” condensam, em registros distintos, aquilo que encontramos nas conversações: corpos que a cidade expulsa e, ao mesmo tempo, retém como índice de sua própria barbárie, necessários a uma racionalidade neoliberal que transforma o sofrimento social em problema de adaptação, sem tocar nas condições que o produzem. Em ambos os casos, trata-se de pessoas em situação de rua, sujeitos cuja existência é atravessada por deslocamentos familiares, afetivos e territoriais. A rua parece se localizar como um tipo de endereço paradoxal: um lugar que não os abriga protetivamente e, no entanto, é o único lugar em que podem, de alguma forma, existir.

Não por acaso, escutamos com frequência, nos atendimentos às pessoas em situação de rua, enunciados como: “*a rua é como uma mãe, acolhe todo mundo, mas...*”. Esse “*mas*” abre uma gama de torções discursivas sempre ambivalentes, como, por exemplo: “*mas também cobra caro*”, “*mas não protege ninguém*”, “*mas não segura a noite*”, “*mas vira as costas quando a gente mais precisa*”, “*mas ensina na pancada*”, etc. São frases que descrevem mais do que a relação com o território; descrevem também a posição subjetiva produzida por ele. A rua acolhe porque não coloca nem implica limites. Será que acolhe como resto e expõe como risco? É como uma mãe e não-mãe, abrigo e desabrigo ao mesmo tempo? São questões que surgem para pensar.

Não tomamos a referência à “mãe” em sua dimensão imaginária de acolhimento. Se há aqui algo do materno, ele se aproxima muito mais da Coisa freudiana (*das Ding*) – aquilo que é ao mesmo tempo o mais íntimo e o mais estrangeiro, o mais próximo e o mais traumático – do que de qualquer função de cuidado. A rua “acolhe” apenas porque não estabelece bordas capazes de barrar, não produz limites que contenham, não opera nenhuma mediação simbólica que proteja. Assim, sua forma de acolhimento é estruturalmente ambígua.

Nesse sentido, a rua não funciona como abrigo, mas como campo de indistinção, uma superfície em que o sujeito é remetido ao real sem as proteções mínimas que o laço social oferece. Não estando abrigado, mas tampouco podendo estar em outro lugar, o sujeito, em muitas ocasiões, experimenta a rua como o único ponto de inscrição possível naquele momento do percurso de sua vida, ainda que essa inscrição seja precária, efêmera e marcada pela violência. Contudo, como mostram as conversações, permanecer na rua não é escolha; é retorno a uma condição de desamparo radicalizado, no qual a existência se dá à vista de todos e, paradoxalmente, sob o signo da mais radical invisibilidade.

Se retomamos aqui a expressão “*a rua é como uma mãe*”, é para notar que, para esses sujeitos, o materno aparece sem lei, sem borda e sem amparo – uma maternidade invertida, que acolhe apenas porque nada contém, e que deixa viver apenas porque também deixa morrer,

no sentido descrito pela necropolítica (Mbembe, 2018). De certo modo, estar na rua é ser devolvido à experiência radical de desamparo, porém sem a contrapartida simbólica que inaugura a possibilidade de endereçamento.

Em “Di Lixão”, conto de Evaristo, encontramos uma cena que nos remete a pensar sobre a condição do desamparo. Quando o menino, Di Lixão, encolhido em posição fetal, reinscreve na própria carne a cifra daquilo que lhe foi retirado: o amparo, o nome e a história. Nesse conto, acompanhamos um menino com vínculos rompidos, “cronificado” na rua como quem não teve oportunidades de outras formas de pertencimento. A dor que o atravessa – o dente infeccionado, o chute nos “ovos-vida”, a contração do corpo em posição fetal – parece ser uma dor que vai dando contorno a uma vida atravessada por uma fragilização das estruturas discursivas que suportam o vínculo social. Quando Di Lixão se encolhe “até ganhar a posição de feto” e, só então, se lembra da mãe, Conceição Evaristo parece construir uma cena em que o corpo busca, no limite, um tipo de forma mínima de sustentação.

