

## “Maltrapilho como a sociedade me vê? Não!”

### Dilemas morais e ética cotidiana entre pessoas em situação de rua.<sup>1</sup>

Thiago Santos (PPGA–UFPE)  
Rudrigo Rafael Souza e Silva (FASE–PE)

**Palavras-chave:** Moralidades; Dignidades; Emoções.

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

Machado de Assis, O Caso da Vara.

Desgraçado do homem que se abandona  
estas seis palavras acima indicam que  
por pior que seja a situação  
nunca o homem deve considerá-la perdida.

Raimundo, O Condicionado.

A presente comunicação apresenta uma análise do sentido atribuído por indivíduos em situação de rua<sup>2</sup> à noção de dignidade, a partir de uma abordagem via antropologia das moralidades e das emoções. O cerne aqui reside em analisar quais as

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

<sup>2</sup> Usaremos indivíduos por focalizarmos aspectos que dizem respeito as trajetórias e percepções de interlocutores específicos, mesmo que generalizáveis em certa medida, optamos por resguardar a dimensão individual que elas têm para fins de análise. A definição corrente na qual estas pessoas estão inseridas é a de Pessoas em Situação de Rua, onde “a população em situação de rua é um grupo populacional heterogêneo, mas que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, em função do que as pessoas que o constituem procuram logradouros públicos (ruas, praças, jardins, canteiros, marquises e baixos de viadutos) e as áreas degradadas (dos prédios abandonados, ruínas, cemitérios e carcaças de veículos) como espaço de moradia e sustento, por contingência temporária ou de forma permanente, podendo utilizar albergues para pernoitar e abrigos, repúblicas, casas de acolhida temporária ou moradias provisórias, no processo de construção de saída das ruas” (Silva, 2009. p.29). Tal definição é amplamente aceita e utilizada pelos movimentos sociais de pessoas em situação de rua, acadêmicos e pelo Estado para a promoção de políticas públicas.

modificações que a transição à situação de rua imputa aos nossos interlocutores, fazendo com que estes reconfigurem e/ou ressignifiquem suas percepções sobre seus valores ético-morais, sua forma de agir e estar no mundo, e conseqüentemente a maneira pela qual esse processo incide na percepção que estes têm sobre a noção de dignidade, sobre sua condição de pessoa digna.

Para analisar tal reconfiguração, partimos aqui da premissa de que a percepção da dignidade, de si como digno, é estruturada não só pela dimensão moral, mas também pela dimensão das emoções: é a partir das experiências emocionais (o sentir-se digno ou não) experimentadas no novo contexto, que a reconfiguração dos valores morais (o saber-se digno e a possibilidade de crítica aos critérios do que torna alguém digno ou não) atuará no sentido de produzir modificações sem suas subjetividades, num processo de interação contínuo entre essas duas esferas.

Sendo assim, nos importa dirigirmos nossas atenções para a maneira pela qual os interlocutores lidam em seu cotidiano com a atualização da ética, da norma, de como se distanciam, aproximam ou estabelecem critérios outros para agir no mundo e se perceber nele. Visto que a situação de rua, em grande maioria dos casos, não é um desejo dos sujeitos, mas se coloca como uma fatalidade que, dali em diante, será definidora no âmbito social de seu valor moral e de sua dignidade: são marcados pelo estigma “daqueles que fracassaram”. O confronto ente a imagem “do que deveria ser” contraposto a imagem “do que se é”, faz com que a experiência corriqueira de vergonha, desrespeito e humilhação sejam motores deste processo de reavaliar seus valores morais. Uma vez que estes indivíduos sabem que estão sob jugo de um estigma social e que não correspondem, de um tudo, a ele. Assim, têm que refazer seus projetos de vida e reconfigurar suas maneiras de se relacionar com o mundo da vida, do mais trivial – comer e dormir – até estabelecer novos critérios para a noção do que é uma vida digna.

O lastro etnográfico desta comunicação está baseada na pesquisa desenvolvida por um dos autores, desde 2013, que é resultado de sua dissertação de mestrado em antropologia, na qual discute as maneiras pelas quais os indivíduos em situação de rua, na Cidade do Recife-PE, reconfiguram a percepção sobre a noção de dignidade a partir da transição à situação de rua.