Essa imagem convoca a *Hilflosigkeit* freudiana – o desamparo estrutural ligado à angústia e à dependência radical do Outro – não como retorno cronológico à origem, mas como ressonância. Assim, não se trata de “reduzir” a cena a um desamparo inaugural em sentido estrito. Essa posição fetal parece fazer eco ao desamparo; no entanto, o desamparo se reatualiza como um desamparo produzido discursivamente. A falta de amparo não é apenas condição da existência; é abandono social reiterado, ausência de cuidados, falência de endereçamento, queda do sujeito para fora de um circuito mínimo de reconhecimento. Então, ao se encolher na posição fetal, ele inscreve na própria carne a cifra daquilo que lhe foi retirado: o amparo, o nome, a história. A rua, assim, ocupa, às vezes, o lugar de cenário e de agente: é o lugar onde ele vive, apanha, adoce e morre; mas é também o discurso que já o nomeou “Di Lixão”, antes de qualquer possibilidade de dizer “eu”.

Pois bem, sabemos que essa nomeação não é neutra. É como se o apelido colasse no corpo do personagem como uma espécie de sentença: ele passa a existir sob a forma do lixo que chuta e do lixo que “é” situado. Não é casual que, ao final, o reconhecimento do cadáver se dê justamente pela força desse significante – “Sim! Aquele era o Di Lixão”. – como se a cidade só pudesse reconhecê-lo quando já convertido em coisa, em corpo a ser recolhido. Evaristo tangencia o que trabalhamos em Rosa (2016; 2023), sobre a passagem do sujeito à condição de resto no discurso social. A morte do menino não é um acidente trágico isolado; ela funciona como o ponto extremo de uma série de operações discursivas que o desautorizam, silenciam e, por fim, autorizam sua eliminação.

Em “Duzu-Querença”, essa mesma lógica de necropoder da cidade aparece sob outro ângulo. Logo no início, vemos Duzu comendo os restos de comida de uma lata, quando um homem passa e lhe dirige um “olhar de asco”. Ela devolve com um olhar de zombaria. O olhar de asco dirigido à mulher em situação de rua cifra essa matriz histórico-racial que produz tais corpos como alvo de desprezo. Essa cena ilustra aquilo que as conversações destacam repetidas vezes: a experiência de ser vista como incômodo, ameaça ou impureza, ao mesmo tempo em que se tenta, por vezes, responder com humor, ironia ou delírio, como forma de sobrevivência psíquica.

Ao reconstruir a trajetória de Duzu – da menina entregue a uma casa de prostituição com a promessa de trabalho e estudo, à mulher que atravessa zonas, morros e ruas até tornar-se moradora de rua –, Evaristo vai nos mostrando como a cidade, esse Outro neoliberal e sua demanda para que alguns sejam restos, forja possíveis destinos de subalternidade. Duzu é explorada sexualmente, espancada, atravessada por lutos e perdas; seus filhos se espalham “pelos morros, pelas zonas e pela cidade”, compondo um mapa familiar marcado pela precariedade dos laços e pela exposição constante à violência. Quando envelhece, a rua torna-se, ao mesmo tempo, cena de sua miséria e cenário de invenção: os delírios em que ganha asas no varal, a fantasia de baiana enfeitada com estrelas de papel para o carnaval, o desejo de que a neta Querença encontre “novos caminhos”.

Nesses delírios, sem recorrer a uma leitura psicologizante, podemos situar algo que interessa diretamente à nossa pesquisa. Mesmo em condições extremas de desamparo social e discursivo, há restos de desejo que insistem. Duzu “voa” para longe do real que a esmaga, mas, ao mesmo tempo, transmite à neta uma memória e uma aposta. Querença estuda, participa da associação de moradores, do grêmio, tenta reinventar o lugar de sua família na cidade. A cena final, em que Querença olha o corpo da avó na escadaria da igreja, chora e, em seguida, contempla a rua, com o sol a pino e os “cacos de vidro – lixo talvez – brilhando no chão”, é oportuna para pensar como o lixo e a estrela se confundem, em que a mesma superfície pode ser resto e brilho, exclusão e possibilidade de reinvenção.

Ao aproximar essas duas narrativas do material clínico desta dissertação, torna-se possível ler as conversações como variações contemporâneas desses trajetos literários. Os participantes falam da rua como lugar de dor, fome, expulsão, do “olhar de nojo”, mas também como espaço onde se inventam estratégias mínimas de laço, de humor, de solidariedade entre pares. As figuras de Di Lixão e Duzu-Querença funcionam, assim, quase como paradigmas. De um lado, o corpo que morre anônimo, recolhido pelo “rabecão” como mais um; de outro, o corpo que delira asas e transmite à geração seguinte a tarefa de “encontrar novos caminhos”.

Entre um e outro, encontramos a mesma lógica que organiza o sofrimento sociopolítico nas ruas: sujeitos nomeados antes de se nomearem, submetidos a um olhar que os reduz à resto, mas que, ainda assim, deixam escapar, nas brechas da palavra, lampejos de desejo que escapam à captura total.

Ao escrever literariamente aquilo que as conversações ressoaram – a rua como lar e condenação, como cena de morte e, ao mesmo tempo, de invenções possíveis –, a autora nos permite sustentar que o desamparo discursivo, tal como trabalhado com Rosa (2016; 2023), ganha, na experiência urbana de pessoas negras em situação de rua, um acento mais agudo: a cidade não apenas falha em oferecer um lugar de fala, ela produz sistematicamente posições de não-lugar. No entanto, como Duzu, Querença e os participantes da conversação nos mostram, mesmo nesse “não-lugar”, algo do sujeito insiste em falar. Seja fazendo objeções, sendo aventureiro ou sustentando o cinturão. É nesse outro resto, de pulsão de vida, que a psicanálise, e esta pesquisa em particular, se autorizou a escutar, a trabalhar – e a apostar!

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar às considerações finais desta pesquisa não significa encerrar um percurso, mas sustentar a responsabilidade ética pelas perguntas que ela abriu. Ao longo do trabalho, buscou-se trabalhar sobre como o desamparo discursivo vivido por pessoas negras em situação de rua está muito além do efeito colateral da pobreza, da precarização ou da ausência de políticas públicas. A partir dos achados que as conversações nos convocaram a trabalhar, trata-se de um modo específico de produção do sofrimento, inscrito em uma lógica discursiva que antecede os sujeitos, organiza seus lugares na *pólis* e governa suas possibilidades de fala.

Em retrospectiva, esta dissertação se configura como a sedimentação de questões que não nasceram apenas no interior da pesquisa acadêmica, mas foram sendo forjadas ao longo de uma trajetória atravessada pela clínica psicanalítica, pela experiência institucional e pelo trabalho cotidiano no SUAS. As reflexões aqui desenvolvidas são ecos de certos impasses clínicos, éticos e políticos que se repetiam no encontro com sujeitos negros cujas vidas se organizam nas bordas do laço social. Foi nesse ponto – e não sem angústia – que se impôs a necessidade de pensar as interconexões ético-políticas que a psicanálise pode sustentar no campo das políticas públicas, sem diluir sua especificidade nem ceder à captura institucional.

A pergunta que norteou esta pesquisa – acerca dos efeitos do racismo estrutural na constituição subjetiva de pessoas negras em situação de rua, a partir do conceito de desamparo discursivo – não buscava uma resposta conclusiva ou universalizável. Por isso, ela operou, desde o início, como uma bússola ética: como escutar quando o Outro social se apresenta saturado, obscuro e totalizante?; Como sustentar a palavra quando o sujeito é sistematicamente devolvido à posição de resto?. Ao longo do percurso, viu-se como o desamparo vivido por esses sujeitos não se reduz à ausência de políticas públicas ou à precariedade material, mas se produz, sobretudo, na ordem do discurso, no modo como Outro neoliberal se apresenta como campo da linguagem disponível ao sujeito, capturando-o e silenciando-o.

Os objetivos iniciais da dissertação foram alcançados muito mais por se enveredar em um campo de leitura capaz de sustentar contradições e paradoxos do que por uma via de demonstração linear. Ao longo dos capítulos, a rua deixou de aparecer apenas como espaço físico ou condição social para se tornar cifra: cifra do fracasso civilizatório brasileiro, cifra da permanência do passado escravocrata, cifra de um Outro que governa pela exclusão e pela produção de excedentes humanos.

Nesse sentido, um dos achados medulares da pesquisa foi o trabalho de demonstrar como o discurso institucional – mesmo quando orientado por princípios de direitos – pode

operar como modalidade de poder que desautoriza a palavra do sujeito. Como aponta Grotti (2023), o “sujeito” das políticas públicas não coincide com o sujeito da psicanálise; essa disjunção atravessou toda a pesquisa e se mostrou indispensável para compreender o mal-estar das equipes, a frustração diante da chamada “não adesão” e a tendência à cristalização do sujeito da rua em categorias fixas. O que se nomeia como resistência, recusa ou fracasso frequentemente se mostrou, à escuta, como efeito de um laço social que parece não suportar o sujeito do desejo.