\*\*\*

Estávamos todos atentos à Mesa de abertura do evento<sup>3</sup>, tratava de questões teóricas e técnicas sobre a relação entre o Estado e a sociedade para com as pessoas em situação de rua. A discussão ia desde os aspectos formais e abstratos da noção de cidadania, até a capacidade de atendimento das casas de acolhida. Num auditório de uma tradicional Universidade no Centro do Recife, entre falas dos conferencistas e questionamentos da plateia – composta em sua maioria por funcionários da Prefeitura da Cidade do Recife, membros de ONGs e pesquisadores – surge uma figura que anunciará da entrada do início do corredor do auditório em alto e bom som “*Sou morador de rua, preciso ser visto!*”. Vestido com uma camisa velha de um bloco popular de carnaval, *black power*, roupas nas mãos, mais panos pendurados no corpo e de mochila nas costas carregando tudo o que lhe pertence, discursou para a plateia com um tom de denúncia, focado especificamente em contrapor o estigma de morador de rua a sua condição humana, igual a todos ali. Terminou sua performance com um tom sarcástico afirmando categoricamente: “*Maltrapilho, assim como a sociedade me vê? Não!*”. (Diário de Campo, agosto de 2018).

A performance em questão fora encenada por Otávio Tavares, então representante estadual do Movimento Nacional de Pessoas em Situação de Rua (MNPSR), que não se encontra mais em situação de rua devido, mas que se mantém na militância para que outras pessoas tenham a oportunidade de se articular politicamente para sair das ruas. Na oportunidade de fazer uma fala na mesa, em conjunto com secretárias e técnicas da Prefeitura, bem como de pesquisadores da UFPE, Otávio abriu mão desse espaço para fazer uma intervenção que, para ele comunicaria mais que 15 a 20 minutos de fala. Entre suas frases de efeito, notava-se a constante reafirmação de dois pontos: há uma estrutura que me colocou aqui, nesse lugar físico e simbólico, e do qual eu não posso sair sozinho; e também que ele não corresponde, não se reduz, a esse lugar.

O que Otávio sintetizou em sua performance parte do que tentaremos demonstrar ao longo deste texto: há um indivíduo que é suplantado pelo estigma, ou seja a “pessoa marcada, ritualmente poluída, que deveria ser evitada, especialmente em lugares públicos” (Goffman, 2008. p.11), e obviamente não se reconhece como sendo essa pessoa. Entre a imagem a partir da qual a sociedade o toma e a imagem que se tem de si mesmo, há um abismo, as vezes tomado como intransponível. Cada vez mais distante a cada vez

---

<sup>3</sup> II Seminário A Intersetorialidade das Políticas Públicas para a População em Situação de Rua, que visava discutir aspectos relacionados a efetivação da política municipal para a população em situação de rua.

que se tenta transpor. Nesse impasse entre quem sabe-se que é e a quem está reduzido pela sua condição, se dá a necessidade de se refazer.

A ruptura que identificamos como condição para a maneira radical de se repensar, vem do momento em que os interlocutores passam à situação de rua. Este momento é tomado como o marco por que representa um corte com uma configuração moral (Taylor, 1989). Na verdade, não é um corte, é a materialização em carne do polo negativo dessa configuração moral: é, aos olhos dos outros em sociedade, encarnar o que se institui como mais degradado, sujo e indesejável.

Essa ruptura ocorre e é tão profundamente sentida porque o que está sendo solapado é, além da possibilidade de manutenção da vida prática, o próprio sentido de si como pessoa. Me eximindo de fazer uma revisão sobre o conceito de pessoa, aponto que o fundamental no acúmulo dessa discussão, é a assumpção de que para nós a noção de pessoa e de indivíduo estão imbricadas, e necessariamente atravessadas pela dimensão moral: pessoas como fato moral. Dentre muitos autores possíveis para essa discussão, focarei em Charles Taylor (1984; 1989).

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

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

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

três eixos daquilo que se pode denominar, no sentido mais amplo, pensamento moral. Assim como os dois que acabamos de

mencionar – nosso sentido de **respeito pelos outros** e de obrigação perante eles e nossos modos de compreender **o que constitui uma vida plena** –, há também a gama de noções relacionadas com a **dignidade**. Com isso, reporto-me às características mediante as quais pensamos em nós mesmos como merecedores (ou não merecedores) do respeito das pessoas que nos cercam. [...] Nossa “dignidade”, na acepção particular que emprego aqui é nosso sentido de merecer respeito (atitudinal)<sup>4</sup> (Taylor, 2013. p. 29).