A prática clínica-política, tal como sustentada nesta dissertação, mostrou que o discurso do analista pode ocupar uma posição singular nesse cenário. Diferentemente dos discursos que visam normalizar, adaptar ou corrigir, o discurso analítico é aquele que se dirige ao sujeito e desloca para ele o saber que, nas instituições, tende a se concentrar ao lado dos protocolos, dos diagnósticos e das metas. Nas brechas abertas pelo empuxo à universalização, é função do analista presentificar o que é da ordem da radical singularidade, promovendo giros discursivos que recolocam o sujeito em cena, não como objeto de intervenção, mas como interlocutor.

Ao longo da pesquisa, fui sendo atravessado por uma interrogação que localizo como efeito do próprio percurso do trabalho: estaria eu, ao articular o desamparo discursivo à situação de rua, correndo o risco de homogeneizar experiências radicalmente singulares? Essa pergunta ganhou corpo a partir do encontro com sujeitos com trajetórias de vida nas ruas que, longe de se apresentarem como desorganizados ou à deriva, haviam construído na rua modos de vida, laços, rotinas e arranjos possíveis. Em alguns casos, a rua parecia se constituir como algum tipo de solução contingente e possível diante de impasses nos laços familiares e/ou comunitários. Não obstante, um sujeito pode estar relativamente organizado na rua e, ainda assim, permanecer exposto aos efeitos de um discurso social que o captura em nomeações fixas, reduzindo sua existência a categorias que o antecedem e o silenciam. Portanto, mesmo quando a rua se constitui como solução possível para o sujeito, ele pode permanecer exposto a nomeações que o antecedem e o reduzem, produzindo efeitos de silenciamento que independem de sua organização singular. Esses casos, talvez, podem nos dizer que esse modo de desamparo não se mede pelo grau de sofrimento aparente nem pela precariedade material, mas pela posição que o discurso social reserva ao sujeito. Esse giro foi fundamental para minha bússola na pesquisa, pois o que norteou não foi, portanto, uma lógica de generalização dos sujeitos, e sim, pela análise das condições discursivas que incidem sobre a situação de rua e que, em muitos casos, produzem a perda de endereçamento da fala.

Assim, não se toma a situação de rua – nesta pesquisa – como sinônimo de sofrimento psíquico, tampouco como índice automático de desamparo discursivo. Ela aparece, antes, como um ponto privilegiado de incidência dos discursos que organizam a exclusão e a segregação no laço social contemporâneo. Tendo isso em vista, reconhecer que a rua pode, para alguns, operar como saída possível é também recusar uma leitura tutelar, moralizante ou adaptativa do sofrimento, mantendo a nossa aposta ética: a de não falar pelo sujeito nem de reduzir sua experiência a um destino previamente escrito pelo discurso social.

Nessa vereda, a apreensão do conceito de desamparo discursivo se mostrou nodal para a pesquisa, ao permitir sustentar uma leitura que não banaliza as experiências nem as totaliza, mas interroga as condições discursivas que as atravessam. Nesse sentido, a dimensão sociopolítica do sofrimento que atravessa o campo da população em situação de rua evidencia uma forma de sofrimento: sujeitos expostos à face obscena do Outro, marcados por experiências traumáticas que frequentemente impedem a construção de uma demanda. Nesses casos, a direção de tratamento, como vimos em Rosa (2023), se dá em torno de reconstituir minimamente o laço social, restituir um campo de significantes onde algo possa circular, permitindo ao sujeito localizar-se e atribuir algum valor à sua experiência de dor.

Outro ponto nevrálgico do trabalho foi distinguir a alienação estrutural ao discurso do Outro das artimanhas ideológicas do poder. Em muitos contextos institucionais, o discurso social e político se traveste de discurso do Outro – campo da linguagem – para capturar o sujeito em suas malhas, confundindo o impossível da castração com o proibido da lei. Apresenta-se, assim, um Outro consistente, não-castrado, voraz, cuja violência se exerce pela palavra que governa, classifica e retira. Esse discurso, ao se universalizar, desenraiza o sujeito de sua história, de seus lutos, de suas referências culturais e familiares, incidindo de forma devastadora sobre sua possibilidade de se reinscrever no laço social.

O trabalho analítico, tal como sustentado nesta pesquisa, não se reduz à escuta individual nem se confunde com uma prática aplicada ao campo social. Esse trabalho foi se decantando ao longo da experiência e da vivência de atendimento – há anos – a pessoas em situação de rua. Um trabalho que antecedeu, inclusive, essa pesquisa, porém, sem dúvidas a atravessou. O trabalho, portanto, se exerceu como posição, desdobrando-se em diferentes planos: nas conversações, na circulação da palavra nos coletivos, nas articulações de rede e nas intervenções institucionais que incidem sobre esses sujeitos.

Em termos práticos, isso significou sustentar, em diferentes momentos da pesquisa, uma posição que interrogasse os automatismos do discurso institucional, seja quando um sujeito era rapidamente reduzido a uma categoria diagnóstica, seja quando sua fala era tomada apenas

como relato factual ou como justificativa para uma decisão já previamente definida. O trabalho analítico se exerceu, então, na insistência em recolocar a palavra em circulação, em suspender conclusões precipitadas, em deslocar perguntas e em introduzir fissuras nos modos cristalizados de compreender o sofrimento.

Tratou-se também de um trabalho que colocou à prova o desejo do analista, confrontando-me com os ideais de cura, desde com o não-saber, com o limite da intervenção e com a impossibilidade de garantir resultados. Sustentar essa posição, como a experiência demonstrou, não é sem custo nem sem angústia; exigiu-se a libra da carne. Talvez, seja em torno disso que o percurso desta pesquisa toca a dimensão ética do trabalho analítico.

É nesse sentido que me enveredo com as contribuições de Pinto (1999), ao lembrar que a pesquisa em psicanálise não pode renunciar ao lugar de suspeita frente ao que aparece nem abdicar da lógica do inconsciente em nome de uma inteligibilidade imediata. Mesmo deslocada do *setting* clássico, a escuta analítica exige manter aberto o horizonte da castração, da significação a posteriori e da verdade como sempre parcial.

Nesse percurso, a conversação também ocupou uma experiência peremptória em minha formação analítica e sobre o trabalho do psicanalista: fazer os sujeitos falarem – e não me refiro a dar vozes. Ao passo que sustentar um espaço de fala coletiva, atravessado por vozes heterogêneas e por enunciados que não se deixam ordenar, exigiu de mim o trabalho de sustentar uma posição orientada pelo discurso do analista, isto é, o de consentir em sustentar a falta como causa. Não se tratou, portanto, de conduzir uma associação livre “em grupo”, mas de sustentar uma associação livre coletivizada, na qual o risco maior – sempre à espreita – é o de tamponar o vazio com saber, coordenação ou excesso pedagógico. Foi nesse ponto que a conversação me confrontou reiteradamente com o horizonte ético que também é próprio da ética da psicanálise: não saber antes, não compreender rápido demais, não responder ao apelo de totalização que frequentemente se apresenta tanto na pesquisa quanto nas instituições. Afinal, como sabemos, quando o analista cede à tentação de fechar o sentido, o que se perde é a própria possibilidade de que algo do sujeito se diga.

Como assinala Moreira (2010), não há verdade pronta: as conclusões de uma pesquisa orientada pela psicanálise só podem se produzir no depois, como construções provisórias. Foi nesse sentido que, quando um participante fez objeção, apontando a incoerência do modo como eu havia apresentado o sigilo – um ato falho produzido no campo da palavra – que a experiência de deixar-se deformar pela escuta me atravessou no campo da pesquisa. Escutar, nesses contextos, não é confirmar hipóteses, mas se permitir ser deslocado. Mesmo em um dispositivo coletivo, o trabalho analítico não se dilui, e sustentar o lugar de causa foi o que

permitiu que algo do sujeito emergisse para além das identificações impostas, das nomeações institucionais e dos significantes já saturados.

Como desdobramentos futuros, esta pesquisa aponta para a necessidade de ampliar ainda mais a articulação entre desamparo discursivo e práticas institucionais, bem como de investir na formação de profissionais capazes de sustentar a dimensão do sujeito – de direitos e de desejo – nas políticas públicas. Abre-se, também, um campo oportuno para investigar os efeitos clínicos e políticos da presença do discurso analítico nas instituições, sobretudo, em contextos marcados pela segregação extrema.