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

É pertinente notar que existe um referencial de vida plena e de vida digna mobilizado por uma configuração, mas que, fatalmente, em uma sociedade moderna necessariamente muitos não se enquadrarão nessa prescrição. Essas formas que se afastam em maior ou menor grau dessa forma “superior” de vida, aquela tida como valor ideal da configuração vigente, são alvos das *avaliações fortes*<sup>5</sup>: as discriminações informadas por essa configuração moral que classifica os sujeitos em bons ou maus, melhores ou piores, ou mesmo classificando sua vida como sendo uma que “não vale a pena ser vivida”. Estar à margem dessa vida digna de ser vivida, socialmente referenciada como melhor, significa estar submetido(a) todo o tempo a classificações negativas em relação à ideal.

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

De acordo com Thomas Csordas (2013), até o presente momento contabilizam-se os seguintes estilos antropológicos de se abordar a moralidade: a *antropologia moral* (Fassin, 2008), na qual a moral é uma dimensão da realidade social, assim como categorias tais quais religião e política, e através d ela propõe-se uma postura reflexiva frente a análise de questões morais; a *antropologia da moralidade* (Robins, 2007), que estaria analisando a tomada de escolha de atores e grupos em dados contextos de regimes morais em situação de conflito de valores morais possibilitados por mudanças sociais; e a *antropologia das moralidades* (Zingon, 2007), proposta similar a de Joel Robins, mas enquadrada nos contextos de *rupturas morais* em que pessoas e grupos são forçados a questionar uma ética/moral “irrefletida” e ainda assim encontrar motivos para, após essa crítica moral sobre o mundo *rompido*, retornar à rotina do cotidiano; a abordagem dos *mundos morais locais* (Kleimman, 1999, 2006; Parish, 1994,2008), em que a moralidade é tomada como uma forma de consciência, uma sensibilidade moral coletiva, focalizando

a experiência moral em um nível íntimo que pode ser acessada através de etnografias que buscam compreender *peessoas* lutando contra o sofrimento; e, por fim, a *antropologia da ética* (Lambek, 2008, 2010; Laidlaw, 2001, 2010; Faubion, 2001, 2011), na qual privilegia-se a agência humana e dimensão da ética, em uma perspectiva da teoria da prática e também a localização dos discursos de atores em campos políticos. O que torna essas abordagens distintas das anteriores, no sentido de dar contornos próprios à moralidade como área de pesquisa, se dá por dois caminhos que não são excludentes, mas complementares: um segue pela preocupação com o sofrimento humano e o outro pela preocupação com a questão da ordem social (Csordas, 2013. p. 525).

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

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

uma antropologia das moralidades se limite ao que chamei de *rupturas morais*. Ou seja, deve limitar-se aos momentos sociais e pessoais em que pessoas ou grupos de pessoas são forçados a afastar-se de sua cotidianidade irrefletida e pensar, descobrir, trabalhar consigo mesmos e responder a certos dilemas éticos,

complicações ou problemas . Essas rupturas morais caracterizam-se por uma exigência ética colocada sobre a pessoa ou as pessoas que sofrem o colapso, e essa exigência impõe que eles encontrem uma maneira ou maneiras de "continuar!" E retornar à cotidianidade das disposições morais irreflexivas<sup>6</sup> (Zingon, 2007. p. 140).

Somo a essa orientação a *antropologia moral*, de Didier Fassin, que estabelece como seu objeto a *construção moral do mundo* ou a *tomada moral do mundo*. Recusando-se às análises das moralidades circunscritas e limitadas em si mesmas, indica que as moralidades devem ser tomadas em conjunto com as outras esferas que compõem a experiência humana, pois são inextrincavelmente vinculadas às malhas do tecido social, sendo impossível separar a análise de contextos morais sem fazer referências aos dilemas que estão para além do referido contexto. As “abstrações”, – como estrutura econômica, política, ou as relativas à cidadania e a dignidade –, estão imbricadas na *tomada moral do mundo* por parte dos interlocutores ouvidos. Uma vez que aqui se

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

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

---

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

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

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

Assim como as moralidades são abordadas por Fassin, as emoções, para Lila Abu-Lughod, devem ser tomadas para além de sua dimensão circunscrita e limitada – à interioridade do sujeito –, mas sim em sua relação permanente com outras dimensões do social<sup>7</sup>. Moralidades e emoções surgem nos discursos evidenciando não só a condição do sujeito de percepção de si, mas também elementos estruturais e relações de poder que permeiam sua experiência no mundo. Nem o discurso sobre o certo/errado nem emoções escapam de assinalar contornos de uma dimensão que está para além do indivíduo, que é social em sua origem. Ambos autores explicitam que tanto moralidades como emoções apontam para a dimensão macro em relação com a micro, e vice-versa: é no perceber as nuances das moralidades e das emoções que pode-se compreender a relação de conformação e reconfiguração que estas têm com contextos estruturais.