Por fim, esta dissertação se encerra com uma aposta. Como uma posição ética. A aposta de que, mesmo onde o Outro se apresenta saturado e violento, fazer falar e fazer escutar ainda produz efeitos. Afinal, a psicanálise, diante do sofrimento sociopolítico, não se orienta por ideais de adaptação, mas pela sustentação subversiva de um lugar onde até mesmo um grão de palavra possa encontrar endereçamento.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, M.; IRIART, J. A medicalização da infância: conflitos silenciados. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 491–500, 2012.
- AIEXE, E. M. A. População em situação de rua e o direito à cidade. *Pensar BH: Política Social*, Belo Horizonte, n. 29, p. 5–8, 2011.
- ALVES, C. F. *Necropolíticas: abandono e morte de pessoas em situação de rua*. Dissertação (Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias) – Universidade Estadual de Goiás, Goiás, 2019.
- ARBIA, A.; TEODORO, M.; SATO, M. A. A.; CORTEZ, A. M. V. População em situação de rua e COVID-19: desafios e reformulações nas políticas sociais em Juiz de Fora (MG) em tempo de pandemia. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 10., 2021. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2021/anais.html>. Acesso em: 4 jan. 2026.
- BENTO, M. A. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 145–166, 2003.
- BENTO, M. A. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, 2002.
- BERNARDINO, G. *O trabalho com famílias no SUAS: uma leitura crítica sobre as práticas profissionais*. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2020.
- BISPO, F. S. A ética da contingência e a implicação da psicanálise no laço social. *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 75–95, 2014.
- BOTELHO, K.; CARVALHO, M. F. A política de assistência social em tempos de necropolítica: desafios éticos para o trabalho social. *Revista Serviço Social em Perspectiva*, v. 4, n. 1, p. 1–18, 2020.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRASIL. *Boletim epidemiológico: população em situação de rua e violência – uma análise das notificações no Brasil de 2015 a 2017*. Brasília: Ministério da Saúde, 2019.
- BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Institui a Classificação Brasileira de Ocupações. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2019.
- BRASIL. Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2009.
- BRASIL. *Política Nacional para a População em Situação de Rua*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009.
- BRASIL. *População em situação de rua: diagnóstico com base nos dados e informações disponíveis em registros administrativos e sistemas do Governo Federal*. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2023.

- BURSZTYN, I. Os deserdados sociais: condições e perspectivas de inserção. In: BURSZTYN, I. (Org.). *A reinvenção do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 51–67.
- CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASSAL, M.; FERNANDES, L. Necropolítica e exclusão social: a população negra em situação de rua. *Revista Margem Esquerda*, n. 34, p. 45–58, 2020.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- COSTA, P H. A.; MENDES, K. T. No meio da pandemia tinha uma pedra? *Encuentros Latinoamericanos*, v. 6, p. 96–117, 2022.
- DIAS, R. R. *Mapeamento Nacional da População em Situação de Rua (2012–2020)*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2021. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=37915&Itemid=1. Acesso em: 1 out. 2025.
- SCOREL, S. Exclusão social: a história de duas palavras. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 5, n. 1, p. 71–85, 2000.
- EVARISTO, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020.
- EVARISTO, C. *Macabéa: flor de mulungu*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2023.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. (Original publicado em 1958).
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 2008.
- FRANÇA, C. A política pública e a dimensão racial: intersecções no atendimento à população em situação de rua em Belo Horizonte. In: SOUZA, C; OLIVEIRA, L. (Org.). *População em situação de rua: abordagens interdisciplinares e perspectivas intersetoriais*. Rio de Janeiro: Rede Unida, 2022. p. 91–108.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21. (Original publicado em 1927).
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Edição original: 1930).
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: ANPOCS, p. 223–244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20-%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira.pdf. Acesso em: 1º out. 2025.

GROTTI, N. *Do projeto freudiano de uma psicanálise para o povo à inserção da psicanálise no campo da atenção psicossocial*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

GULJOR, A. P.; DELGADO, P. G. *A cidade e o outro: o urbano e as políticas públicas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2011.

LACADEÉ, P.; MONIER, F. (Org.). *Le pari de la conversation*. Paris: Institut du Champ Freudien / CIEN, 1999/2000.

LACAN, J. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Seminário proferido em 1968).

LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969–1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. *O seminário, livro 9: a identificação (1961–1962)*. Tradução de Ivan Corrêa Magno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. Subversão do sujeito e a dialética do desejo (1960). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LIMA, T. S. *Segregação e os efeitos no laço social com a pessoa em situação de rua*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025.

MACHADO, R. W. G. A construção da Política Nacional para População em Situação de Rua. *Temporalis*, Brasília, v. 20, n. 39, p. 102–118, 2020. DOI: <https://doi.org/10.22422/temporalis.2020v20n39p102-118>

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Tradução de Marta Maria Lemos de Almeida. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, T. H. A. G. População em situação de rua e o “direito a ter direitos”. *Novos Debates*, v. 2, n. 1, p. 199–210, 2014.

MILLER, J.-A. *et al. La pareja y el amor: conversaciones clínicas en Barcelona*. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 15–20.

MILLER, J.-A. Rumo ao PIPOL 4. Tradução de Ana Lydia Santiago. *Correio: Clínica e pragmática*, Rio de Janeiro, p. 7–14, 2008.

MIRANDA, M. P.; VASCONCELOS, R. N.; SANTIAGO, A. L. B. Pesquisa em psicanálise e educação: a conversação como metodologia de pesquisa. In: PSICANÁLISE, EDUCAÇÃO E TRANSMISSÃO, 6., 2006, São Paulo. *Anais eletrônicos*. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000032006000100060. Acesso em: 4 jan. 2026.

MONTEIRO, F.; FRANCISCO, J. A população negra em situação de rua e a Covid-19: vidas negras importam? *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 8, n. 1, p. 98–103, 2020.

MOREIRA, J. O. Pesquisa em psicanálise na pós-graduação: diferentes possibilidades. *In: KYRILLOS NETO, F.; MOREIRA, J. O. (Org.). Pesquisa em psicanálise: transmissão na universidade.* Belo Horizonte: [s.n.], 2010.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro.* Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PEREIRA, V. S.; ARBIA, A. A.; RONZANI, T. M. (Org.). *Pesquisas e políticas públicas com a população em situação de rua.* Juiz de Fora: GA Comercial, 2024.

PINTO, J. M. A instituição acadêmica e a vocação científica da psicanálise. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 681–695, 1999.

QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RAMÍREZ, M. E. Identidad y segregación. *Poiésis*, Medellín, n. 1, ago. 2000.

ROCHA, G. B. *População em situação de rua no Brasil: o processo de intervenção estatal e suas especificidades no neoliberalismo.* Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

ROCHA, V. *Racismo estrutural: trajetórias de vida de pessoas negras em situação de rua na cidade de Santos/SP.* Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de São Paulo, Santos, 2021.

ROSA, M. D. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento.* 3. ed. São Paulo: Escuta; FAPESP, 2023.

ROSA, M. D. *A população de rua: quem é, como vive, como é vista.* 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2016.

ROSA, M. D.; BRAGA, A. P. M. Articulações entre psicanálise e negritude. *In: ROSA, M. D. (Org.). Psicanálise e laço social.* São Paulo: Escuta, 2018. p. 95–118.

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. (Org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico.* São Paulo: Autêntica, 2020.

SANTIAGO, A. L. B. O mal-estar na educação e a conversação como metodologia de pesquisa-intervenção. *In: CASTRO, L. R.; BESSET, V. L. (Org.). Pesquisa-intervenção na infância e adolescência.* Rio de Janeiro: NAU; Trarepa; FAPERJ, 2008. p. 113–131.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.* São Paulo: Hucitec, 1994.

SARDINHA, L. S.; BOTELHO, P. S.; CARVALHO, M. W. V. Desigualdades raciais em tempos de pandemia. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 72, n. 2, p. 8–24, 2020.

SAWAIA, B. B. Identidade: uma ideologia separatista? *In*: SAWAIA, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 119–127.

SERAFINO, I.; LUZ, L. C. X. Políticas para a população adulta em situação de rua. *Revista Katálysis*, v. 18, n. 1, p. 74–85, 2015.

SILVA, A. B. *et al.* Desvelando a cultura, o estigma e a droga enquanto estilo de vida. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 10, p. 3713–3721, 2020.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIVAK, G. G. Pode o subalterno falar? *In*: COSTA, M. C. L. (Org.). *Crítica pós-colonial: uma antologia*. Rio de Janeiro: Imago, 2010. p. 287–311.

SPOSATI, A. A produção da política pública de assistência social. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 55, p. 83–101, 1998.

SPOSATI, A. População em situação de rua. *In*: SPOSATI, A. (Org.). *Política social: exclusão, desigualdade e trabalho social*. São Paulo: Cortez, 2007.

WACQUANT, L. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

WATTE, F. F.; ROMANINI, M. “Você é um homem ou um rato?” *Diversidade e Educação*, v. 7, n. 2, p. 153–177, 2019.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

N.º Registro CEP: CAAE 88305425.1.0000.5137

Título do Projeto: O desamparo discursivo sobre a pessoa negra em situação de rua

Prezado Sr.,

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que estudará os efeitos do racismo em pessoas negras com trajetória de vida nas ruas.