Se faz pertinente ressaltar, assim, que, em meu campo, moralidades e emoções fazem parte de um mesmo processo de percepção de si: o sentir-se digno, ou a negação de dignidade, força os indivíduos a rever seus valores morais e, posteriormente, esses valores revisitados influenciam sobre o que faria com que a possibilidade de sentir-se digno se efetivasse em suas vidas. Estando, assim, as moralidades reconfiguradas pela transição às ruas e as emoções experienciadas neste novo contexto, informam uma a outra,

---

<sup>7</sup> A autora nomeia sua abordagem como *micropolítica das emoções*, que se trata da “visão pragmática das categorias emotivas que desloca o foco dos seus significados para suas práticas, isto é, os modos pelos quais os discursos emotivos são acionados em contextos diversos, por razões distintas e com efeitos variados, decorrendo daí sua concepção *micropolítica das emoções*, que busca interior os discursos emotivos em negociações e jogo de poder (Rezende; Coelho. 2010. p.18).

fazendo-se indissociáveis do processo de constituição de si. Me permitindo tomar analiticamente as moralidades e emoções provenientes desse contexto em diálogo com as dimensões estruturais de efetivação de cidadania – reconhecimento social de que se é um sujeito de direitos – e as ocupações no mundo do trabalho.

\*\*\*

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

Bira

Nos deteremos em três casos bem distintos para demonstrar como a discussão transcorrida se faz presente no campo. Matizando suas diferenças e aproximações.

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

Ubirajara Gomes, o Bira, 30 e poucos anos. Pardo. Passou de 12 a 13 anos nas ruas do Recife, entre vários bairros; ficou um bom tempo na Praça da Madalena, seu último local de moradia antes da saída das ruas pelo motivo de ter sido aprovado no concurso para escriturário no Banco do Brasil. Morou com sua avó, durante a infância e adolescência, porque seus pais não moravam juntos e não tinham condições de criá-lo, assim, ficou sob a guarda da avó em Paulista, RMR. Vítima de maus tratos domésticos, Bira fugiu de casa por duas vezes para cessar as agressões. Na primeira, para a casa do pai, na segunda, da mãe. Ambas as vezes teve que retornar à casa da avó, onde as agressões se mantiveram. Bira decidiu, como única forma de sair desse sofrimento, ir para as ruas aos 15 anos de idade

Fernando, *chegando nos quarenta*. Negro. Analfabeto. Vindo do interior com a mãe e o irmão, na rua desde sua adolescência. Morou anos em um albergue numa rua transversal à R. do Imperador, onde eu o entrevistava. Mas, apesar de

*terem teto pra dormi*, tinham dinâmica de sobrevivência a partir das ruas: catação de reciclados, alternado com outros bicos e mendicância esporádica. Com o falecimento de sua mãe, a rua se efetivou como local de moradia. Poucos anos após a morte da mãe, seu irmão também faleceu, ficando Fernando só nas ruas, basicamente na mesma localidade que morara com seus familiares.

Tomemos todo o contexto tido aqui como minimamente partilhado entre nossos três interlocutores que figuraram como centro de análise nesse momento. Traçaremos aqui aproximações e distanciamentos entre as repostas dadas à situação de rua e tudo o que ela acarreta, como apresentado até aqui, por Alcides, Bira e Fernando. Pelo fato de que têm trajetórias próximas, mas respostas muito distintas baseadas em seus *panos de fundo*.

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

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

efetivar essa intuição. Fernando, vindo do interior, teve sua sociabilização entre o albergue à rua muito vinculada à sua mãe e irmão. Tem acesso aos agentes promotores de dignidade em uma relação pragmática de uso esporádico – principalmente com vistas à obtenção de remédios. Não tinha interesse em buscar sair das ruas, se contentaria com uma aposentadoria para *comer bem*.

Os contextos nos quais eles foram entrevistados são importantes para pensar esses pontos, pois dizem muito do momento em que as entrevistas ocorreram. Alcides foi entrevistado no Centro Pop, ao tempo ele era um dos membros daquele grupo referido por Bartyson, que pretendia demonstrar o valor da articulação política e, principalmente, da instrumentalização de ferramentas políticas na busca pela saída das ruas. Alcides havia conseguido há pouco sair da situação de rua por conta da obtenção do benefício do aluguel social. Voltava ao Centro Pop tanto para encontrar algumas pessoas como para se valer de alguns serviços, pois só o aluguel social não daria conta de fazer com que ele mantivesse a moradia.

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

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

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

lidaram com elas de maneiras diferentes.

Com a paciência já calejada por quase três décadas de situação de rua, Alcides viu a possibilidade não só de sair das ruas, mas de reaver seu sentido de valor pessoal através do acesso às vias institucionais disponíveis. É na dinâmica do ser reconhecido em sua legitimidade como sujeito de direito, em reivindicar garantias constitucionais – ainda que estas sejam atendidas ao sabor moroso do tempo da política –, que o sentido de *ser digno* passou ser mobilizado por Alcides. Comentei, em outra oportunidade, que, para Alcides, é ao sentir-se humilhado, um ser humano diminuído, que as pessoas em situação de rua passam a avaliar sua situação, pensar possibilidades de saída das ruas e em outras formas de sair dessa situação, além da busca por empregos – que em muitos e muitos casos não aparecem –; a solução, para ele, está em um processo gradativo de adentrar programas de acolhimento, se informar sobre seus direitos e possibilidades. Alcides afirmava ainda que o estado tem a obrigação de garantir os direitos básicos, mas que existe a necessidade também das pessoas em situação de rua tomarem seus lugares de sujeito de direito, de gente, e fazer-se cumprir a regra, exigir seus direitos.

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

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

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

*coisa assim melhorzinha. [...] já me roubaram até livros, já me roubaram livros, roupas.*

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

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

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

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

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

Já Fernando é o que tem um relato ainda mais “intrigante”. Após a morte da mãe e a impossibilidade de manterem os valores referentes ao aluguel do albergue em dia, ele e o irmão passaram a dormir de vez nas ruas, fazer mais bicos que antes e começar a se alimentar do lixo quando o dinheiro era escasso ou quando não conseguiam as doações.

Em uma dessas, seu irmão faleceu, como mencionado anteriormente. Fernando, no momento da entrevista, havia voltado há pouco de uma consulta que havia feito, após ter sido encaminhado (pelo CRAS, salvo o engano).

Ele fazia muito uso dessas estruturas sempre que podia, com vistas a manter sua saúde em dia. Não tinha interesse algum em trabalhar, não queria que o Governo fizesse grandes coisas por eles, seja dar um emprego ou fazer um processo de retirada das pessoas em situação de rua dando-lhes casas – essa segunda receberia de bom grado e tentaria se manter, sabendo que seria difícil ter renda pra manter uma casa: *ter casa é ter muito gasto*. Fernando queria apenas que o Governo reconhecesse o fato de que, mesmo que ele quisesse, não poderia, por conta de suas enfermidades – algumas crônicas, outras recém descobertas, mas que não convém aqui –, querendo apenas uma aposentadoria por mês, poderia ser até meio salário, não se importaria, para que pudesse, com esse dinheiro, fazer suas alimentações e não morrer como seu irmão morrera poucos anos atrás. A dignidade, para ele, passava por alimentar-se de maneira limpa, sem riscos à saúde. Não passava pelos outros, muito menos por empregos ou pela obtenção de casa própria.

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

\*\*\*

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

social em uma perspectiva de aceitação moral, de uma forma meio que de reconciliação com o que foi perdido: a dignidade.

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

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

garantia, para ele, não interessava de onde viesse, sendo que o bom mesmo era se viesse do Estado na forma de uma aposentadoria.

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

Assim, o que está no cerne é o *refazer-se*, este processo contínuo em que as emoções experimentadas por todos nós em nossos diversos contextos de interação informam nosso repertório moral, atualizando-o de acordo com os lugares em que estamos localizados, ressignificando uns valores e reafirmando outros, mas isso sempre mediado por esse sentir-se/avaliar/sentir-se.

\*

## Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Cintia Maria da Cunha. **Loucos nas ruas**: um estudo sobre o atendimento à população de rua adulta em sofrimento psíquico na Cidade do Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009

CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven [org]. **The Category of the person: Anthropology, philosophy, history**. Cambridge University Press. 1985

CSORDAS, Thomas J. **Morality as a Cultural System?** Current Anthropology. Volume 53, n 5. 2013

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. **The Person**. Princeton University Press. 1994.

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

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