Você foi selecionado porque responde aos seguintes critérios de inclusão desta pesquisa, a saber: 1) ser usuários do Centro de Referência Especializado para a População em Situação de Rua (Centro POP) Betim, no município de Betim; 2) Identifica-se como pessoa negra em situação de rua; 3) Possuir mais de 18 anos. A sua participação neste estudo consiste em aceitar o convite, voluntariamente, para um encontro de conversação de uma hora e meia com outros usuários, no Centro POP Betim, para falar de sua trajetória de vida nas ruas. Mediante a sua autorização, esse encontro poderá ser gravado, sem uso de imagem, e posteriormente, será transcrito.

Os riscos (e/ou desconfortos) envolvidos neste estudo são: Por se tratar de uma experiência que envolve o resgate de memórias pessoais, informamos que poderá suscitar lembranças desconfortáveis relacionadas à história dos participantes, o que pode gerar algum tipo de mal-estar. Tal desconforto pode ser intensificado pelo reconhecimento de experiências semelhantes vividas por outros participantes e/ou pessoas próximas. Além disso, existe o risco de incômodo diante de falas, percepções e gestos expressos durante as interações. Caso isso ocorra, o participante poderá desistir da conversação a qualquer momento, sem a utilização de seus dados. A conversação será conduzida de forma humanizada e acolhedora. Para minimizar ainda mais os riscos, será pactuado previamente entre pesquisador e equipe técnica (psicólogos e assistentes sociais) do Centro POP que ela esteja disponível para acolher algum participante, caso necessário.

Sua participação é muito importante e voluntária e, conseqüentemente, não haverá pagamento por participar desse estudo. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto.

Página 1 de 4

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:

Av. Dom José Gaspar, 500 - Fone: 3319-4517 - Fax: 3319-4517
CEP 30.535.610 - Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil
e-mail: cep.proppg@pucminas.br

As informações obtidas nesse estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação em todas as fases da pesquisa, e quando da apresentação dos resultados em publicação científica ou educativa, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa. Você poderá se recusar a participar ou a responder as questões a qualquer momento, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão.

Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda e responsabilidade do pesquisador responsável pelo período de 5 (cinco) anos e, após esse período, será destruído.

Os resultados desta pesquisa poderão promover um espaço para a elaboração de sua trajetória de vida, bem como de outras pessoas que vivem situação semelhante à sua, sobretudo, no que se refere aos atravessamentos do racismo nesta experiência. A pesquisa contribuirá ainda para ampliar os debates sociais sobre o impacto do racismo estrutural no sofrimento sociopolítico de pessoas em situação de rua. A importância deste estudo estende-se a outros campos, incluindo as políticas públicas e a psicanálise, ao propor formas de compreensão dos atravessamentos de raça que marcam a experiência subjetiva e o sofrimento nos sujeitos. Com isso, espera-se que a pesquisa ofereça subsídios para investigações futuras e para o desenvolvimento de práticas mais equitativas e inclusivas nas áreas de educação, saúde e assistência social

Para todas as participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei, a responsabilidade civil.

Você receberá uma via deste termo onde constam os dados de contato do pesquisador responsável, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Pesquisadora responsável: **Peter Augusto da Silva. Contatos: (31) 9-7323-7269.**

E-mails: peter.augusto13@gmail.com

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que poderá ser contactado em caso de questões éticas, pelo telefone (31)3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br

O Comitê de Ética em Pesquisa é uma autoridade local e porta de entrada para os projetos de pesquisa que envolvem seres humanos, e tem como objetivo defender os direitos e interesses dos participantes em sua integridade e dignidade, contribuindo também para o desenvolvimento das pesquisas dentro dos padrões éticos.

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS Pró-Reitoria de
Pesquisa e de Pós-graduação
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

() Para as pesquisas que envolvem identificação do participante por meio de áudio e/ou vídeo, é necessário adicionar as seguintes opções:**

() autorizo gravação em áudio () autorizo gravação em vídeo () não autorizo gravação

O presente termo será assinado em 02 (duas) vias de igual teor.

Betim, 13 de novembro de 2025.

Dou meu consentimento de livre e espontânea vontade para participar deste estudo.

Nome do participante (em letra de forma)

Assinatura do participante ou representante legal

Data:

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS Pró-Reitoria de
Pesquisa e de Pós-graduação
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

Eu, Peter Augusto da Silva, comprometo-me a cumprir todas as exigências e responsabilidades a mim conferidas neste termo e agradeço pela sua colaboração e sua confiança.

Assinatura do pesquisador

Data: 13 de novembro de 2025.

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante: