



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**JOSIMAR PRIORI**

**A CONSTRUÇÃO DA CIDADE:  
A VIDA NAS RUAS, RELIGIÃO, VOLUNTARIADO E ESTADO**

**SÃO CARLOS-SP  
2018**

**JOSIMAR PRIORI**

**A CONSTRUÇÃO DA CIDADE:  
A VIDA NAS RUAS, RELIGIÃO, VOLUNTARIADO E ESTADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran

**SÃO CARLOS-SP  
2018**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**


Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

---

**Folha de Aprovação**


---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Josimar Piori, realizada em 19/04/2018:



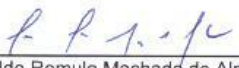
---

Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran  
UFSCar




---

Profa. Dra. Taniele Cristina Rui  
UNICAMP



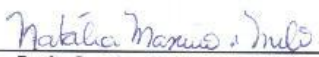
---

Prof. Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida  
UNICAMP



---

Profa. Dra. Cibele Saliba Rizek  
UFSCar



---

Profa. Dra. Natália Maximo e Melo  
UFSCar

Para todos que vivem nas ruas, para todos que se foram, para todos  
que resistem.

## AGRADECIMENTOS

Quero fazer neste espaço agradecimentos não apenas aos poucos mais de quatro anos de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), mas também aos seis anos entre graduação e mestrado na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Se a UFSCar me possibilitou pleitear o título de doutor, devo a base da minha trajetória acadêmica à UEM, especialmente aos docentes do Departamento de Ciências Sociais, que tanto se empenharam em oferecer cursos em nível de excelência.

Agradeço ao meu orientador no doutorado, Prof. Gabriel de Santis Feltran, humanizado e sensível, intelectual rigoroso e referência desde a graduação. Gabriel seguiu comigo com muita competência, parceria e com uma orientação precisa, buscando extrair o máximo do trabalho.

À minha orientadora durante o mestrado, a Profa. Celene Tonella, e ao meu orientador na graduação, prof. Antônio Ozaí da Silva. Foram dois mestres com os quais muito aprendi e que abriram para mim o caminho da pesquisa em Ciências Sociais. Prof. Ozaí também contribuiu com a leitura de uma versão preliminar desta tese, razão pela qual também o agradeço.

Aos professores Fábio José Bechara Sanchez e Cibele Saliba Rizek, por fazerem parte da banca de qualificação e ajudarem a talhar os caminhos que me possibilitaram chegar até aqui. À Profa. Cibele, também por aceitar fazer parte da banca de defesa, juntamente com Taniele Cristina Rui, Ronaldo Almeida e Natália Máximo e Melo, aos quais muito agradeço. Aos profs. Tomás Melo e Fábio Sanchez por me darem a alegria de fazerem parte da suplência da banca de defesa e serem interlocutores privilegiados desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar (PPGS), seus professores e à secretária Silmara Dionísio, por todo o esforço para manter um curso de alta qualidade.

Aos colegas da minha turma de doutorado: pesquisadores altamente qualificados, com quem tive a honra compartilhar momentos de crescimento, aprendizado, medos e sonhos. Tainá Reis e Juliana Justa foram duas grandes parceiras, assim como Evelyn Postigo, que tão bem me recebeu em São Carlos, quando ali não conhecia ninguém. *In memoriam* de Fernanda Melo, cuja partida precoce nos deixou entristecidos.

Aos colegas do NaMargem – Núcleo de Pesquisas urbanas, onde tivemos momentos sensacionais de estudos, de trocas de experiências, de qualificação dos nossos trabalhos e de boa convivência. Aos que estiveram e aos que estão no grupo: Aline Ramos, Luciano Oliveira, Mariana Medina Martinez, Giordano Bertelli, Domila Pazzini, Evelyn Postigo, William Alvarez, Roselene Breda, Matheus Nunes, Ana Flávia Stella, André Pimentel, Deborah Fromm, Evandro Cruz, Felipe Horta, Gleice de Oliveira, Gregório Zambon Diniz, Isabela Pinho, Janaina Maldonado, José Douglas da Silva, Leandro de Oliveira, Luana Motta, Matthew Richmond, Dilma Costa, Lucas Alves Fernandes, Damien Roy e o coordenador, Prof. Gabriel Feltran.

Ao Centro de Estudos da Metrópole (CEM) que, por meio do NaMargem, me acolheu em seus quadros como pesquisador. À FAPESP por financiar inúmeras atividades de nosso grupo.

Aos interlocutores que estiveram presentes em eventos do NaMargem, especialmente no Seminário Interno, e debateram nossos trabalhos. Agradeço, especialmente, a Larissa Nadai, Adriana Vianna, Ana Paula Malfitano e Vera da Silva Telles.

Ao Rainer Miranda Brito e ao Samuel Douglas Farias Costa, com quem dividi casa enquanto morei em São Carlos. Foi um tempo bem vivido, com muitas conversas, debates e aprendizados.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida a mim durante dois anos.

Ao Instituto Federal do Paraná (IFPR) por me acolher entre seus docentes enquanto desenvolvia minha tese, especialmente ao campus de Paranavaí e ao diretor José Barbosa Dias Júnior, por buscar criar as melhores condições para a conclusão do meu doutorado.

Aos amigos da antiga sala do estágio probatório por tantos bons momentos. Que venham muitos “eventos” para celebrarmos nossa amizade e o tempo que passamos e passaremos juntos.

Aos amigos do Núcleo de Humanidades do campus de Paranavaí. É raro encontrar colegas ao mesmo tempo tão competentes e dispostos a criar um bom ambiente de trabalho: Lucas de Melo Andrade, Rafael Petermann, Marcelo Lopes Rosa, Felipe Bonifácio, Eduardo S. F. de Oliveira, Valeriê Inaba, Ester Back, Felipe Figueira, Bárbara Poli Uliano Shinkawa, Taynara Alcântara Cangussu, Gabriela Fujimori, Kátia Cristina Daniela da Silva, Rosângela Jovino Alves, Sérgio Alexandre dos Santos Júnior. Jucimara Rohling, Luana Molina e Joyce Allane Apolinário Ferreira não fazem mais parte deste núcleo, mas são amigas a quem agradeço muito.

Aos amigos matemáticos Renato Rodrigues dos Santos, Marlucci Galindo, Viviane Fuly e Luciana Yoshie Tsuchiya. Luciana viveu a experiência da conclusão do seu doutorado no mesmo período que eu e inúmeras vezes partilhamos os medos e preocupações um do outro, especialmente nos deslocamentos entre Maringá e Paranavaí. Aos físicos Eduardo Astrath e Nivaldo Eloi de Souza, ao químico Gláucio Testa, ao economista Sérgio Alexandre dos Santos Junior.

A todos os demais colegas de trabalho do IFPR: docentes, técnicos administrativos e trabalhadores terceirizados. Todos juntos fazem o campus de Paranavaí ser o que é e, por isso, tornaram mais fácil também minha pesquisa de doutorado.

Aos meus queridos alunos e alunas, aos quais tento ensinar um pouco e com quem muito aprendo todos os dias. Conciliar o chão da sala de aula com a redação da tese não foi nada fácil. Mas, a cada manhã de trabalho, encontrar rostos e sorrisos sedentos de aprendizado e de carinho, com os quais pude compartilhar momentos diferentes do meu doutoramento, fez valer à pena. Especialmente aos formandos do Curso Técnico em Informática Integrado ao Ensino Médio do ano de 2017, por me escolherem como o seu patrono e, a cada dia, atualizarem em mim o amor pela profissão que escolhi. Acreditaram mais em mim do que eu próprio em certos momentos.

Aos meus interlocutores nesta pesquisa. Sair do conforto da minha casa para explorar as ruas em uma aventura etnográfica não foi fácil no início, mas a cada pessoa que eu conhecia e a

cada aprendizado, este trabalho se tornou mais apaixonante. A todos que conheci nas ruas, meu muito obrigado de coração. Espero retribuir de alguma forma com este trabalho. Gilmar, Ademilson, Ailton, Vitor, Márcio, Zum, Eliseu, Paulo, muito obrigado por tudo. Pela memória de Valdir, Gidalti e Cláudio, pessoas que viviam nas ruas e que tristemente fizeram sua passagem de maneira tão precoce.

Aos interlocutores de grupos religiosos, voluntários, do Estado. Agradeço a cada um por abrirem as portas dos seus projetos, das suas casas e dos seus trabalhos para que essa pesquisa pudesse acontecer. Especialmente à Aliança de Misericórdia, Projeto Amor, pastor João Batista, Café e Solidariedade, *The Street Store*, Amigos Voluntários de Maringá e Centro POP.

À professora Ana Lúcia Rodrigues e ao Observatório das Metrópoles – UEM, por juntos organizarmos a primeira Pesquisa “População em Situação de Rua Maringá 2015”. À professora Carla Almeida que, além de ter sido minha professora durante a graduação e o mestrado, me forneceu uma entrevista por meio da qual pude aprimorar as reflexões para esta tese. Ao João Vitor Cruzoletto, pela amizade e por me passar informações que muito me ajudaram. Também a Erika Paiva. À Rebecca Kalvez, Karina Johansson, Luana Polido e Gabriela Fujimori por me ajudarem com as traduções para o inglês. A Olga Ozaí da Silva pela correção gramatical.

Ao historiador e professor Reginaldo Benedito Dias, por se prontificar a levantar informações da história maringaense quando eu solicitei. À Luciana Vidal, por me passar informações e me ajudar a agendar uma das entrevistas. À Francieli Muller, que se tornou uma colega de campo, uma referência bibliográfica e uma amiga.

Aos meus pais Vendelino Priori Filho e Rose Mary dos Santos Priori. Ao meu irmão Juliano Priori e ao meu primo-irmão Carlos Eduardo Priori. Cada um de vocês me ajudaram de uma forma diferente, algumas vezes com a presença fraterna e em outras compreendendo meus momentos de ausência para pesquisa e escrita.

À minha esposa Adriana Silva Oliveira, que me acompanha desde o primeiro ano de graduação e juntos vivemos cada uma das intensas e, às vezes, tensas emoções da vida acadêmica. Muito obrigado por tudo. Que venham novos projetos e novos frutos.

À natureza, à chuva, às minhas flores e aos cães Lara e Vegeta, os quais ajudaram a serenar os meus ânimos em momentos de angústia e alegraram minha vida de maneiras diferentes: o frescor da chuva, as belezas da brotação e da floração e os pulos e latidos cada vez que chegava em casa, me fizeram muito felizes.

A todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte dessa pesquisa. Foram muitas trocas de e-mails, de mensagens pelo *Facebook*, de compras e entregas de livros, de viagens entre Maringá e São Carlos, participação em eventos, submissões de trabalho, publicações, viagens para congressos. A rede que torna possível o desenvolvimento de uma tese é imensa e, em grande medida, desconhecida, mas imprescindível. Agradeço a todos, aos que foram nomeados e aos que não foram.

Muito obrigado  
Josimar Priori  
Abril de 2018.

“A minha ideia é ter um teto e dormir embaixo de um teto. Não tem como você se sentir bem dormindo numa rua onde você está vulnerável a qualquer tipo de atrocidade, violência, isso e aquilo. A maioria do tempo da minha vida foi debaixo de um teto, mas mesmo assim nunca deixei de incorporar esse espírito de ficar na rua, trabalho na rua, toda a minha vida na rua, meu trabalho é totalmente informal, eu não tenho patrão, eu não tenho empregado, eu não tenho nada, então a minha vida é a rua. Faço a minha vida se movimentar da melhor maneira possível de acordo com o meu trabalho. Se eu vendo bem, meu trabalho me deu uma boa renda, eu vou para um bom hotel, eu vou para uma bela casa, quando eu não vendo nada, eu vou para rua, essa é a questão” (Beto - Conheço o Meu Lugar: A trajetória de Beto e outros Franciscos).



## RESUMO:

Esta tese analisa a construção da cidade a partir de um estudo sobre as relações entre pessoas que vivem nas ruas e seus interlocutores religiosos, voluntários e estatais. A construção urbana é pensada a partir de uma perspectiva situacional. A cidade é tratada como o resultado de práticas cotidianas e vista a partir de diferentes posições: das pessoas que vivem nas ruas, de religiosos, de voluntários, de agentes do Estado. A pesquisa etnográfica foi realizada na cidade de Maringá-PR, entre janeiro de 2015 e janeiro de 2016, período em que acompanhei o cotidiano de pessoas vivendo nas ruas e as formas de intervenção realizadas por igrejas cristãs, grupos de voluntários e agentes estatais. O ponto de partida foi o mapeamento daquilo que a vida nas ruas cria em termos políticos e sociais. Observei que a vida nas ruas impulsiona uma série de práticas sociais, as quais chamam a atenção por sua desproporção em relação ao número de pessoas vivendo nas ruas e pelo desentendimento (RANCIÈRE, 2006) relacionado às maneiras de representá-la quando se toma como referência os modos como a própria vida nas ruas se compreende. Constitui-se, então, ao menos três *cités* ou ordenamentos (BOLTANSKI E THEVENOT, 2006) produzidos pelos atores sociais, ao mesmo tempo em que fornecem referências para que eles justifiquem suas ações. Trata-se dos ordenamentos religioso, voluntário e estatal, os quais criam modos administrativos, inclusive de políticas públicas, de intervir sobre a vida nas ruas e pressupostos para interpretações sobre a ordem urbana. Religiosos veem a vida nas ruas sob a ótica do pecado e de causas espirituais, voluntários como escassez e o Estado como sujeira urbana ou ausência de direitos. Os primeiros se propõem a evangelizar as pessoas que vivem nas ruas; os segundos, em nome da solidariedade, a *ajudá-los*, e os terceiros, por um lado, a retirá-los do campo de visão e, por outro, a efetivar seus direitos. As pessoas que intervêm sobre eles se tornam, por meio dessa intervenção, agentes públicos, militantes, bons cristãos, ordenadores da cidade, ou seja, produzem-se como atores, sujeitos aptos a intervir nas questões de interesse que são tidos como da cidade. Em suma, se constituem como sujeitos políticos. As pessoas que vivem nas ruas, por outro lado, são deslocadas para uma posição de receptores dessas políticas, ainda que sejam, por contraste, constitutivas delas. Estes sujeitos, no entanto, elaboram uma narrativa sobre si que questiona as representações externas, além de criarem um conjunto de práticas, saberes e formas de interpretar sua vida e o mundo contemporâneo que se opõem a esse estado de coisas. De um lado, fazem uso instrumental e resignificam os recursos que os interventores lhes fazem chegar. De outro, recusam os termos dos ordenamentos assistencial, religioso e estatal no plano de seus pressupostos. Desse uso e contestação, aparecem desentendimentos importantes, que nos fazem compreender mais do que formas de gerenciamento da vida nas ruas. Eles também falam sobre o conflito urbano e tornam possível a observação das principais formas ordenadoras do mundo social contemporâneo, que constroem a cidade. Especificamente, argumento que vida nas ruas oferece termos para o estabelecimento dos seguintes sujeitos políticos: 1) igrejas pentecostais, vinculadas a um projeto político-religioso de nação; 2) sujeitos que se identificam como praticantes do bem, filhos de Deus, solidários e construtores de novos projetos de vida, bem como políticos profissionais, militantes que pensam a extensão de direitos, ou são adeptos do higienismo social; 3) homens de bem que elaboram uma representação de cidade solidária e acolhedora; 4) pessoas que vivem nas ruas são figuradas como objeto de intervenção e de gestão estatal prioritária. A imbricação entre práticas religiosas, voluntárias e estatais sobre a vida nas ruas, parece-me, portanto, um signo relevante para conhecer os modos de construção da ordem, do poder e da cidade contemporânea. Sendo esse mecanismo de produção urbana a partir da rua tão recorrente e relevante, nacional e internacionalmente, sugiro nessa tese que ele seja, sociologicamente, tratado como mecanismo estruturante da vida urbana.

**Palavras Chave:** Pessoas que vivem nas ruas, política, religião, solidariedade, ajuda, voluntariado, Estado, Cidade.

## **ABSTRACT:**

This thesis analyzes the construction of the city from a study on the relationships between people living on the streets and their religious, volunteers and state interlocutors. Urban construction is thought from a situational perspective. The city is treated as the result of daily practices and seen from different positions: people living on the streets, religious, volunteers, state agents. The ethnographic research was conducted in the city of Maringá-PR between January 2015 and January 2016, during which I followed the daily life of people living on the streets and the forms of intervention carried out by Christian churches, volunteer groups and state agents. The starting point was the mapping of what life on the streets creates in political and social terms. I observed that life on the streets prompts a series of social practices, which draw attention to their disproportion in relation to the number of people living on the streets and the disagreement (RANCIÈRE, 2006) related to the ways of representing it when it is taken as reference the ways in which street life itself is understood. Thus, at least three *cités* or ordinances (BOLTANSKI and THEVENOT, 2006) are produced by social actors, at the same time as they provide references to justify their actions. These are religious, voluntary and state ordinances, which create administrative ways, including public policies, to intervene on street life and presuppositions for interpretations of urban order. Religious see life on the streets from the standpoint of sin and spiritual causes, voluntary as scarcity and the state as urban dirt or lack of rights. The former set out to evangelize the people who live on the streets; the latter, in the name of solidarity, to help them, and third parties, on the one hand, to remove them from the field of vision and, on the other hand, to realize their rights. The people who intervene on them become, through this intervention, public agents, militants, good Christians, organizers of the city, in other words, they produce themselves as actors, subjects able to intervene in the issues of interest that are considered as of the city. In short, they constitute themselves as political subjects. People that live on the street, on the other hand, are displaced into a position of recipients of these policies, even though they are by contrast constitutive of them. These subjects, however, elaborate a narrative about themselves that questions the external representations, in addition to creating a set of practices, knowledge and ways of interpreting their life and the contemporary world that oppose this state of things. On the one hand, they make instrumental use and re-signify the resources that the interveners bring to them. On the other, they refuse the terms of orderings assistencial, religious and state ordinances in terms of their assumptions. From this use and contestation, important misunderstandings appear that make us understand more than just ways of managing life on the streets. They also talk about urban conflict and make it possible to observe the main ordering forms of the contemporary social world, which builds the city. Specifically, I argue that life on the streets offers terms for the establishment of the following political subjects: 1) Pentecostal churches, linked to a political-religious project of a nation; 2) individuals who identify themselves as good practitioners, children of God, supporters and builders of new projects of life, as well as professional politicians, militants who think the extension of rights, or are adept at social hygiene; 3) good men who elaborate a solidarity and welcoming city representation; 4) people living on the streets are seen as objects of intervention and priority state management. The overlap between religious, voluntary and state practices about street life seems to me, therefore, a relevant sign to know the ways of building order, power and the contemporary city. Being this mechanism of urban production from the street so recurrent and relevant, nationally and internationally, I suggest in this thesis that it is, sociologically, treated as a structuring mechanism of urban life.

**Keywords:** People living on the streets, politics, religion, solidarity, help, volunteering, State, City.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Praça Raposo Tavares, Praça da Catedral, trecho da Avenida Pedro Taques e Praça Santo Antônio.....	33
Gráficos 1 e 2 – Idade dos entrevistados.....	80
Gráficos 3 e 4 – Cor dos entrevistados.....	80
Gráficos 5 e 6 – Religião dos entrevistados.....	81
Mapa 2 – Praça Raposo Tavares, Praça Monsenhor Bernardo Cnudde (Igreja Divino Espírito Santo), av. Pedro Taques e Praça Santo Antônio .....	114
Figura 1 – Cabides.....	222
Figura 2 – Loja de rua.....	222

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ARENA	Aliança Renovadora Nacional
BPC	Benefício de prestação continuada
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CBN	Central brasileira de notícias
CEB	Comunidade eclesial de base
CEM	Centro de estudos da metrópole
Centro POP	Centro de referência especializado para pessoas em situação de rua
CETREP	Central de Triagem e encaminhamento do Migrante, Itinerante e Morador de Rua.
COCAMAR	Cocamar cooperativa agroindustrial
COMAS	Conselho municipal de assistência social
COPEL	Companhia Paranaense de Energia
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
ESTAR	Estacionamento rotativo regulamentado
f.	Folha
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FUNDESC	Fundação de desenvolvimento social e cidadania
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
IBGE	Instituto brasileiro de geografia e estatística
IDH	Índice de desenvolvimento humano
IFPR	Instituto federal do Paraná
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
LGBT	Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros
MDB	Movimento democrático brasileiro
MDS	Ministério do desenvolvimento social
MNPR	Movimento nacional da população de rua
MP	Ministério público
OAF	Organização do auxílio fraterno
ONG	Organização não governamental
PCC	Primeiro comando da capital
PP	Partido progressista
PT	Partido dos trabalhadores
RCC	Renovação carismática católica
RPC	Grupo paranaense de comunicação
SAMU	Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SANEPAR	Companhia de Saneamento do Paraná
SASC	Secretaria de assistência social e cidadania
SBT	Sistema brasileiro de televisão
SENAC	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial
SETRANS	Secretaria de trânsito e segurança
SUS	Sistema único de saúde
UEM	Universidade estadual de Maringá
UFSCar	Universidade federal de São Carlos

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
A RUA COMO PONTO DE PARTIDA PARA O ESTUDO DA CIDADE	20
O MODELO DAS CITÉS: ORDENS LEGÍTIMAS	22
ORGANIZAÇÃO DO TEXTO	24
“PENSAM QUE SABEM, MAS NÃO SABEM”: CONSTRUÍNDO UM PROBLEMA DE PESQUISA	26
EXPERIÊNCIA E TRABALHO DE CAMPO	31
EXPERIÊNCIA E EPISTEMOLOGIA	36
VOCÊ FOI AFETADO: UMA AUTOETNOGRAFIA	38
PRESSUPOSTOS EM ANÁLISE	40
A RELIGIÃO EM CAMPO	41
MORAL E ÉTICA	46
PARTE 1 –RUA E A CIDADE	50
1 POLÍTICAS, TRÂNSITOS E CARACTERIZAÇÕES DA VIDA NAS RUAS	51
1.1 PRAÇA RAPOSO TAVARES: POLÍTICAS DA RUA, CONFLITOS E TRÂNSITOS	53
1.1.1 ENTRADA EM CAMPO E ESTRANHAMENTO	54
1.1.2 REGULAÇÃO DE CONFLITOS, RESPEITO E HUMILDADE	56
1.1.3 TRÂNSITOS E FRONTEIRAS	60
1.1.4 PÉRIPILOS DA VIDA NAS RUAS	66
1.3 REPRESENTAÇÕES E ESFORÇOS DE NOMEAÇÃO DA VIDA NAS RUAS	73
1.3.1 CONSTRUÇÃO DE UMA FIGURAÇÃO ESTIGMATIZANTE	73
1.3.2 CONSTRUINDO UMA POPULAÇÃO DE RUA: O CENSO	77
1.3.3 AS PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS VISTAS PELO DEBATE ACADÊMICO	81
2 A RUA TEM UM LADO BOM? REAPROPRIAÇÃO DO ESPAÇO URBANO, SABERES E SUBJETIVAÇÃO DA VIDA NAS RUAS	90
2.1 O OUTRO LADO DA RUA: SOFRIMENTO, VIOLÊNCIA E PRAZER	93
2.1.1 DIFICULDADES, HUMILHAÇÃO E VIOLÊNCIA	93
2.1.2 “TEM COMO NÃO SE ACOMODAR”? UM REFÚGIO POSSÍVEL	97
2.1.2.1 DOR E PRAZER	98
2.1.2.2 É POSSÍVEL VIVER NA RUA?	101
2.2 SABERES E ESTRATÉGIAS DA RUA: <i>MANGUEIO</i> E CUIDADO DE CARROS	106
2.2.1 NAS IDEIAS OU SENDO SINCERO: O <i>MANGUEIO</i>	107
2.2.1.1 O CRACK COMO AGENCIADOR DE TERRITÓRIO E SABER	107

2.2.1.2 OUTROS TERRITÓRIOS, MESMO SABER	113
2.2.1.3 “CONTAR UMA TRISTE”: A PRODUÇÃO DA SENSIBILIZAÇÃO	117
2.2.2 TRABALHO E CUIDADO DE CARROS	120
2.2.2.1 PROCEDIMENTOS DO CUIDADOR DE CARROS	121
2.2.2.2 A CONQUISTA DO PONTO	122
2.2.2.3 ESTRATÉGIAS E DISPUTAS ENTRE MOTORISTA E CUIDADOR	125
PARTE 2 – A RELIGIÃO, A RUA E A CIDADE	128
3 COSMOPOLÍTICA RELIGIOSA: COMPREENSÃO E REGULAÇÃO DA VIDA NAS RUAS	129
3.1 CONSTITUINDO-SE COMO RELIGIOSOS	133
3.1.1 CULTO NA PRAÇA: UMA VIDA COM SENTIDO	133
3.1.2 EVANGELIZAÇÃO DE RUA: “DEUS AGINDO NAS NOSSAS VIDAS”	136
3.1.3 PROJETO AMOR: FALAR COM DEUS	138
3.2 MAIS DO QUE AJUDA: CONVERTER <i>MORADORES DE RUA</i>	141
3.2.1 UMA GARRAFA DE CAFÉ E UM SANDUÍCHE	142
3.2.2 SEM MUITAS EXIGÊNCIAS: UM TRABALHO DE PACIÊNCIA	145
3.2.3 “SE TU DIZ QUE ESTÁS NOS POBRES: EU IREI TE BUSCAR, SENHOR”	147
3.3 UMA QUESTÃO ESPIRITUAL: A RELIGIÃO EXPLICA A VIDA NAS RUAS	150
3.3.1 ALIANÇA DE MISERICÓRDIA	152
3.3.2 UM ESPÍRITO MALIGNO: A NARRATIVA EVANGÉLICA	158
3.3.2.1 “COLOCAR ALGUMA COISA NA MENTE DELES”: A PEDAGOGIA DA ORAÇÃO	159
3.3.2.2 A IGREJA TEM QUE FAZER O PAPEL DELA: O PRINCIPAL MECANISMO É A FÉ	163
3.3 APÊNDICE – UMA TEOLOGIA QUEER? IGREJA INCLUSIVA	166
3.4 RELIGIÃO E POLÍTICA: EXPANSÃO PENTECOSTAL	172
4 “É IRMÃO DE IGREJA, TEM QUE RESPEITAR!”: A RELIGIÃO VIVIDA NA RUA	175
4.1 A EXPERIÊNCIA DO MOVIMENTO NACIONAL DA POPULAÇÃO DE RUA	177
4.2 RESSIGNIFICAÇÃO E REPERTÓRIO RELIGIOSO	182
4.2.1 VOCABULÁRIO RELIGIOSO	185
4.2.2 “TUDO QUE FALA DE DEUS É BOM”: FRONTEIRAS ELÁSTICAS ENTRE CATÓLICOS E EVANGÉLICOS	187
4.3 “TEM QUE DIZER QUE É”: MORAL, RESPEITO, FÉ E ESTRATÉGIA	190
4.3.1 RUA E RELIGIÃO SE MESCLAM	191
4.3.2 PRÁTICAS DAS RUAS IMBRICADAS NA INSTITUIÇÃO	195
4.4 ENTRE A RUA E A INSTITUIÇÃO	196

4.4.1	NEGOCIAÇÕES E DESAFIOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO	197
4.4.2	“BUSCAR A DEUS”: O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO	200
4.4.3	“UMA PESSOA DIFERENTE”: UM EX-MORADOR DE RUA	205
4.5	RELIGIÃO E RUA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES	209
PARTE 3 – A SOLIDARIEDADE, O ESTADO, A RUA E A CIDADE		212
5	“MORADOR DE RUA EM MARINGÁ NÃO PASSA FOME”: AJUDA, VOLUNTARIADO E SOLIDARIEDADE	213
5.1	AJUDAR MORADORES DE RUA: COMISERAÇÃO E DOAÇÕES	216
5.2	RETRIBUIR O QUE RECEBEU	219
5.3	SUJEITOS SOLIDÁRIOS: “THE STREET STORE - PENDURE E AJUDE: DOE ROUPAS PARA QUEM PRECISA”	221
5.4	CAFÉ E SOLIDARIEDADE: AJUDAR QUEM SOFRE MAIS	226
5.5	NUANCES DA AJUDA	229
5.6	ELITISMO OU SOLIDARIEDADE? AMBIGUIDADES	234
5.7	DISPUTAR A SOLIDARIEDADE	236
5.8	AÇÃO SOLIDÁRIA SEM QUERER QUE SE MUDE A ESTRUTURA DO SISTEMA	240
6	O ESTADO EM AÇÃO: CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA MUNICIPAL PARA PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS	247
6.1	O ESTUDO DO ESTADO EM SUAS MARGENS	249
6.2	NADA MAIS QUE PISTAS: CONSTRUINDO UMA “PRÉ-HISTÓRIA” DA POLÍTICA MUNICIPAL PARA PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS	251
6.3	MEMÓRIAS REMOTAS: ITINERANTES E TRECHEIROS	255
6.4	O DISPOSITIVO DE CIRCULAÇÃO	257
6.5	RECONFIGURAÇÕES DA POLÍTICA EM MARINGÁ	259
6.6	DA ABORDAGEM DE RUA AO CENTRO POP	263
6.7	A CHEGADA DO CRACK: MUDANÇAS NA PERCEPÇÃO DA VIDA NAS RUAS	266
6.8	A ABORDAGEM DE RUA É A POLÍCIA DOS “MORADORES DE RUA”?	268
6.9	VONTADE DE FALAR: QUEM SÃO OS SUJEITOS DA POLÍTICA?	272
6.10	CONSTRUÇÃO DE UMA CIDADE: IMBRICAÇÕES ENTRE RUA, ESTADO, RELIGIÃO E VOLUNTARIADO	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS		285
REFERÊNCIAS		296
APÊNDICE - LISTA DE PESSOAS CITADAS		305

# **INTRODUÇÃO**



Na sexta-feira, dia 14 de agosto de 2015, houve a audiência pública [para tratar sobre o censo da *população em situação de rua* de Maringá]. [...] A participação foi surpreendentemente grande. O plenarinho da câmara dos vereadores de Maringá não comportou o número de pessoas. [...] Foi preciso mudar para o plenário da câmara. [...] A audiência correu muito bem. Mais de setenta pessoas presentes numa sexta à tarde. [...] Depois da apresentação da mesa, composta pela Profa. Ana Lúcia Rodrigues, pelo assistente social do MP [ministério público], Marcos, e pela secretária da SASC [secretaria de assistência social e cidadania], a palavra foi aberta para a plateia apresentar suas considerações sobre a temática e sobre a pesquisa [censo da *população em situação de rua* de Maringá]. Muitas pessoas falaram. [Havia representantes do Centro POP, do serviço de abordagem de rua, do consultório de rua, do Conselho municipal de Assistência Social, da casa de acolhimento institucional Aliança de Misericórdia, Comunidade Católica Voz dos Pobres, da pastoral de rua, do grupo Amigos Voluntários de Maringá, do Projeto Ágape, do projeto Resgatando Vidas, do conselho tutelar, estudantes de medicina e de ciências sociais, pesquisadores do Observatório das Metrópoles-UEM, psicólogos, assistentes sociais, sociólogos, entre outros]. Enquanto ocorria a audiência, alguns *moradores de rua* chegaram e tomaram parte efetivamente das discussões. O Augusto, irmão do *morador de rua* Beto, falou muito rapidamente quando teve oportunidade e disse que precisava voltar ao trabalho [de cuidador de carros]. O Tadeu e o Edivaldo [*moradores de rua*] falaram rapidamente. Este segundo ficou muito bravo quando uma mulher fez uma fala em que relatava um caso de uma mãe que daria *tinor* para seu filho cheirar para ela ficar mais tranquila. Imediatamente ele tomou a palavra e contestou a fala dela. Afirmou que nem todas as pessoas que estão na rua usam *drogas* e deu o exemplo do Tadeu para comprovar. Salientou que na rua nunca viu uma situação como aquela que a mulher descrevia. Edivaldo, depois, me assegurou: “isso não existe”. O Tiago da Voz dos Pobres [que trabalha como funcionário na Aliança de Misericórdia] fez uma crítica ao albergue pela dificuldade de atendimento. Uma assistente social da prefeitura, responsável por esse serviço, explicou as causas, justificando que seguem diretrizes do Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. O representante dos Amigos Solidários de Maringá, na sua vez, contestou essa fala, alegando que o município pode criar suas próprias políticas para a temática. [...] O pastor de um dos espaços de acolhida salientou o problema do crack e relatou que sua comunidade atua no combate ao uso de *drogas*. Após a audiência, a professora fez, em particular, um comentário interessante. “Praticamente há mais pessoas interessadas em atuar com os *moradores de rua* do que propriamente pessoas nessa situação”.

Em seguida fui até o pessoal da rua que fica na catedral. [...] Perguntei pro Wilson o que ele tinha achado da audiência. Gostou, mas demonstrou temor de represália policial, principalmente da Guarda Municipal. Relatou que eles chegam batendo e enxotando. [...] Eles disseram ter gostado bastante do debate e perguntaram várias vezes quando haverá outro. [...] Certa hora comentei com o Gilson que achava que o pessoal da audiência pensava que sabem o que é melhor para os *moradores de rua*. Gilson foi lacônico: “**eles pensam que sabem, mas não sabem**”. [...] Mais adiante, Gilson me falou que se eu queria conhecer mesmo a realidade da rua eu deveria passar uma semana com eles, que então eu veria o outro lado da rua, o lado bom [...]. Em outra ocasião, Gilson falou novamente isso: disse novamente que eu veria o outro lado da rua, dando a entender que era positivo [...] e que era perigoso eu não querer sair mais (Diário de campo, 20 de agosto de 2015).

A moradia nas ruas era vista como um problema que precisava ser enfrentado. É assim desde que existe a cidade. A vida nas ruas sempre se mostra, e sempre se tenta acabar com ela. Ela impulsiona e permite observar processos e conflitos por meios dos quais a vida urbana se constitui. Essa tese trata dessa questão: o que a rua produz em termos

administrativos de intervenção sobre ela e conseqüentemente formas de compreensão, definição e ordenação da vida urbana. Dedicar-me-ei, especialmente, à análise das práticas estatais, religiosas e voluntárias, por meio das quais creio ser possível compreender as formas centrais e estruturantes dos conflitos que cercam a construção da cidade contemporânea.

Em Maringá, onde a conheceremos melhor, técnicos da Secretaria Municipal de Assistência Social e Cidadania (SASC) buscavam na Assembleia legitimar sua atuação com base nos documentos do governo federal. Um voluntário fazia críticas à política pública municipal e outro contestava as condições precárias em que operaria o albergue municipal. A assistente social replicava e esclarecia que, em decorrência das normativas nacionais, tal instituição fora transformada em casa de passagem, a qual deve obedecer a certos critérios, entre os quais a redução do número de atendimentos. Um pastor identificava o consumo de crack como problema associado à vida nas ruas. Cada sujeito tinha uma solução para a rua, a partir de um quadro de referência específico. As pessoas que vivem nas ruas presentes, entretanto, tinham outro quadro, diferente daqueles todos, e sobretudo discordavam do lugar que os demais figuravam para eles.

A coordenadora da pesquisa, após a audiência, fez uma observação perspicaz: haveria mais gente interessada em atuar com *moradores de rua*, do que propriamente pessoas vivendo nas ruas. O censo realizado na sequência (ainda em 2015) contabilizou 160 *pessoas em situação de rua*, parte efetivamente vivendo nas ruas e parte institucionalizada em abrigos, casas de acolhida e comunidades terapêuticas. A pesquisa nacional publicada em 2009 contabilizou 226 *pessoas em situação de rua* em Maringá (BRASIL, 2009). Em diálogo com um gestor do Centro POP de Maringá, este me informou que o número provavelmente gravitaria em torno de 200 ao longo do tempo. Admitindo que haja então uma população flutuante oscilando em torno deste número, a fala da coordenadora não parece tão exagerada. Havia em torno de setenta pessoas na audiência. Seguramente, nenhuma delas atua sozinha. Se para cada pessoa ali presente, houvesse outras duas trabalhando juntas, teríamos um número de aproximadamente 200 pessoas atuando diretamente com pessoas que vivem nas ruas em Maringá. Seguramente, não há um técnico social para cada estudante que não consegue ir bem na escola, ou para cada enfermo que chega ao posto de saúde. O que impulsionaria quantidade significativa de pessoas a atuarem com *moradores de ruas*?

Uma série de atores sociais se reúnem para discutir a realização de uma pesquisa de pretensões censitárias sobre *população em situação de rua*<sup>1</sup> em Maringá: políticos, religiosos,

---

<sup>1</sup> Categoria utilizada no censo para descrever pessoas que vivem nas ruas. Tal categoria foi consagrada pela Política Nacional para a População em Situação de Rua que, por meio do decreto nº7053/2009, define como

voluntários, pessoas que vivem nas ruas. Acreditavam ser preciso conhecer os *moradores de rua*, saber quem são eles, por que eles estão na rua, quais as principais características da vida na rua e o que seria preciso para saírem dessa situação. Diferentes grupos foram convidados pelo Observatório das Metrôpoles (Núcleo da Região Metropolitana de Maringá, coordenado pela Universidade Estadual de Maringá), o proponente da pesquisa em parceria com a Secretaria de Assistência Social e Cidadania de Maringá (SASC): gestores públicos e trabalhadores da SASC (psicólogos, assistentes sociais, educadores que trabalham na abordagem de rua e na recepção do Centro POP, enfermeiros e outros técnicos do consultório de rua etc.), membros de entidades de voluntários, estudantes universitários e lideranças de comunidades de apoio a pessoas que vivem nas ruas organizadas por igrejas cristãs. Pessoas que vivem nas ruas também foram convidadas e, tanto quanto os outros, tiveram direito à fala.

A reunião de tantos grupos me levou a refletir sobre os conflitos subjacentes aos modos de compreender a vida nas ruas, mas também sobre a potência criadora dela ao ensinar propriamente tais desentendimentos e, conseqüentemente, discursos e práticas<sup>2</sup>. De fato, a vida nas ruas estava criando a necessidade de conhecimento universitário, mas também saberes religiosos, voluntários e estatais que não se restringem ao campo das representações, mas fazem emergir modos de intervenção sobre as ruas e dão vida a dinâmicas urbanas.

Esta tese se propõe a analisar os conflitos produzidos quando se toma como ponto de partida as fricções entre pessoas que vivem nas ruas<sup>3</sup> e grupos que assumem o propósito de

“população em situação de rua o 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”. O trabalho de De Lucca discute a invenção da categoria *população de rua* no município de São Paulo como um termo recente e descreve os processos que a reinscreve como um problema social a partir da reconfiguração daquele que antes era tido como mendigo. De Lucca (2007) trata a questão da emergência de uma *população de rua* sob o ponto de vista de sua constituição histórica, de sua contestação política e de sua regulação institucional.

<sup>2</sup> São várias as referências para se pensar as práticas nesta tese. Entre elas, convém destacar Michel Foucault, para quem são de práticas concretas que se constituem representações: “[...] Em outras palavras, em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas (FOUCAULT, 2008, p. 4-5)”. Das e Poole (2008) e RUI (2014) também são referências importantes.

<sup>3</sup> População em situação de rua para a política estatal, população de rua para o MNPR (Movimento Nacional da População de rua), moradores de rua utilizado de forma geral, inclusive por aqueles que vivem nas ruas. São muitos os termos para descrever e caracterizar a vida nas ruas. Muito refleti sobre como me referir a tais pessoas, sem que tenha encontrado uma forma considerada adequada. Acabei por optar em seguir as trilhas de Maximo e Melo (2016) e utilizar a expressão pessoas vivendo nas ruas ou vida nas ruas: “Usarei essas expressões sem ter, como intenção, defini-las e fixá-las em uma categoria analítica. Elas servem, sobretudo, como um meio para não se adotar uma nomeação fixa de análise (nomeação do Estado ou de um autor, por exemplo) e assim poder ir em busca delas ao percorrer a literatura que estuda essas pessoas e grupos que são encontrados pelas ruas”

intervir sobre pessoas vivendo neste *locus*. Pessoas vivendo nas ruas, em uma condição subalternizada, mas ativa, ao produzirem sua sobrevivência, também produzem vida social: criam saberes, estratégias, codificam o mundo e a si mesmos. Leem a cidade, os não viventes da rua e a própria vida na rua a partir das lentes por eles produzidas. Percebida como incômodo, comiseração, escassez ou problema social, a vida nas ruas impulsiona uma série de práticas: religiosas, voluntárias e políticas. Tais grupos elaboraram representações<sup>4</sup> que lhes permitem uma leitura da vida nas ruas que os enquadram como pecadores, problema social ou necessitados.

Entre as inúmeras relações de poder produzidas no encontro destes sujeitos, optei por analisar as intersecções entre pessoas que vivem nas ruas, religiosos, voluntários e Estado, por entender, a partir da observação etnográfica, que estas práticas são centrais na regulação da vida nas ruas em Maringá, na produção de sujeitos e na construção da própria cidade. O argumento da tese é, portanto, o de que da vida nas ruas emergem formas de interpretar e intervir sobre ela e nesse processo são instituídos sujeitos e “ordens legítimas” (Boltanski e Thevenot, 2006) que fazem a cidade acontecer.

Esse estudo insere-se justamente nesse espaço onde essas diferentes práticas se imbricam e fazem emergir os sujeitos aqui analisados. Nesse contexto, institui-se um conflito poroso e flutuante, porque sempre inconcluso, sobre os sentidos da vida nas ruas, sobre as formas de atuar sobre ela e, mais do que isso, sobre a cidade e sobre o mundo contemporâneo.

---

(MAXIMO E MELO, 2016, f. 55). Utilizarei as expressões “população em situação de rua”, “população de rua”, “moradores de rua”, “irmãos de rua” quando elas aparecerem na narrativa de algum dos grupos analisados ou quando utilizada por algum autor e as grafarei em itálico. Devo dizer ainda que compreendo que qualquer uma das expressões está revestida de relações de poder, é produzida em disputas e encerra formas específicas de conceber a vida nas ruas, o que implode qualquer pretensão de neutralidade. A opção feita aqui se presta unicamente a colocar em evidência os diferentes sentidos atribuídos ao fenômeno da vida nas ruas. Além dos estrangeirismos, grafarei em itálico também outros termos e expressões quando carregados de significados para os grupos estudados, exceto quando as expressões são citadas literais, pois nestas situações entendo que o significado já está destacado pela própria citação.

<sup>4</sup> A principal referência para o conceito de representações é o clássico trabalho de Edward Said (2007), *O Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. O autor argumenta que o Oriente é uma construção promovida pelas forças imperiais europeias por meio da construção de uma representação do oriente como um outro exótico e atrasado, cuja dominação se torna praticamente uma obra de beneficência. A metodologia de Said consiste em identificar na *exterioridade*, ou seja, nos discursos e na superfície textual os termos por meio dos quais se constrói um discurso orientalista sobre o oriente. Cabe lembrar também o conceito de representações coletivas de Emile Durkheim (2004), o qual a compreende como algo acima, separado e que não se confunde com as consciências individuais, embora exerça coerção sobre elas. Já para Marx e Engels (2007), a representação aparece inscrita no conceito de ideologia, definido por ele como as ideias dominantes de uma época e como tais ligadas aos interesses materiais dominantes. Em Gramsci (1999), autor importante para o pensamento de Said, pois pensa o orientalismo como um processo de construção hegemônica, as representações podem ser relacionadas ao seu conceito de hegemonia, o qual diz respeito aos processos por meio dos quais as classes dominantes conseguem fazer com que sua “concepção de mundo” seja aceita pelas classes dominadas, processo que ocorre principalmente por meio do convencimento moral promovido por intelectuais orgânicos.

Embora, segundo Pierre Bourdieu<sup>5</sup>, o Estado moderno busque a reivindicação do monopólio do poder simbólico, outras esferas disputam a classificação e a interpretação sobre a vida nas ruas. Esta pesquisa desvelou a atuação religiosa, a qual toma as pessoas que vivem nas ruas como objeto de atenção especial e dessa feita produzem uma narrativa para caracterizar a vida nas ruas e grupos marginalizados e deles se valem para expandir sua concepção político-religiosa de sociedade e de Estado.

É necessário também considerar o papel dos grupos voluntários, cujas práticas se estruturam em um difuso pano de fundo cristão solidário e cujo mote é fazer o bem e *ajudar*. Tais práticas atualizam e reconstituem modos de compreender a pobreza urbana, oferecem elementos para produção de “pessoas de bem e solidárias” e também para um padrão de administração dos problemas urbanos assentado na benevolência individual. Fornecem, portanto, um modelo de cidade. De tal modo, é possível supor que a regulação da vida nas ruas e a própria estruturação urbana possuem significativa participação das religiosidades e do voluntariado solidário, os quais se interseccionam e disputam as práticas estatais. Pessoas que vivem nas ruas, por sua vez, transitando nas fronteiras desse campo de força, estabelecem contato com tais práticas, numa situação em que é possível observar tanto uma recepção dos recursos materiais e simbólicos, mas também formas de resistência e de resignificação de tais elementos na vida das ruas.

## **A RUA COMO PONTO DE PARTIDA PARA O ESTUDO DA CIDADE**

A bibliografia sobre aqueles que atualmente são identificados como *população em situação de rua e/ou moradores de rua* é vasta e cuidou de debruçar-se sobre diferentes dimensões do fenômeno. Desde a obra pioneira de Stoffels (1977), autora que estudou os tidos por mendigos nos anos 1970, passando pelos inúmeros estudos que discutem historicamente e discursivamente a constituição de uma *população de rua* (De Lucca, 2007) e por aqueles que veem na vida das ruas o signo da exclusão social (ESCOREL, 1999), chegamos aos anos 2000 quando trabalhos como de Frangella (2004), Martinez (2011), Melo (2011), Oliveira (2012), Pereira (2013) tomam a vida nas ruas *locus* de análise, buscando compreender não aquilo que não são, que não tem ou que lhes falta, mas o que está presente

---

<sup>5</sup> Segundo Pierre Bourdieu (1996), o Estado reivindica não apenas o monopólio da violência física, como demonstra Max Weber (1992), mas também busca com êxito o monopólio da violência simbólica em determinado território e sobre a população correspondente, o que significa que o Estado concentra em suas mãos o poder de classificar e definir e oferece mesmo, segundo o autor, as estruturas de pensamento por meio das quais as relações sociais são pensadas. Esta tese, porém, argumenta que outras instâncias de poder participam do processo classificatório da vida nas ruas ou ao menos tentam influenciar o Estado em sua classificação.

nas ruas. Em diálogo também com a bibliografia internacional, notadamente Cefai (2010, 2013), Bourgois e Schonberg (2009) e Snow e Anderson (1998), tais estudos possibilitaram compreender como as dinâmicas da vida nas ruas se desenvolvem e também a construção de corporalidades, políticas, moralidades e como tais pessoas estabelecem relações com instituições, tanto as estatais quanto as privadas.

O lançamento do livro *Novas Faces da Vida nas Ruas* em 2016 consolida essa tradição analítica que vem se constituindo desde meados dos anos 2000. Segundo Rui, Martinez e Feltran, a obra não toma a rua como objeto de estudo, mas como ponto de vista para compreender a cidade e o conflito urbano contemporâneo, por isso a suspensão da pergunta “o que produz a situação de rua para?” substituída pela indagação “o que a rua cria, o que a rua faz viver, o que a rua alimenta”? (RUI, MARTINEZ, FELTRAN, 2016, p. 15). Entre as produções sociais elaboradas desde as ruas, os autores destacam que a rua cria: a) políticas (tanto interna como externamente); b) uma miríade de serviços de atendimento e c) também uma série de saberes.

Esta pesquisa busca se inserir nesta tradição de estudos buscando acrescentar um novo capítulo à profusão de coisas produzidas pela rua. Além de buscar expandir a compreensão daquilo que se produz internamente na rua e em instituições estatais a partir das particularidades de uma cidade de porte médio do estado do Paraná, esta pesquisa dá um passo à frente ao trazer para a discussão o que a rua cria em termos de práticas religiosas e voluntárias e a redefinição de uma cidade que se elabora como generosa e acolhedora quando pressupõe que *moradores de rua* precisam ser *ajudados*. Compreender os sentidos destas religiosidades e dessa *ajuda* está no cerne desta tese, que, para tanto, recorrerá também as relações entre estes grupos e a construção de políticas estatais para pessoas que vivem nas ruas em Maringá-PR. A partir de tais relações entendo ser possível acrescentar que a rua também produz cidade.

Se a rua possui um enorme potencial e, portanto, existe em sinal positivo, como algo que produz, não como terreno da escassez, da ausência e da exclusão do mundo social, tais práticas encerram a rua no *lócus* da falta e da ausência – neste estudo, ausência de Deus, de condições mínimas de sobrevivência, de capacidade de cumprir regras e de disciplina e, evidentemente, de lugar para morar – paradoxalmente são resultados de sua produção. A fricção que é possível entrever nesse contexto é crucial para identificar os modos como a questão das ruas tem sido regulada em Maringá, como pessoas que vivem na rua produzem sua vida social e também para pensar sobre a construção do urbano na contemporaneidade e sobre os conflitos políticos que aí se elaboram. Assim, este estudo é menos sobre a rua em si e

mais, para usar as palavras de Rui, Martinez e Feltran, “[...] uma perspectiva analítica que elucida talvez menos a vida deles que a habitam, mas certamente nossas formas de produzir, com muita violência, a ordem contemporânea” (RUI, MARTINEZ E FELTRAN, 2016, 17).

De tal maneira, a rua se torna um índice, um objeto heurístico, para pensar religião, voluntariado, Estado e, estes, por sua vez, possibilitam compreender como se constrói a cidade contemporânea. A cidade aqui analisada é, portanto, não a arquitetura em si, embora ela também faça parte, mas aquela que se constitui em situações como as que me proponho a analisar. Por um lado, a cidade se apresenta como lócus para que tais situações ocorram e como resultado delas. Mais que um ponto de partida, ela é um ponto de chegada, um produto das diferentes modalidades de vida que ocorrem nesse espaço tido como urbano. Resultado dos conflitos, dos embates, das disputas pelo seu controle e por suas representações, a cidade real é tanto aquela apropriada e composta por pessoas que vivem nas ruas, quanto uma outra que se representa como solidária por amenizar por meio das doações e das práticas religiosas estes mesmos que vivem nas ruas. É ainda a de grupos estatais que ora buscam “limpá-la” da presença tida como incômoda de *moradores de rua* e de outros grupos marginais, ora os veem como sujeitos privados de direitos fundamentais. É neste sentido que é possível observar a cidade construída tanto por aqueles que estão nas ruas, quanto por religiosos, voluntários e agentes estatais. Os conflitos, disputas e imbricações entre tais atores e a produção de certos ordenamentos da vida social contemporânea é o que chamo de construção da cidade.

## **O MODELO DAS CITÉS: ORDENS LEGÍTIMAS**

A sociologia da crítica de Boltanski e Thevenot (2006) serviu de referência para os modos como os grupos religiosos, voluntários e estatais são analisados. Estes autores buscaram construir referências teórico-analíticas com o objetivo de superar o modelo estruturalista que sonega dos atores sociais a capacidade de agência e reflexão. Buscaram jogar luz na experiência mais próxima dos atores e problematizaram como categorias tomadas como referência de análise são constituídas e estabilizadas. Os atores sociais passam a ser vistos como múltiplos e criativos, o mundo como incerto e plural. A linearidade totalizante cede lugar às rupturas, bifurcações, inovações e incertezas. Por outro lado, esforçaram-se também para evitar cair em um reducionismo em que as relações sociais são constantemente negociadas e jamais estabilizadas.

Em situações cotidianas surgem críticas, controvérsias, desentendimentos que instam os atores a agirem. Boltanski e Thevenot (2006) puseram-se a observar os argumentos por

meio dos quais tais atores elaboram formas de qualificar e justificar suas críticas e posições. Desta maneira que eles chegaram ao conceito de *cit e*, ordens de grandezas hegem onicas, limitadas e relativamente est aveis às quais os atores recorrem para a o prática. *Cit e* pode ser traduzida literalmente para o português como cidade, no entanto, como destaca Freire (2013), a tradu o mais apropriada   a de ordem. Elas são formas de generalidade que criam um modelo de humanidade comum que ordena as rela oes sociais e fornece parâmetros para o que vai ser tido como bem comum e como justo. Nos momentos de crítica e controvérsias das situa oes cotidianas, são a elas que os atores recorrem para justificar suas críticas. As *cit es*, de variedade limitada, reúnem elementos que conferem uma ordem legítima ao mundo ao produzirem uma no o de bem comum hegemônico<sup>6</sup>.

No caso de Maringá, fazendo uma dilata o desta referência,   possível evidenciar a constitui o de três conjuntos de ordenamentos, de *cit es*: o religioso, o solidário e o estatal. Este trabalho permite observar situa oes por meio das quais estes ordenamentos se constituem e se estabilizam, ao mesmo tempo que são mobilizadas pelos atores que agem em nome deles. Eles, em alguns momentos, se imbricam, em outros se distanciam. A *cit e* religiosa, em boa medida, se sobrepõe sobre as outras, fornecendo elementos, embora depurados da declara o religiosa direta, que mant m referências deste universo, como ajudar o próximo, ser solidário ou inclusivo socialmente.

A cidade contemporânea   o resultado dessas intera oes sociais. São estas rela oes que tanto fornecem referências para uma forma de representa o legítima do urbano, quanto operam cotidianamente no fazer prático da cidade. A cidade não  , portanto, outra coisa a não ser o que os atores fazem nela, criando não apenas territórios, mas também identidades, religiosidades, formas de interven o e representa o, sujeitos legítimos, homens de Deus,

---

<sup>6</sup> Segundo Boltanski e Thevenot (2006), os princípios subjacentes a disputas situadas e opera oes de justifica o são produzidos por filosofias políticas. Nessas disputas, os atores precisam, para obter convencimento, “que as defini oes do bem comum associadas a esses conceitos de valor estejam bem fundados” (BOLTANSKI E THEVENOT, 1991, p.13, tradu o minha). Segundo os autores, “a maneira como as disputas se desenvolvem, quando a violência   evitada, traz   luz restri oes poderosas na busca de argumentos bem fundamentados, baseados em provas sólidas, uma busca que, assim, manifesta esforços de convergência no cerne de um desacordo. As construçoes da filosofia política constituem instrumentos privilegiados para esclarecer essas restri oes e para tornar explícitos os fundamentos que, na maioria das vezes, permanecem implícitos no curso das discussões trocadas no calor da a o” (BOLTANSKI E THEVENOT, 2006, p. 13, tradu o minha). Boltanski e Thevenot continuam: “essas filosofias políticas podem, assim, ser definidas pelo seu objetivo de construir uma humanidade comum. Foi isso que nos permitiu, em primeiro lugar, tratar essas diferentes construçoes teóricas coletivamente, extraindo os princípios da ordem legítima que elas cont m: inspira o na Cidade de Deus de Agostinho, o princípio doméstico na Política de Bossuet, os sinais de glória e o valor da fama no Leviatã de Hobbes, a vontade geral no Contrato Social de Rousseau, a riqueza na Riqueza das Na oes de Adam Smith e a eficiência industrial na indústria de Saint-Simon. Dessa forma, procuramos mostrar que mesmo uma filosofia política que incorporasse o individualismo ao projetar uma ordem baseada em transa oes de mercado poderia ser assimilada ao modelo do bem comum.” (BOLTANSKI E THEVENOT, 2006, p. 13-14, tradu o minha).



solidários, protetores sociais, higienistas, das mesma forma que criam *peessoas em situação de rua* e por ela se pautam para tais construções.

## ORGANIZAÇÃO DO TEXTO

A tese está organizada em três partes. Na primeira delas, composta por dois capítulos, a análise da vida nas ruas possibilita observar a cidade a partir de seu olhar. Busco analisar quem são as pessoas que vivem nas ruas e as práticas ali estabelecidas, dando destaque para os trânsitos que tornam a vida nas ruas móvel, fluída e porosa. Busco enfrentar os desafios colocados por tais sujeitos ao defender um lado bom da rua e sugiro que dentre as precárias condições estruturais, as quais eles são submetidos, a rua se apresenta como espaço de refúgio. Tais grupos produzem sua sobrevivência cotidiana por meio de práticas como cuidado de carro e *mangueio*. Para tanto, mobilizam estigmas que a eles recaem a seu favor.

Na segunda parte proponho-me a refletir sobre a cidade desde a perspectiva da religião. Nos capítulos 3 e 4, trago as práticas religiosas – notadamente cristãs pentecostais – para o centro da análise. Aqui é possível observar a positividade da rua ao constatar a produção de uma interpretação e de estratégias de intervenção que tomam a vida nas ruas como objeto de ação. A descrição da atuação de tais instituições, a utilização da entrega de alimentação como isca para a pregação religiosa e o internamento de *moradores de rua* em abrigos possibilitam observar como suas práticas são elaboradas e constroem um modo de explicar as causas da vida nas ruas. A caracterização de tais espaços e a análise das narrativas das lideranças religiosas possibilita observar como tais grupos se constituem enquanto sujeitos praticantes da vontade divina, como tais grupos compreendem a vida nas ruas associando-a ao consumo de *drogas*<sup>7</sup> e a espíritos maléficos e elaboram uma pedagogia de recuperação em uma espiritualidade dualista (bem x mal). A partir daí, se identificam como mais preparados que o Estado para intervir em tais situações, pois, diferentemente deste,

---

<sup>7</sup> Embora o consumo de *drogas* nem de longe se restrinja a pessoas que vivem nas ruas, tais pessoas em muitas situações são associadas a tais substâncias e em muitos casos sua trajetória de vida é considerada consequência do uso delas. Nesta tese, seus significados serão considerados apenas na medida em que aparecem em situações de campo, como quando estão presentes na vida nas ruas, casos em que dou destaque tanto para as dimensões de prazer quanto de culpa por seu uso. Destaco também situações em que sujeitos, especialmente religiosos, buscam explicações para a vida nas ruas e localizam nas *drogas* um agente intermediário de forças espirituais capazes de compelir pessoas para tal lugar. Não se deve perder de vista, todavia, como destaca Rui (2014), que esta expressão contém uma carga de significados abertos e polissêmicos, que envolvem saberes médicos, julgamentos morais, representações, embates e disputas classificatórias. A autora destaca que *drogas* são substâncias que passam a ser percebidas como tais ao longo do século XX à medida que são criadas em laboratórios, produzidas em escala industrial e inscritas em processos tanto de incitação, quanto de medicalização e criminalização de seus usos. Fiore (2013) e Vargas (2001) são referências fundamentais para a discussão sobre *drogas* nas ciências sociais brasileira.

estariam capacitados para lidar com o mundo espiritual, o qual exerceria influência sobre o mundo material. Chamo a atenção para como sujeitos oriundos das ruas, quando institucionalizados, recepcionam tais narrativas em seu discurso construindo uma imagem negativa e condenatória da vida pregressa nas ruas. Por fim, volto para as ruas para analisar como o discurso religioso se imbrica com as práticas da vida nas ruas.

Por fim, na terceira parte, ganha destaque as relações entre a cidade, o voluntariado e o Estado. O quinto capítulo se dedica a analisar as conexões entre vida nas ruas e grupos voluntários. A categoria *ajuda*, embora não seja utilizada apenas por estes grupos, é nele que aparece com mais força. Assim como religiosos pressupõem que pessoas que vivem nas ruas estão longe de Deus, os grupos que os *ajudam* pressupõem que há ali escassez, sobretudo de alimentação. Ocorre então a constituição de sujeitos solidários e praticantes do bem. A solidariedade é o princípio que estrutura o voluntariado e impulsiona a prática da *ajuda*, a qual torna possível, por exemplo, uma pessoa que vive na rua me afirmar quando lhe pergunto como faria para se agasalhar com a iminência do frio: “não preciso nem pedir, eles trazem para mim”. A *ajuda*, vista como um feito grandioso, em nome da solidariedade, é realizada em profusão tanto por grupos de voluntários organizados, quanto por ações individuais e pontuais.

Fissuras são encontradas quando grupos sociais críticos a uma solidariedade tida como descomprometida passa a oferecer *ajuda*. Se a prática de doação os aproxima, o modo como concebem sua ação e a vida nas ruas se distingue à medida que, neste caso, a escassez da vida nas ruas é interpretada como resultado de violação de direitos. Subindo um pouco em nível de generalidade, busco discutir os sentidos da *ajuda* e da solidariedade para o município de Maringá. Em uma cidade tida como excludente e elitista, a *ajuda* ganha vários contornos. Por um lado, possibilita a sobrevivência das pessoas que vivem nas ruas, por outro pode ser vista como um modo de gestão e controle de tais pessoas, uma vez que não politiza a própria vida nas ruas e a reduz a questões individuais. Além disso, a *ajuda* constitui um modo de gerir problemas urbanos e fornece termos para a constituição de um discurso e modelo de cidade.

No sexto capítulo, volto a atenção para as relações entre a rua e os processos de Estado. Busco demonstrar as transformações observadas nos modos de gestão da *população de rua* nos últimos vinte anos. A política pública para *pessoas em situação de rua* em Maringá possui diferentes fases e modos de atuação. Até o final dos anos 1990, predominou a prática higienista de expulsão de tais pessoas para fora da cidade. A partir do início dos anos 2000, com a conquista da prefeitura pelo Partido dos Trabalhadores, ocorre uma tentativa de tratar tais pessoas como sujeitos de direitos. Mais recentemente, com a expansão dos

equipamentos de assistência social, é possível observar mecanismos de gestão social, cujos significados ambivalentes mesclam pressuposições voltados aos direitos sociais, mas também ao controle. O Centro POP se torna mais um recurso para que pessoas que vivem nas ruas reproduzam sua vida, ao mesmo tempo que não abre espaços de estímulo à participação. Dou destaque para as reelaborações políticas nas margens do Estado ao identificar as imbricações entre as políticas públicas e as ações religiosas que se colocam como um ator importante na regulação do conflito em torno da vida nas ruas em Maringá, impulsionando uma significativa expansão política da gramática neopentecostal.

Ao final do texto, espero demonstrar: 1) como as micro resistências das pessoas que vivem nas ruas participam da reposição desses sujeitos em espaços de marginalização social, ao mesmo tempo que compõem o quadro do conflito urbano; 2) novas configurações religiosas e de voluntariado, os quais, estruturados, respectivamente, em questões espirituais e na *ajuda*, participam da gestão da vida nas ruas em Maringá e estruturam narrativas ordenadoras mais amplas (condutas individuais, culpabilização individual, reconstrução de estigmas, avanço da religião sobre a esfera estatal, filantropia, empreendedorismo etc.); 3) a expansão de um projeto político neopentecostal, com braços em diversos ramos políticos, assistenciais e religiosos; 4) a constituição de uma narrativa de cidade acolhedora e solidária, em detrimento de uma gramática dos direitos, da cidadania e da igualdade. Esses quatro elementos, em síntese, apontam para uma ordem urbana conflitiva não entre pessoas que vivem na rua e os que os querem eliminar, gerenciar, ajudar ou recuperar, mas entre diferentes ordenamentos (assistencial, estatal, religioso, além de outros, como o criminal) que se chocam mas também se imbricam quanto aos pressupostos do que deve ser a ordem social.

### **“PENSAM QUE SABEM, MAS NÃO SABEM”: CONSTRUÍDO UM PROBLEMA DE PESQUISA**

Na narrativa apresentada acima, Gilson<sup>8</sup>, referindo-se às falas dos grupos que atuam com pessoas que vivem nas ruas em Maringá, assegura: “pensam que sabem, mas não sabem”. Ou seja, o saber e as pressuposições elaboradas sobre aqueles que falavam e atuavam sobre a vida nas ruas não corresponderia ao seu cotidiano e às suas necessidades. Deste modo, Gilson indica um descompasso, um desentendimento, entre o que aqueles grupos sociais pressupunham saber sobre a vida nas ruas e o saber próprio das ruas. Sua fala nos leva a

---

<sup>8</sup> Todos os nomes usados nesta tese foram alterados e características individuais não importantes para a tese foram ocultadas.

pensar sobre uma dimensão desestabilizadora engendrada pela vida nas ruas, o que nos conduz a identificar uma camada de dissenso (RANCIÈRE, 1996a, 1996b)<sup>9</sup> entre as pessoas que vivem nas ruas e demais grupos sociais, tanto no que diz respeito a própria vida nas ruas quanto nos modos de pensar, atuar e ordenar o mundo urbano. Aquilo que se produz nas ruas, como percebido por Gilson, não corresponderia ao que seus interlocutores pressupunham.

A afirmativa de Gilson demarcava, de fato, posição num momento em que a voz das pessoas que viviam nas ruas [me] parecia diluída – no limite, inaudível – em meio a uma série de discursos. Demarcava também uma representação recorrente: de que a vida nas ruas não corresponde ao que pensam que ela é e que tal conhecimento não é possível de ser obtido por aquele que não vivencia a experiência da vida nas ruas. Colocava em questão os discursos de religiosos, voluntários e de agentes estatais e sugeria que o conhecimento elaborado por tais grupos sobre as ruas é passível de contestação.

A audiência pública tinha como tema de discussão *a população em situação de rua*, mas não apenas eles falaram, nem foram os que mais falaram, tampouco naquele espaço eles possuíam a autoridade para definir a narrativa dominante para as suas vidas. A hegemonia da classificação estava centrada no Estado (BOURDIEU, 1996), mas religiosos e voluntários<sup>10</sup> também buscavam imprimir a sua marca nessa caracterização. No final das contas, são as decisões deles que vão determinar os modos de representação e ação sobre a vida nas ruas. Para Gilson, porém, a realidade das ruas se distingue daquele imaginário, de modo a possibilitar a contestação de tais discursos.

Se a desigualdade social, racial (pois quase todos são negros) e simbólica entre eles era flagrante, afirmações como a de Gilson colocava em questão aquele sistema de representações e miudamente reivindicava um plano de reconhecimento que os alçava da condição de inaudíveis. Edivaldo, ao contestar a fala da assistente social, tencionava justamente um discurso que não corresponderia, a seu ver, à realidade das ruas. A assistente social ao relatar o caso da mãe que daria *tiner* ao filho, associava a vida nas ruas ao consumo de *drogas* e mesmo à irresponsabilidade com os filhos. Edivaldo não nega que exista consumo de *drogas* nas ruas, mas discorda do modo como a rua é representada na fala da interlocutora, que para ele pouco sabia sobre essa vida. Fez questão de frisar “que muitos

<sup>9</sup> Os termos “desentendimento” e “dissenso” são sinônimos extraídos da filosofia política de Jacques Rancière (1996b). Desentendimento ou dissenso, para o pensador francês, não é um desconhecimento, mas um conflito na própria repartição do “mundo sensível”. Trata-se daqueles momentos em que “um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura” (1996a, p. 11).

<sup>10</sup> São processos de construção do Estado em suas margens, onde tanto categorizações estatais, quanto religiosas e voluntárias, encontram-se difusas e se reelaboram.

*moradores de rua nem drogas usam*” e que jamais tinha visto uma mãe praticando o que era relatado pela funcionária pública. “Isso não existe”, afirmava ele sempre que me via ao se referir a tal afirmativa. Estava nas entrelinhas a elaboração de que não eram pessoas irresponsáveis ou viciados que abandonavam, ou pior, drogavam os seus filhos.

Emerge dessa situação a construção de uma narrativa sobre a vida nas ruas que tenciona as narrativas que se impõem como hegemônicas. Tanto Gilson quanto Edivaldo deslocavam tal imagem e, ao fazê-lo, não estavam apenas demarcando sua alteridade, mas reivindicando um estatuto de igualdade, que intencionava lhes reestabelecer um poder de definir como eles próprios deveriam ser compreendidos. Suas arguições, ao desafiar a narrativa do interlocutor, ao menos momentaneamente, os colocavam em pé de igualdade com quem divergiam. Buscavam aquele raro momento apontado por Rancière (1996a), no qual o conflito institui provisoriamente a igualdade de qualquer sujeito falante com qualquer sujeito falante<sup>11</sup> e possibilitava colocar em questão os sentidos previamente atribuídos à vida nas ruas.

Surge então uma espécie de dialética entre a reivindicação de uma alteridade e a perseguição de uma igualdade contingente. Nas leituras estatais, religiosas e voluntárias, a vida nas ruas, e por suposto suas práticas, apareciam como inapropriadas – frequentemente tomadas como um autoengano, uma falsa liberdade ou ausência de espiritualidade, ou mesmo uma mentira –; o caráter público da audiência estabelecia a eles a possibilidade de instituição de um plano de igualdade, aquela que posiciona dois sujeitos falantes e possibilita a contestação da desigualdade classificatória inscrita na fala da interlocutora. Faz-se necessário agir para que seu estatuto de sujeito – e no limite de ser humano – seja recriado. Ali suas particularidades seriam preservadas, poderiam reivindicar a participação nas interações sociais e na narrativa sobre a vida nas ruas. Provavelmente, por isso, por diversas vezes, Edivaldo manifestou o desejo de que outras audiências como aquela fossem realizadas.

---

<sup>11</sup> “Proponho agora reservar o nome de política a uma atividade bem determinada e antagônica à primeira: a que rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou a sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho. Pode ser a atividade dos plebeus de Ballanche que fazem uso de uma palavra que ‘não têm’. Pode ser a desses operários do século XIX que colocam em razões coletivas relações de trabalho que só dependem de uma infinidade de relações individuais privadas. Ou ainda a desses manifestantes de ruas ou barricadas que literalizam como ‘espaço público’ as vias de comunicação urbanas. Espetacular ou não, a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante” (RANCIÈRE, 1996a, p. 42-43).

Se a audiência pública possibilitava a politização da narrativa sobre eles, a racialização e a produção de subalternidades se cristalizava na violência, tão recorrente e marcada no corpo – quase sempre negro – de pessoas que vivem nas ruas. Os coagia e intimidava. Nos dias que antecederam a audiência, procurei pessoas que vivem na rua para convidá-los a participar da audiência. Wilson, homem negro, em tom pessimista, demonstrou receio em ir e falar dos seus sofrimentos, pois temia futuras retaliações da polícia. Apesar do temor por represálias, ele esteve presente na audiência. Não falou, mas elogiou a atividade. Após o encontro, queixou-se novamente da violência policial. Relatou que eles chegam batendo e enxotando indiscriminadamente. A violência policial, paroximismo de uma série de violências vivenciadas na trajetória da maioria das pessoas que vivem nas ruas, torna-se um instrumento de silenciamento.

Beto, um dos meus principais interlocutores, por sua vez, esforçou-se por me mostrar o que considerava as particularidades da rua e sempre que o fazia buscava desconstruir a imagem da rua como ausência e lugar ruim, salientando semelhança ou continuidade entre a rua e a casa. Ao menos discursivamente, ele buscava demonstrar que nada havia de diferença se esta for pensada como inferioridade, embora reconhecesse também agruras e sofrimentos. Matizava sua vida, recusando a imagem de abandono, inércia, passividade ou ausências. Colocava-se como alguém que disputava os rumos da sua vida. A esse propósito, duas afirmações deles são emblemáticas: “na rua não se passa fome” e “morar na rua é igual morar numa casa, a única diferença é que você não tem um teto”.

Enquanto por um lado tais sujeitos construía uma especificidade da rua que não poderia ser compreendida, a não ser em primeira pessoa (MELO, 2017), em outros, tanto em nível discursivo, quanto no campo das práticas, se aproximavam e buscavam se equiparar aos demais. A esse respeito, é necessário ressaltar que mais que uma fixação nas ruas, observa-se um conjunto de práticas que perpassam momentos de imersão em suas dinâmicas e outros de trânsito por uma série de fronteiras até chegar em residências familiares, quartos alugados, abrigos (estatais ou privados) ou mesmo o encarceramento. É justamente nesse trânsito que se cruzam práticas da vida nas ruas e práticas religiosas, estatais, voluntárias.

Os que vivem nas ruas elaboram saberes que lhes permitem mobilizar representações, estigmas e ressignificar práticas de religiosos, de voluntários e do Estado na reprodução de sua existência social. Estas práticas, por sua vez, também exercem efeitos sobre a vida nas ruas, impondo-lhes reconfigurações. É o que se nota, por exemplo, quando se verifica como pessoas que vivem nas ruas mobilizam um vocabulário religioso pentecostal e produzem um modo de lidar com o sagrado muito peculiar. Nota-se algo parecido ao identificar o amplo

domínio que possuem dos territórios urbanos, dos serviços públicos e dos locais que lhes possibilitam sociabilidade e sobrevivência.

A vida nas ruas é intervalada por uma série de movimentos. Os níveis de engajamento nas ruas, os modos como se ocupa e se atua sobre o espaço urbano e as temporalidades de estada nas ruas variam. Sua relação com o tempo também se distancia da rígida contagem característica da sociedade moderna<sup>12</sup>. Há momentos de maior engajamento nas ruas, há circulação por diferentes territorialidades urbanas tidas por mais favoráveis a umas práticas que outras (por exemplo, mais ou menos favorável ao consumo de crack) e ainda há momentos de distanciamento das ruas quando a casa de algum familiar e abrigos religiosos são as alternativas principais. Em meio a essas tramas, o Centro POP, as várias formas de obtenção de sobrevivência por meio da *ajuda* de voluntários e religiosos, a doação de transeuntes e domiciliados e o cuidado de carros aparecem como recursos mobilizados por pessoas que vivem nas ruas. O que acontece nas fronteiras dessas relações torna possível a observação dos sujeitos, dos ordenamentos e da cidade que se constrói.

Cabem aqui dois destaques. Segundo Feltran (2011), as fronteiras demarcam separação, mas também delineiam regulação e conexões controladas que definem o que pode e o que não pode transitar de um lado a outro. Fronteira não apenas separa, mas une de maneira modulada. O segundo destaque é que as próprias fronteiras não são estáveis, mas móveis e dinâmicas, ou seja, deslocam-se – e se refazem<sup>13</sup> – na medida em que as conexões entre os diferentes grupos são estabelecidas, o que produz transformações também naqueles que se situam nesse espaço em disputa. Quais tipos de práticas, quais representações emergem nesse contexto e mais ainda, como elas se constituem, interagem e se redefinem entre si?

As situações etnografadas indicam continuidades e descontinuidades criadas nas tramas entre pessoas que vivem nas ruas e grupos que com elas atuam. Se a vida nas ruas é matizada por aqueles que a vivenciam e reivindicam uma especificidade que não acusa inferioridade, as práticas de voluntários, religiosos e Estado produzem ordenamentos para

---

<sup>12</sup> Edward Thompson (1998) foi um dos autores que demonstrou como o surgimento da sociedade industrial engendrou uma nova concepção de tempo, cujo controle era dado pela rigidez do relógio e não mais pelas dinâmicas da natureza. De Decca (1984) trata sobre a construção da noção de um “tempo útil” e da “introjeção de um relógio moral” no corpo da cada operário. Os operários, além da expropriação dos seus saberes e técnicas de produção não tinham também “tempo para sonhar”. Max Weber (2004), na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, constrói referência basilar ao associar a constituição de um espírito capitalista ao desenvolvimento de uma racionalidade calvinista ascética, cujo controle e economia de tempo estavam no cerne.

<sup>13</sup> “Pois embora a fronteira em si seja necessária, cada fronteira específica pode ser ultrapassada, cada fixidez pode ser deslocada, cada fechamento pode ser violado e cada um desses atos, é claro, encontra ou cria uma nova fronteira” (SIMMEL, apud, FELTRAN, 2017).

interpretar e intervir sobre as ruas. Nas fronteiras destes espaços, encontra-se intersecções nos quais pessoas que vivem nas ruas e tais grupos se cruzam sem que se confundam, agenciam uma série de criações sociais, como concepções sobre a vida nas ruas, técnicas de intervenção e conversão de *moradores de rua*, políticas de atendimento e de controle, ideais de sujeitos e de cidade.

As doações, abrigos, acolhidas, serviços públicos acabam se tornando uma espécie de rede por meio da qual pessoas que vivem nas ruas transitam e reelaboram a sua vida, mas também as deslocam. A política de atendimento do Centro POP, o disciplinamento e exigência de orações nas casas de acolhida e as narrativas sobre a vida nas ruas (e consumo de *drogas*) são tensionadas por aqueles que ali vivem, mas atuam também sobre seus corpos e suas mentes. Tais instituições, por sua vez, atuando nas margens do social, também reelaboram suas práticas.

Como se organiza a vida nas ruas e como se constitui uma interpretação própria das ruas? Como a *ajuda* de voluntários e religiosos é apropriada por pessoas que vivem nas ruas? Como religiosidades e voluntariado são construídos, como elas definem as pessoas que vivem nas ruas, os próprios sujeitos religiosos e qual o seu impacto sobre a vida nas ruas? Como se caracterizam as políticas estatais sobre as ruas e como elas se entrelaçam com trabalho voluntário e religiosidades? E, por fim, qual o perfil de cidade construído a partir desses campos de forças e quais seus efeitos políticos? Essa etnografia se guia por essas questões.

## **EXPERIÊNCIA E TRABALHO DE CAMPO**

“A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” (BENJAMIN, 1987, p. 198).

O trabalho de campo etnográfico que deu origem a esta tese foi realizado entre fevereiro de 2015 e a janeiro de 2016. Ao longo deste período, acompanhei o cotidiano de pessoas que vivem na rua e acabei compelido a estudar a atuação de igrejas, voluntários e agentes estatais voltada para a vida nas ruas. Fiz a opção de iniciar o trabalho de campo etnográfico pela observação da praça Raposo Tavares, por ser um espaço central da cidade de Maringá e ocupada por grupos marginalizados (como prostitutas, usuários de crack e pessoas que vivem ou passam parte dos seus dias nas ruas). Apesar de possuir alguma experiência com tais pessoas por ter trabalhado no Centro POP de Maringá no ano de 2013, não tinha conhecidos naquele grupo que ficava naquela praça.



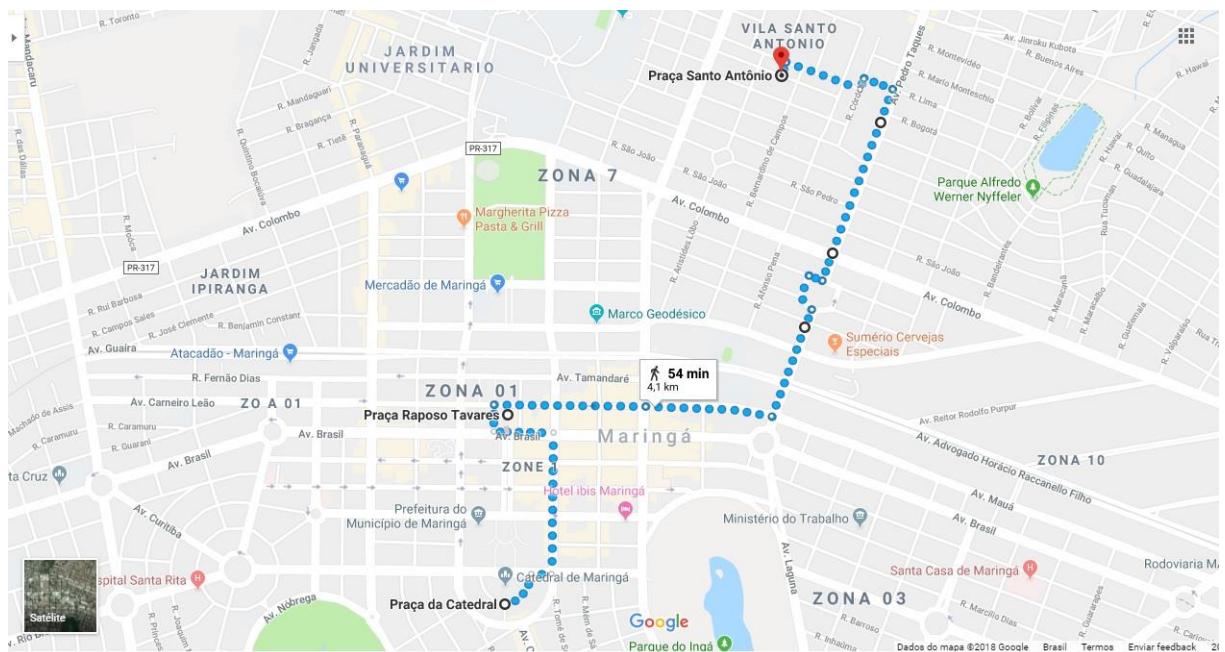
A imagem benjaminiana do *flâneur* me inspirava<sup>14</sup>. Pouco a pouco fui estabelecendo relações e tomando contato com as práticas da rua. Desejava compreender o que se podia pensar politicamente a partir desse lugar. Mesmo com a advertência do meu interlocutor do primeiro dia de campo de que para conhecer a rua era preciso vivenciá-la<sup>15</sup>, me dispunha a tomar parte de ao menos alguns fragmentos daquele universo. Dizia àqueles que eu interagira que desejava conhecer a realidade de vida deles “com meus próprios olhos” e não apenas aceitar o que diziam sobre eles. A construção de relações de confiança foi lenta e progressiva. Aos poucos também conheci e acompanhei a trajetória de pessoas que se concentravam em outros pontos da cidade, especialmente aqueles do entorno da Catedral Metropolitana de Maringá e da região da Avenida Pedro Taques.

---

<sup>14</sup> Tendo a cidade do século XIX como figura central, o flâneur benjaminiano emerge com o homem da multidão, mas que, no entanto, dele se diferencia à medida que não é incorporado por ela, nem reproduz características como a pressa e a impessoalidade. O *flâneur* é, de fato, o observador que a contempla, que vagueia pela Paris do Segundo Império e toma a rua como sua moradia, como o lugar em que fica à vontade. Segundo Benjamin, “a rua se torna moradia para o *flâneur* que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes. Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a escrivania onde apoia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente” (BENJAMIN, 1989, p. 35). Outra bela narrativa de Benjamin que distingue o *flâneur* e o transeunte é a que segue: “Havia o transeunte, que se enfia na multidão, mas havia também o *flâneur*, que precisa de espaço livre e não quer perder sua privacidade. Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas. Protesta igualmente contra a sua industriabilidade. Por algum tempo, em torno de 1840, foi de bom-tom levar tartarugas a passear nas galerias. De bom grado, o *flâneur* deixava que elas lhe prescrevessem o ritmo de caminhar” (BENJAMIN, 1989, p. 50-51).

<sup>15</sup> Melo (2017) explorou amplamente a construção feita pela *população de rua* a respeito das especificidades de suas experiências tidas por impossíveis de serem apreendidas a não ser por aqueles que vivenciam a vida nas ruas no corpo e na alma. Segundo o autor, “Em uma – dentre tantas outras – conversa com um militante de São Paulo, ao fim de um evento em que ele havia sido requisitado para falar sobre a vida nas ruas, argumentou que, em sua opinião, a única forma de transmitir para os demais sobre como é a vida nas ruas, seria se alguém em situação de rua permanecesse por muito tempo registrando fatos e relatos de si mesmo e de outros, para então conseguir explicar como é a *realidade da rua*. Imediatamente depois da declaração, volta atrás para dizer que ainda assim a empreitada não teria sucesso. Afinal, ‘Como iria fazer? Dizer que sente um aperto no peito?’ Não bastaria tentar escrever sobre o assunto, visto que os próprios leitores teriam seu limite de compreensão declarado por não terem vivido a experiência em primeira pessoa. Correr-se-ia o risco de produzir a impressão de se tratar apenas de ‘uma dorzinha pequena pela falta da casa, saudade da família, fome, frio’. Portanto, ‘Não funciona. Não tem como falar dessa angústia’, apenas vivê-la” (MELO, 2017, p. 57, grifos do autor).

**Mapa 1** – Praça Raposo Tavares, Praça da Catedral, trecho da Avenida Pedro Taques e Praça Santo Antônio.



Fonte: google maps.

Durante a pesquisa de campo participei de inúmeras práticas do cotidiano de pessoas que vivem nas ruas: cuidado de carro, de *manguieio*, rodas de sociabilidade. Também presenciei situações em que eles eram abordados por grupos que iam lhes oferecer alguma *ajuda*. Observei as performances deles ao receberem tais grupos, como nestes casos mobilizavam um vocabulário religioso e uma postura de agradecimento e respeito.

Na praça Raposo Tavares vi inúmeros grupos, a maioria evangélicos pentecostais, atuando. A entrega de alimentos e a realização de orações e pregações atravessavam as práticas desses religiosos. Ouvi falar de tantos outros, os quais não pude alcançar durante o trabalho de campo. À medida que fui descobrindo e notando sua importância, passei a acompanhar alguns dos grupos de religiosos e voluntários que atuavam nas ruas. Inúmeras vezes percorri as ruas da cidade com o grupo católico Aliança de Misericórdia, acompanhei atividades do pastor José na praça Raposo Tavares e frequentei o Projeto Amor, realizado por membros da Igreja Batista, em sua sede. Acompanhei ainda o grupo de voluntários Café e Solidariedade e tive contatos mais pontuais com outros grupos, como o *The Street Store*. As instituições do Estado também estavam presentes. A convivência com a polícia era cotidiana. Órgãos da assistência social, destacadamente o Centro POP, faziam parte também de seu cotidiano, no entanto para utilizar tal serviço, era necessário se dirigir até o local. Apesar

deste equipamento público possuir uma equipe de abordagem de rua, sua presença na rua não era tão visível se comparada com as dos grupos religiosos e de voluntários.

Mapeei ainda a existência de 18 instituições, entre comunidades terapêuticas e casas de apoio, que acolhiam pessoas que vivem nas ruas e também dependentes químicos. Visitei cinco delas<sup>16</sup>. Tais espaços tanto recebiam pessoas que vivem nas ruas como os devolvia para lá com certa frequência. Nestes locais, pessoas que vivem nas ruas *tiravam um descanso* e a maioria voltava para as ruas. Eram também ensinados de que as causas da vida nas ruas são provenientes de forças espirituais malignas. Traziam destes abrigos um vocabulário religioso, o qual passava a fazer parte do cotidiano da vida nas ruas, sem que adotassem integralmente a postura de crente convertido. Alguns poucos deles ficavam por lá, cumpriam o ciclo determinado pela casa de acolhida e abandonavam a vida nas ruas.

Também houve casos, como o de Caetano, que em determinado momento de sua trajetória, observando sinais de perda de vitalidade, resolveu deixar de viver na rua e se fixou em uma residência sem passar pela mediação de qualquer instituição. Antônio, por sua vez, passou a residir em uma casa mantida pela prefeitura, chamada Portal da Inclusão<sup>17</sup>. Havia ainda casos, como os de Gilson e Edivaldo, em que os sujeitos mantinham uma rotatividade entre domicílio, rua e casa de acolhida. Tais situações, por um lado, tornam visível a diversidade, movimentação, os deslocamentos destas pessoas e desestabilizam uma concepção substancializada da vida nas ruas. Por outro lado, permitem observar a construção de uma concepção substancializada da vida nas ruas quando ela é enquadrada em uma mesma rubrica classificatória e olhada como bloco homogêneo pela religião, pelo Estado ou pelo voluntariado. Daqui, a diversidade, a fluidez e o dinamismo desaparecem e todos passam a serem vistos em um mesmo registro.

Tomava o cuidado de anotar detalhadamente tudo o que presenciava. Situações, vozes, sentimentos, medos, pistas de análise, dúvidas, angústias e incompreensões foram

---

<sup>16</sup> As práticas nestes espaços se aproximam bastante e todas as casas identificadas são iniciativas de diferentes denominações religiosas cristãs. Por outro lado, suas constituições, identidades, estrutura organizacional e estabilidade se distinguem bastante. Algumas delas se definem como comunidades terapêuticas e estão bastante estruturadas, com registros em órgãos públicos e com muitos anos de existência. Outras se especializam em acolher propriamente pessoas que vivem nas ruas e possuem certa estabilidade. Entre estas, apenas uma estava cadastrada no Conselho Municipal de Assistência social. Outras se constituem como abrigos quase informais de acolhida a pessoas que vivem nas ruas e dependentes químicos. Sobrevivem à duras penas com doações de voluntários e fiéis religiosos.

<sup>17</sup> O Portal da Inclusão é uma casa abrigo criada pela prefeitura de Maringá, em 2006, e oferece dez vagas, ocupadas por pessoas que viveram nas ruas depois de passarem por tratamento no hospital psiquiátrico, comunidades terapêuticas ou casas de acolhida. Souza e Araújo (2007) realizam uma discussão sobre este órgão, dando destaque para a experiência dos participantes.

registradas,<sup>18</sup> no que resultou em um extenso diário de campo. A descrição densa e detalhada de situações, trajetórias, falas, experiências, afetos deram a tônica às anotações feitas depois de cada saída de campo. Utilizei a técnica da gravação em algumas situações. Ao todo foram feitas 22 entrevistas. Seis delas com pessoas que vivem nas ruas, algumas entrevistadas na própria rua, outras quando estavam institucionalizadas em casas de apoio religiosas. Cinco entrevistas foram com lideranças religiosas<sup>19</sup>, sete com membros estatais<sup>20</sup> e quatro com voluntários. Com exceção da que foi feita por e-mail, as demais foram gravadas e transcritas e as identidades individuais mantidas em sigilo. Os nomes dos entrevistados foram alterados e marcas próprias da linguagem oral foram suprimidas.

Busquei passar e repassar cada cena, por em suspenso minhas explicações e cotejá-las com a realidade. Dialogava com meus interlocutores e partilhava algumas das minhas dúvidas. Buscava compreender as proximidades e os distanciamentos das vozes que apareciam em minhas interações. Tentava registrar os fenômenos sociais no momento de seu acontecimento<sup>21</sup>, buscando entender os mecanismos pelos quais eles eram produzidos. As releituras e as reflexões dos registros de campo paulatinamente foram deixando mais claro o que inicialmente só compreendia por intuição. Tratava-se de uma situação em que alteridades se punham frente a frente e, desde aí, brotavam práticas que davam vida a ordenamentos de compreensão do próprio fenômeno da vida nas ruas, os quais, por sua vez, ofereciam balizas para as práticas. Nesse jogo, meus próprios pressupostos passaram a compor a análise. As referências que eu utilizava para definir as pessoas que viviam nas ruas se conectava a um

---

<sup>18</sup> As orientações de Cefai, Veiga e Mota foram importantes para a elaboração metodológica. Segundo os autores, “o critério de distinção mais pertinente para especificar a pesquisa etnográfica é a realização da observação direta e da observação participante como modalidades primeiras da investigação. O pesquisador se compromete de corpo e alma no contexto da experiência e das atividades ordinárias de seus interlocutores. Ele se engaja na primeira pessoa nas situações cotidianas, que frequenta de forma regular e repetitiva durante uma longa jornada. [...] Não podemos, portanto, falar em etnografia sem ter esse momento de observação, compreensão e descrição *in situ* da pesquisa e se grande parte dos dados e das análises que advém no espaço-tempo da pesquisa for obtida por outras vias” (CEFAI, VEIGA e MOTA, 2011, p. 10). Também foram referências etnográficas importantes: Whyte (2005), Wacquant (2002), Feltran (2011), Rui (2014) e Snow e Anderson (1998).

<sup>19</sup> Foram entrevistados três pastores, uma pastora e um *ex-morador de rua*, então coordenador de um *centro de recuperação*.

<sup>20</sup> Incluo aqui uma conselheira do Conselho Municipal de Assistência Social (COMAS), ocupando cargo de representação pela Universidade Estadual de Maringá e um ex-funcionário de um órgão da secretaria de assistência social de Maringá, além de gestores públicos e trabalhadores municipais voltados para pessoas que vivem nas ruas.

<sup>21</sup> “É preciso descrever precisamente, em cada lugar e em cada momento, de que modo categorias, argumentos, dramas e narrativas adquirem sentido por parte de seus produtores e receptores. Se podemos, em grandes traços, fabricar tipos culturais, embora sob o risco de cair em estereótipos, devemos também e principalmente examinar *in situ* os modos múltiplos pelos quais os atores assimilam e acomodam, inventam, distorcem, utilizam ou recusam significados. É preciso, pois, seguir as ações simbólicas em vez de congelar os sistemas simbólicos, fixados pela obsessão culturalista” (CEFAI, VEIGA E MOTA, 2011, p. 13).

conjunto maior por meio das quais religiosos, voluntários, funcionários e gestores estatais, a seus modos, os faziam inteligíveis e definiam estratégias de ação sobre eles.

## EXPERIÊNCIA E EPISTEMOLOGIA

A noção de experiência emergiu não apenas como uma categoria analítica, mas como uma categoria epistemológica, justamente por mediar as possibilidades de conhecimento produzido nesta relação. Práticas geram experiências e delas brotam saberes. Deparei-me de fato com práticas muito concretas, das quais emergiam subjetividades, as minhas, as dos meus interlocutores. Se as posições na tessitura social são diferentes, elas não estão estáticas. A rua, como centro de preocupação dos diferentes atores, entre os quais eu me incluo, faz com que nos desloquemos e nesse deslocamento nos encontremos. A experiência vivida nesse encontro, por sua vez, produz reflexões.

Experiência são os modos como as práticas são vivenciadas e significadas e a partir de onde referências diferentes de encarar o mundo e a vida nas ruas são elaboradas. A minha experiência com as pessoas que vivem nas ruas foi muito produtiva. Por um lado, tais pessoas reivindicavam um estatuto de igualdade ao buscar os pontos de proximidade entre a vida nas ruas e o restante da sociedade, por outro, se construíam como uma alteridade que os distinguia dos demais, o que me posicionava como um duplo frente a eles. Um misto de igual, mas também um outro, e nesta diferença se tencionava a possibilidade de elaboração de um conhecimento sobre as ruas. Por um lado, estavam pessoas marcadas pela experiência nas ruas que afirmavam que sua condição de vida não poderia ser apreendida por uma estada passageira. De outro, eu, alguém de fora da rua, me colocava como alguém disposto a ouvi-los e a conhecer o seu mundo.

Se me tornar um *morador de rua* estava fora de cogitação<sup>22</sup>, poderia participar de alguns momentos de suas vidas, ouvir suas narrativas e reconhecer a legitimidade de suas

---

<sup>22</sup> Snow e Anderson, autores de densa etnografia sobre *moradores de rua* nos EUA fazem reflexões pertinentes sobre a impossibilidade de vivenciar a condição de rua em sua integralidade, visto que ao pesquisador está sempre à mão a possibilidade de deixar as ruas: “O Pesquisador, em virtude de seu status de amigo de indivíduos moradores de rua, podia participar com eles da maioria das atividades. Entretanto, embora muitas de suas experiências nas ruas pudessem se aproximar da dos moradores de rua, elas nunca poderiam ser exatamente as mesmas, já que a opção de deixar as ruas estava sempre disponível. No dia seguinte a um assassinato no abrigo do Exército da Salvação, por exemplo, o pesquisador-camarada pôde participar da discussão do acontecimento com um grupo de moradores de rua enquanto esperava na fila do jantar, mas não teve de viver o trauma do acontecimento. Mais tarde, naquela noite, quando um pequeno grupo desses homens se juntava nervosamente em busca de proteção e abrigo do Sally enquanto outros, que tinham medo de ficar no abrigo depois do assassinato, saíram às ruas em busca de lugares menos perigosos onde dormir, o pesquisador voltou para a casa para a passar a noite. E quando o pesquisador-camarada foi preso, ele experimentou a detenção e a prisão mas teve sua fiança paga mais tarde naquela mesma noite, ao passo que os dois homens moradores de rua não tiveram aquela opção.

experiências como produtora de conhecimento e fazer da troca de experiências, objeto de reflexão e aprendizado. Poderia romper com a condição daquele que apenas ouve o “que os outros dizem” e produzir uma reflexão mais relacional, disposta a ouvir os próprios sujeitos que vivem nas ruas e, a partir daí, elaborar uma análise não sobre eles, mas sobre as relações que se estabelecem entre pessoas que vivem nas ruas e os grupos com quem se relacionam.

A experiência de pesquisa mostrou que tratar sobre a vida nas ruas me compelia a tratar sobre as relações que há entre as práticas de tais sujeitos e daqueles que se propunham a atuar sobre a vida nas ruas, gerando entrelaçamentos, representações e formas de ação sobre ela. Para tanto, busco trazer para o centro da reflexão as maneiras por meio das quais tais práticas, as da rua, as destes atores, as minhas próprias, são elaboradas, em quais ordenamentos se alicerçam e desde aí recriam a vida nas ruas e os ordenamentos que as contém. Tencionando as conexões entre tais práticas, espero apresentar uma narrativa<sup>23</sup> que coloque as vozes oriundas destas práticas em confronto e produzir um aprendizado desta experiência vivida.

Se a experiência é uma categoria rentável, é preciso cuidado para não essencializá-la e torná-la autoexplicativa ou auto evidente. Como Salienta Scott (1998), os sujeitos não propriamente *têm* experiência, mas por ela são constituídos<sup>24</sup>. Na análise da autora, a experiência não explica, é aquilo que tem que ser explicado, ou seja, é necessário localizar os condicionantes históricos e sociais por meio dos quais as experiências vêm à tona<sup>25</sup>. Situar historicamente as experiências e analisar as práticas dos grupos que atuam com pessoas que vivem nas ruas fez com que também a minha subjetividade entrasse na análise. Nesta direção, essa etnografia me impôs escavar minha própria história – com suas crenças, valores, ideias, representações – e situá-la como dispositivo importante de produção acadêmica.

Em suma, embora o papel de pesquisador lhe desse acesso a uma variedade de situações e experiências de rua, o fato de ele não ter se desvinculado de seus outros papéis permitia a perspectiva sempre presente de fuga das ruas, diluindo desse modo a experiência direta do desabrigo” (SNOW E ANDERSON, 1998, p. 54-55)

<sup>23</sup> Cabe aqui retomar da imagem do narrador benjaminiano, o qual encontra e narra os “[...] acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que *nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história*” (BENJAMIN, 1987, p. 223, *itálico meu*).

<sup>24</sup> Thompson (1989; 2011) também é autor fundamental no que concerne ao conceito de experiência. Se Scott diverge com ele em alguns pontos, em ambos está presente a ideia de que os sujeitos se constituem por meio da experiência.

<sup>25</sup> “[...] precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências. Não são indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nesta definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência legitimadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim o que procuramos explicar, sobre o que o conhecimento é apresentado. Pensar sobre a experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz” (SCOTT, 1998, p. 304).

## VOCÊ FOI AFETADO: UMA AUTOETNOGRAFIA

Passei a fazer algo que poderia ser pensado como a objetivação da subjetividade, ou seja, tomar as disposições corporais<sup>26</sup>, morais e mentais do pesquisador como elemento ativador de certas situações no campo<sup>27</sup> e de certas figurações, portanto, como parte do objeto analisado. Deste modo, meu próprio corpo, meus valores morais e minha história passaram a ser vistos como parte da própria produção da experiência da qual a etnografia é resultado. Esta pesquisa se tornou, então, não apenas uma etnografia com pessoas que vivem nas ruas, mas uma etnografia de mim mesmo<sup>28</sup>, à medida que o engajamento em campo me fez ativar meu passado e minhas experiências com a imagem de *moradores de rua* forjada ao longo de minha trajetória.

Em certa medida, a afetação de que fala Favreet-Saada (2001) tomou conta de mim. A autora salienta que a produção acadêmica tem negligenciado o papel do afeto na experiência humana ou então o relegado “[...] a um mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção” ou ainda destinado “[...] ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação [...]” (FAVREET-SAADA, 2001, p. 155). Em sua experiência de campo, a autora percebe a demanda de seus interlocutores nativos (identificados como praticantes de feitiçaria) pela sua participação pessoal na rede de comunicação humana que consistia a feitiçaria:

Eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (FAVREET-SAADA, 2005, p. 157).

<sup>26</sup> Agradeço a Adriana Vianna pelos comentários que fez aos meus primeiros registros de campo no seminário interno realizado pelo *NaMargem – núcleo de pesquisas urbanas*, em 2015. Naquela ocasião, me alertou para o efeito que o meu corpo operacionalizava no campo.

<sup>27</sup> Feltran (2011) salienta haver muitas variáveis em jogo no processo etnográfico e relata parte de sua experiência de pesquisa na periferia de São Paulo: “Era nítido que quando meus cabelos estavam compridos, as figurações e questões acerca da minha figura eram distintas de quando tinha os cabelos bem curtos. Que conforme o perfil, mais institucional ou mais informal de minha forma de me apresentar, as entradas da relação a ser travada eram distintas. Que o fato de eu ser homem modulava meus encontros de pesquisa, que às vezes os próprios horários destes encontros estabeleciam condições mais ou menos propícias para abordar certos assuntos” (FELTRAN, 2011, p. 46).

<sup>28</sup> Fiore (2013) desenvolve o que chama de autoetnografia, ao trazer para o centro de sua pesquisa a própria trajetória de vida. Embora o estudo que desenvolvo não chegue a este nível analítico, tais reflexões de Fiore se tornaram referências para eu me elaborar também como sujeito estudado.

No momento em que a autora se permite a afetação e assume os riscos da participação – os quais, no limite, é próprio projeto de conhecimento se desfazer –, sinais como tremor nas mãos e certo brilho no olhar possibilitam que ela seja reconhecida como enfeitiçada, o que a alça a um novo patamar em que ela passa a ser percebida como alguém que compartilha significados<sup>29</sup>. O reconhecimento de sua afetação “[...] abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (FAVREET-SAADA, 2005, p. 159), o que possibilitou a autora participar de situações e falar de coisas que não se falaria a um etnógrafo<sup>30</sup> e fazer desse expediente um instrumento de conhecimento.

Tomás Melo, ao estudar etnograficamente o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), se depara com os desafios que a participação demanda do pesquisador. O que se esperava dele era que colaborasse com as atividades do grupo, o que o compele a se envolver nas atividades desenvolvidas. O autor discute e problematiza um modo de produzir conhecimento que requer uma depuração dos vestígios de envolvimento entre sujeito pesquisador e sujeitos pesquisados e passa a compreendê-lo como um encontro entre vozes e perspectivas etnográficas:

A pesquisa de campo de longa duração, a vontade de “estar lá”, aprender modos de fazer e visões de mundo, observar e participar do cotidiano daqueles a quem se pretende conhecer, configura uma nova oportunidade de adentrar novas modulações de relacionamento e produção de sentido. Somos provocados a fazer escolhas e apresentar os aspectos que as balizaram, adotar posturas arriscadas que estabelecem este processo de interação e comunicação que resulta em uma etnografia (MELO, 2017, f. 56).

A experiência etnográfica em que me lancei me aproxima das reflexões destes autores não pela especificidade dos modos com que lidaram com seus objetos, mas pelo tipo de

---

<sup>29</sup> Segundo Goldman: “não há nenhuma necessidade de supor, tampouco, que os afetos de Favret-Saada no mundo em que passara a viver (e que, por um tempo, filtrava também o mundo com o qual ela estava mais habituada e que costumamos chamar de “nosso”) fossem idênticos aos sentidos por aqueles que viviam mais longa e cotidianamente, não a crença, mas a experiência da feitiçaria. Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. Trata-se em suma, como escreve a autora [...] de conceder ‘estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional’, evitando a ‘desqualificação da palavra indígena’ em benefício da ‘promoção da do etnógrafo’, assim como a armadilha suprema de imaginar que fazer etnografia significa ‘explorar as trevas com uma filosofia das Luzes’[...]” (GOLDMAN, 2005, p. 150).

<sup>30</sup> Favreet-Saada aponta quatro pontos distintivos de sua etnografia: 1) a comunicação verbal etnográfica ordinária é uma das mais pobres variedades da comunicação humana; 2) que o pesquisador tolere ser modificado pela experiência de campo; 3) no momento em que somos afetados não conseguimos narrar a experiência, quando a narramos não é possível compreendê-la. A análise vem mais tarde; 4) a densidade dos materiais recolhidos conduz a quebra das verdades científicas estabelecidas (FAVREET-SAADA, 2006, p. 160)..



imersão que fiz em campo e pelo tipo de relação (afetação) que o trabalho de campo engendrou. A experiência vivida nas ruas, os escrúpulos e as incertezas da validade ética de tal trabalho, os modos como fui recebido nas ruas e como fui jogado para o universo religioso me impulsionaram a passar a minha trajetória em registro. Pus-me a reconstruir minha história e a localizar as representações que elaborei sobre a vida nas ruas ao longo do tempo e notar o quanto elas estavam em sintonia com as construções voluntárias, religiosas e estatais.

## **PRESSUPOSTOS EM ANÁLISE**

Desde a eleição do tema de pesquisa, passando pela forma como moralizei o campo e também como me posiciono frente ele, minha história está presente clivando escolhas, objetos e modulando relações. Reconhecê-la é parte do esforço de análise e de objetivação<sup>31</sup>. Encontrei aí uma série de pressupostos que convém trazer para a superfície. Em grande medida, fazer esta pesquisa significou fazer uma autoanálise. Implicou procurar as gêneses de minha experiência com pessoas que vivem na rua e notar como meu relacionamento com esse grupo está implicado tanto na escolha do tema de estudo, quanto nas preocupações de natureza ética. Tal trabalho permitiu observar que tal experiência não concerne apenas a mim particularmente, mas compõe parte significativa daquilo que é vivenciado por aqueles que atuam com pessoas que vivem nas ruas. Esta pesquisa se tornou, então, não apenas uma etnografia com tais pessoas, mas uma etnografia de mim mesmo – e das práticas sociais das quais fiz parte –, na qual, ao apreender mais sobre mim, aprendi sobre modos sociais como a rua é lida<sup>32</sup>.

Durante quase toda a pesquisa sustentei que o meu interesse pela temática se deu a partir do meu trabalho no Centro POP. Iniciei minha atuação nessa instituição em fevereiro de

---

<sup>31</sup> A reflexão de De Lucca a este propósito é relevante: “objetividade não remete a uma verdade supostamente neutra, remete sim à capacidade de explicitar, até onde for possível, as condições de produção de pesquisa e o lugar de fala do pesquisador. Implica também em reconhecer a parcialidade que reside em todo saber” (2007, f. 18).

<sup>32</sup> As reflexões de Veena Das a esse respeito são inspiradoras. Segundo a pesquisadora: “[...] A etnografia como gênero me parece ser uma forma de conhecimento na qual venho a reconhecer minha própria experiência em uma cena de alteridade. Afinal, é da natureza da vida cotidiana que a significância dos eventos não seja dada no momento de sua ocorrência e é da natureza da experiência que seu significado nos diga respeito. Portanto, encontrar minha voz na companhia de outros é busca para uma vida inteira. Ao estar atento à vida dos outros, também damos sentido a nossas vidas, ou pelo menos é como sinto. No entanto, também é verdade que não posso ceder minha experiência às experiências compartilhadas da sociedade ou de minha cultura tal como elas se apresentam – então a etnografia se torna para mim uma forma de estar atenta ao modo como o trabalho de pessoas ordinárias reformula o mundo em que vivemos. Pode-se definir uma problemática de maneira a perguntar apenas as questões que permitem respostas definitivas ou se pode expor a forma como definimos nossos problemas e aceitar a falibilidade de nossas respostas, reconhecendo abertamente os riscos de incerteza no modo em que temos processado nossas descobertas. Para mim, estou sempre voltando aos locais de investigação, à medida que novos aspectos sobre eles despertam em mim” (VEENA DAS, 2012, p. 343-344).

2013, onde permaneci até julho do mesmo ano. Até então, eu não tinha nenhum contato teórico especificamente com a temática, mas, leitor de teoria social, para mim estava claro que tais sujeitos eram a cristalização dos processos de violação social e racial. De fato, eram, predominantemente, negros, pobres, desempregos e usuários de substâncias psicoativas como álcool e crack e eu não via nenhuma condição efetiva proporcionada a eles para que pudessem sair daquela condição. Reuniam muitas das variáveis geradoras de discriminação e subordinação. Eram vítimas da sociedade de classes e de opressões.

Parecia-me que se os serviços socioassistenciais fornecessem tais condições, o que tomávamos como problema seria resolvido. Criticávamos então o Estado que, em minha interpretação, em Maringá, fazia por reproduzir aquela situação de desigualdade social extrema. Portanto, o trabalho da equipe a qual eu fazia parte deveria ser político e criar condições de moradia e trabalho para aquela gente, assim poderíamos reintegrá-los à sociedade. A narrativa ouvida nas oficinas de que muitos deles estavam na rua porque queriam ou que ali havia aspectos positivos me parecia apenas a aparência de um processo de violação e exclusão. Se tal visão, durante toda a pesquisa, não se mostrou exatamente incorreta, mostrou-se também muito caricata e simplificadora. A pesquisa etnográfica me possibilitou complexar esse olhar, a começar pela análise histórica dos meus pressupostos sobre pessoas que vivem nas ruas, pois neles aparecem fragmentos de modos como a vida nas ruas é interpretada.

## **A RELIGIÃO EM CAMPO**

Um dos primeiros aprendizados de campo foi reconhecer a presença religiosa entre pessoas que vivem nas ruas e conseqüentemente na constituição de minha relação com eles. Ao longo da inserção etnográfica fui classificado de várias formas (como policial disfarçado e como *morador de rua*, por exemplo), mas a que mais me mobilizou foi a identificação como *irmão de igreja*. Sobretudo durante o período inicial do campo, me vi sendo associado ao fenômeno religioso. Pedro, um dos interlocutores, me tratou amplamente dessa forma. Apresentou-me aos seus colegas deste modo e tentou impedir comercialização de *drogas* em minha frente por esta razão. Na mesma ocasião, com a ameaça do aparecimento de policiais, disse que estava protegido, pois estava com um *irmão de igreja*.

Passei então a mapear a presença do discurso cristão em suas figurações. Dediquei boa parte da pesquisa a compreender tais relações. Havia uma relação interessante: por um lado, pessoas vivendo nas ruas acolhiam os que lhe forneciam algum tipo de provisão com

expressões religiosas. Seja ao motorista que pagava para cuidar do seu carro, ao transeunte que dava uma moedinha ou ao voluntário que lhes doava um lanche, expressões como *Deus abençoe, vai com Deus, muito obrigado* e outras palavras de gratidão estavam presentes. Por outro lado, era comum que as pessoas que os *ajudassem*, o fizesse com razões religiosas. Mesmo os que se situavam no campo do voluntário, geralmente expressavam motivos de fundo religioso. Nesse quadro, a minha codificação como *irmão de igreja* ganhava então certa inteligibilidade.

Na praça Raposo Tavares, por exemplo, em apenas um dia, três instituições religiosas passaram por ela durante um período de três horas que lá estive. Uma delas, evangélica, montou uma estrutura que há no palco da praça, fez pregações, tocou músicas gospel e serviu refeições. Um grupo da Igreja Batista passou entregando alimentos um pouco mais tarde e depois ainda um grupo de jovens da Renovação Carismática Católica. Forneciam pão com presunto e faziam orações. Segundo relatos de algumas pessoas, mais tarde ainda viria um grupo que entregaria sopão. As denominações eram diferentes e se situavam em campos opostos no que diz respeito à competição religiosa, mas suas práticas naquele espaço pouco se diferenciavam.

Cabe, aqui, trazer um relato do diário de campo:

Cheguei à praça Raposo Tavares, as garotas de programa estavam lá. [...] Fiquei um bom tempo por ali conversando com elas. Mary chamou uma de suas amigas para conhecer “o rapaz da igreja” [...] Conversamos sobre família e sobre os meninos<sup>33</sup> de rua. Novamente expliquei meu trabalho, mas acho que a versão de representante de igreja cola mais para eles. Afinal, quem além de pessoas de igreja saem às ruas para passar tempo com esse pessoal? (Diário de campo, 20 de março de 2015).

O diálogo não foi com pessoas que vivem nas ruas, mas profissionais do sexo que atuavam também na praça Raposo Tavares. Interagi com algumas delas e trocamos boas reflexões. Para elas era difícil me identificar como estudante. Provavelmente uma imagem vazia e sem sentido. Um rapaz usuário de crack com quem conversei nesta praça também estranhou o fato de alguém da universidade estar ali entre tais pessoas e me recomendou cuidado com os perigos que poderia enfrentar: brigas, violência e policiais. O que tais sujeitos interessariam a um estudante? A imagem de *irmãozinho de igreja* parecia bem mais convincente, pois inserido no quadro de grupos sociais que se aproximam dos que vivem nas ruas de maneira vista não como agressiva, mas para *ajudar*.

---

<sup>33</sup> Não se trata de crianças em situação de rua, mas de uma forma eufemística para se referir aos adultos que viviam nas ruas que estavam por ali. Efetivamente, praticamente não tive contato com crianças em situação de rua durante a pesquisa.

Por outro lado, notei que, se havia um conjunto de práticas religiosas inscritas nas fronteiras da vida nas ruas, o modo como eu construía o meu corpo e minha postura de campo favoreciam tal identificação. As relações sociais em que eu estava me inserindo também me afetavam de modo a trazer à tona lembranças de minhas experiências cristãs e me conduziam a reinterpretar minhas memórias. Além da postura relativamente ascética, as roupas simples que trajava, os calçados de couro, a disposição para ouvir e uma posição levemente conselheira se encaixavam ao perfil do *irmão de igreja*. Conviver com essas imagens me fez ativar certas memórias de meu passado religioso e analisar como, depois de tantos anos de ruptura com a instituição religiosa, algumas práticas cristãs, ainda que ressignificadas e desprezadas da confissão religiosa, estavam ali, seja em minhas disposições corporais, seja na minha forma de moralizar a rua.

Importa aqui apresentar estas reflexões por várias razões. Primeiro porque permite iluminar parte da relação que estabeleci com meu campo e que faz parte dos achados da pesquisa. Ajuda-me a compreender a escolha do tema de pesquisa e me faz colocar em análise as próprias preocupações éticas – de fundo cristão – que tomou conta de mim, sobretudo no início da pesquisa. Perscrutar essa moral cristã que me conduziu ajuda ainda a iluminar a compreensão do que impulsiona inúmeros grupos sociais a buscarem prestar alguma assistência a pessoas que vivem nas ruas. Graças a isso, posso supor ainda que grande parte do apelo encontrado na imagem do *morador de rua*, não apenas por religiosos, mas também voluntários e atores políticos, está inscrito em um ordenamento cristão mais amplo.

Pessoas que vivem nas ruas aparecem historicamente no universo cristão como uma figura privilegiada para o exercício das virtudes cristãs<sup>34</sup>. Ninguém incorporaria mais fortemente a imagem do Cristo sofredor que eles. Passei a ativar parte de minha memória cristã e notar como minhas preocupações e comiseração com tais pessoas estavam eivadas dessas referências. Tal memória foi ainda mais intensificada quando passei a estudar algumas instituições religiosas.

O prévio conhecimento religioso foi útil como instrumento a auxiliar minhas reflexões, o que possibilitou evidenciar pressupostos elaborados nas práticas sociais (de religiosos e de voluntários especialmente, mas também não ausentes das práticas de agentes

---

<sup>34</sup> Magni relata que na Idade Média o mendigo era uma figura sagrada e necessária para a Igreja Católica. O auxílio a estes “pobres involuntários” possuía caráter “redentor e santificante”, pois “dando-lhe esmola, extinguiu-se o pecado” (MAGNI, 2006, p. 16). Segundo a autora, tamanha era a celebração da pobreza mendicante, que surgiu a “pobreza voluntária dos religiosos” e a pobreza simulada de delinquentes, os quais forjavam situações de doença e indigência para se beneficiar das esmolas e doações (MAGNI, 2006, p. 16-17).

estatais) para produzir representações sobre pessoas que vivem nas ruas. Inúmeras vezes – em um espaço entre o consciente e o inconsciente – associei minha imersão entre pessoas que vivem nas ruas a textos bíblicos. Enquanto minha passagem pelo Centro POP marca a elaboração de uma interpretação de cunho social e preocupada com as injustiças sofridas por pessoas que vivem na rua, a imagem religiosa pregressa estava estruturada em princípios espirituais, os quais tomavam o que concebíamos como *moradores de rua* não como objetos de injustiça social, mas como exemplares de próprio Cristo e como tal deveriam ser tratados<sup>35</sup>.

Passagens bíblicas como esta abaixo eram e continuam sendo mobilizadas como referência para o trabalho com pessoas que vivem nas ruas:

Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: vinde, benditos de meu Pai, possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo; porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era estrangeiro, e hospedastes-me; Estava nu, e vestistes-me; adoeci, e visitastes-me; estive na prisão, e foste me ver. Então os justos lhe responderão, dizendo: Senhor, quando te vimos com fome, e te demos de comer? Ou com sede, e te demos de beber? E quando te vimos estrangeiro, e te hospedamos? Ou nu, e te vestimos? E quando te vimos enfermo, ou na prisão, e fomos ver-te? E, respondendo o Rei, lhes dirá: Em verdade vos digo que quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes. Então dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos; Porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber; Sendo estrangeiro, não me recolhestes; estando nu, não me vestistes; e enfermo, e na prisão, não me visitastes. Então eles também lhe responderão, dizendo: Senhor, quando te vimos com fome, ou com sede, ou estrangeiro, ou nu, ou enfermo, ou na prisão, e não te servimos? Então lhes responderá, dizendo: Em verdade vos digo que, quando a um destes pequeninos o não fizestes, não o fizestes a mim. E irão estes para o tormento eterno, mas os justos para a vida eterna (Mateus, 25: 34-46).

Jesus Cristo concede lugar proeminente à figura do *marginal*<sup>36</sup> e indica que a solidariedade dispensada aos pequenos e fracos<sup>37</sup> é a base de justificação, enquanto os injustos, que não teriam direito à salvação, não teriam as mesmas qualidades de generosidade,

<sup>35</sup> Caberia aqui uma reflexão sobre duas grandes matrizes sociais e seus modos de lidar com a pobreza, quais sejam, cristianismo e marxismo. Embora se coloquem como antinômicas a ponto de Karl Marx ter mesmo considerado a religião como o ópio do povo, em ambos os registros aqueles que estão em situação de fragilidade social são centrais. A teologia da libertação, corrente teológica cristã que encontrou solo fértil na América Latina, especialmente no período das ditaduras civis-militares, se notabiliza por consagrar a doutrina da “opção preferencial pelos pobres” e da associação do pecado a injustiças sociais, o que possibilitou uma aproximação da Igreja Católica aos movimentos de esquerda e ao marxismo. Muitos teólogos da libertação por tal razão foram investigados pelo Vaticano e alguns deles, como Leonardo Boff, foram proibidos de propagarem suas doutrinas. A teologia da libertação e sua organização básica, as comunidades eclesiais de base, são apontadas por Sader (1988) como uma renovação discursiva importante para a constituição dos novos movimentos sociais brasileiros entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

<sup>36</sup> Utilizo-me aqui de um termo não estritamente cristão, mas que serviria para descrever aqueles que Cristo teria escolhido para ter consigo ou para ser objeto de sua ação miraculosa: pobres, prostitutas, pessoas tidas como pecadoras, leprosos, estrangeiros.

<sup>37</sup> O verdadeiro amor cristão seria gratuito, altruísta, não esperaria receber nada em troca, a não ser a própria salvação.

caridade ou solidariedade. Tal passagem bíblica é uma referência para a atuação de religiosos de diferentes matizes. Em uma rede social da internet, um membro de um grupo religioso estudado publicou uma frase de Madre Tereza de Calcutá, na qual a recém-canonizada santa ao parafrasear o excerto bíblico o atualiza e associa o julgamento divino ao cumprimento da missão de socorrer os que passam necessidade: “No final de nossas vidas seremos julgados não por causa dos diplomas que recebemos, ou do dinheiro que conseguimos, ou pelas tantas grandes coisas que fizemos. Nós seremos julgados porque ‘Eu estava com fome e me destes de comer. Eu estava nu e me vestistes. Eu era forasteiro e me acolhestes’”.

É evidente que a matriz cristã extrapola esta passagem bíblica, mas em certa medida ela serve como metonímia para expressar as bases de constituição de uma forma de solidariedade, a qual, arrisco afirmar, ainda que de maneira difusa, está localizada nas diferentes iniciativas para *ajudar* pessoas que vivem nas ruas. A constituição da imagem das pessoas que vivem nas ruas como pobres e sofredores se conecta a imagem de Jesus Cristo. Se alguns grupos abstraem o conteúdo religioso, a imagem do que vive na rua como aquele que sofre com fome, sem ter o que comer, onde morar e o que vestir permanece como base de pressupostos não apenas religiosos, mas dos grupos voluntários e, passando por mediações e ressignificações, provavelmente, também nos discursos políticos mais progressistas, como aquele que eu desenvolvia enquanto estava no Centro POP.

Neste item o objetivo é identificar uma imagem religiosa das pessoas que vivem nas ruas como construtoras de interpretação sobre a vida nas ruas, porém, é importante salientar que esta representação, como alguém que sofre, é apenas uma das possíveis. Como se trata de uma leitura sobre o outro, sua elaboração compete mais a quem a produz do que aos sujeitos que as recebem. Deste modo, qualquer ação de tais sujeitos, que desafiem essa caracterização, é passível de novas codificações, as quais podem retirar o caráter de sacralidade deles. Melhor dizendo, se tais sujeitos podem ser lidos como sofredores semelhantes a Cristo, podem também receber outras caracterizações bem menos positivas, especialmente quando a identificação de *morador de rua* cede espaço a outras como a de usuários de *drogas*. Então qualificações como as de *vagabundo*, *proveitadores*, *preguiçosos*, *incômodos*, *perigosos*, *nóias* etc. ganham força. De tal maneira, leituras mais comiseráveis ou acusatórias podem emergir – e até coexistir – a depender da situação e da ação do sujeito que a recebe. É frequente que, enquanto mantenham a subserviência e a passividade, sejam figurados positivamente, mas quando sua ação, de alguma maneira, diverge dos padrões de moralidade dominantes, recaiam sobre eles estigmas como os acima mencionados. Pessoas que vivem nas

ruas, por seu turno, sabem dessa volubilidade nas maneiras como são classificados e se valem delas, ora recorrendo à imagem de sofredor, ora a de ameaça, de acordo com seus interesses.

Ao fazer esta retomada de minha trajetória religiosa, ficou claro que tanto pessoas que vivem nas ruas estavam revelando parte das suas experiências, quanto que minha performance em campo contribuía para a produção dessa leitura. Não foi à toa que alguns de meus interlocutores me viam com um *irmão de igreja*. Minhas posturas iam ao encontro das referências com as quais estavam acostumados. Se eu estava entre eles e os tratava com atenção, mas evitava práticas, possivelmente para eles, associadas ao pecado (como o consumo de substâncias psicoativas), seu repertório, em boa medida alimentado por igrejas evangélicas, produzia uma leitura de mim como *irmão de igreja*, embora, claro, gostaria de ser reconhecido como pesquisador. Ficou evidente, então, que para além de adereços corporais, a postura corporal, estética, moral e dialógica está impregnada de história e traz cravada no corpo e na alma marcas diacríticas, as quais ativam certas relações, assuntos, visões, sentimentos, ao mesmo tempo em que se reconstroem na experiência etnográfica. De tal modo, o deslocamento da pesquisa para o campo religioso é, ao mesmo tempo, expressão da expansão de tais práticas entre as pessoas que vivem nas ruas, mas também da oportunização do seu aparecimento mediante a experiência etnográfica que vivenciei.

O conhecimento anterior do universo religioso católico e indiretamente evangélico também me deu condições para melhor transitar com desenvoltura em espaços religiosos. O domínio da linguagem bíblica, certo conhecimento das principais características dos universos católico e protestante faziam de mim um corpo menos estranho naqueles locais. O estilo despojado adotado por mim, com shorts, calça jeans e camiseta usados até o limite dos tecidos, além de, muitas vezes, com o cabelo por cortar, podia evocar uma imagem despojada do cristianismo, como também podia me aproximar das pessoas que vivem nas ruas. Evidente que se tal *habitus*<sup>38</sup> abriu certos canais de comunicação, certos assuntos e certos posicionamentos, também provavelmente interditou outros tantos.

## MORAL E ÉTICA

A experiência vivenciada em campo me conduziu a formular questões dilemáticas em torno do tema de estudo. Quais as implicações éticas do trabalho que eu me propunha a fazer? A pergunta que me afetava neste momento era qual o direito que eu tinha de acessar a vida de

---

<sup>38</sup> O conceito de *habitus* foi desenvolvido por Pierre Bourdieu e se tornou uma de suas principais categorias de análise. Ver, entre outros, Bourdieu (1983 e 2009).

tais sujeitos e produzir um discurso acadêmico sobre eles? A necessidade de ter um sentido ético e alguma contribuição para quem vive nas ruas me incomodava, especialmente no início do meu trabalho de campo. O trabalho de campo apenas como um instrumento para minha projeção profissional não me satisfazia, por outro lado, a impossibilidade de oferecer mais que alguns momentos efêmeros na presença era flagrante. No final das contas, “eu tinha para onde voltar”.

Com o andamento da pesquisa de campo foi ficando claro, porém, que tais reflexões eram elaboradas com os pressupostos que eu trazia sobre pessoas que vivem nas ruas – então elas puderam ganhar *status* analítico. O tempo trabalhou (DAS, 1999) para que essa visão fosse sendo reelaborada e o foco de observação fosse deslocado. A caracterização pela ausência, pelo que não tinham ou não eram cedeu lugar a uma observação interessada no que eles produziam. Pude perceber que os pressupostos que eu carregava são parecidos com os de muita gente e que, embora vivessem em condições precárias, eram ativos criadores de vida social. Buscavam afirmar sua humanidade e repeliam imagens como a de comiseração e a de passividade, embora a elas recorressem em algumas situações nas quais poderiam obter algum ganho.

O aprofundamento do trabalho de campo foi me mostrando que a imagem das pessoas que vivem na rua desestabiliza. Se por um lado, a produção de tais pessoas é resultado das tramas sociais, por outro ela causa um incômodo para quem a vê de fora. Observei que é difícil se deparar com tal situação e passar alheio. Em situações como essa, dois modos de encarar a vida nas ruas emergem: ou o sujeito que vive na rua é tido como alguém vulnerabilizado ou então como uma ameaça, o que faz com que qualquer decisão diante dele se torne dramática – atravessar para o outro lado da rua, decidir se dá ou não dinheiro ou se o sujeito é vagabundo ou vítima, culpado ou inocente, um pobre coitado ou uma ameaça, optar pela comiseração ou pela criminalização, chamar a polícia ou a assistência social.

Tais imagens circulam pelas representações tecidas sobre pessoas que vivem nas ruas. Não estive imune a elas e também, por isso, minhas próprias angústias ensejaram uma reflexão. A minha preocupação em oferecer algo para eles estava contida em uma figuração maior, que pressupunha uma série de coisas sobre este grupo populacional (que a rua é inabitável, que estão abandonados, invisibilizados e que carregam um histórico de perdas), as quais não tomam suficientemente em consideração os valores e a visão que eles próprios produzem de si e de seu estilo de vida.

Ao mesmo tempo em que lidava com pessoas que viviam nas ruas, também precisei trabalhar com religiosos evangélicos, católicos, lideranças de organizações voluntárias,



funcionários públicos, psicólogos, assistentes sociais, transeuntes. Tais experiências de campo puseram frente a mim uma série de alteridades. Estudar grupos tão diversos entre si requer desenvoltura e obrigações éticas. Como construir relações de confiança, manter o respeito aos sujeitos que abriram as portas das suas vidas para mim e ao mesmo tempo assegurar o rigor analítico?

Neste sentido, coaduno com Cefaï (2013). Para o autor, descrever detalhadamente e esquadrihar os diferentes quadros por meio dos quais o mundo se constitui, possibilita à coletividade a reflexão sobre si mesma e em alguma medida o planejamento do futuro. A pesquisa cria formas inéditas de ver o mundo e inspira novas estratégias de ação e, ainda, segundo o autor, pode “[...] abrir novas perspectivas, dar motivação à ação, esboçar linhas de intervenção – se possível, fazer que os pacientes<sup>39</sup> voltem a ser atores” (CEFAÏ, 2013, p. 282), o que faz o autor crer que, ainda que de forma limitada, a pesquisa na rua “pode ajudar<sup>40</sup>”.

Como se trata de uma ordem social marcada por muitos desequilíbrios sociais e políticos, os conflitos e os interesses, em grande medida divergentes, estão inscritos na própria partilha do mundo sensível (RANCIÈRE, 2009). Neste contexto, as próprias intenções do pesquisador não possuem significado único, mas também são atravessadas por valores. Por um lado, o estudioso deseja contribuir com a melhora da vida dos subalternizados (assim com os outros grupos que fazem a opção de atuar com pessoas que vivem nas ruas) e com pouca representação em espaços de decisão, mas por outro, não é entre eles que encontra a validação do seu trabalho, mas sim entre seus pares, sejam aqueles da universidade, sejam os que atuam com as próprias pessoas que vivem nas ruas. A saída – contingente – que me apego é abordar analiticamente suas formas de vida e trazer parte das complexas tramas que cercam o fenômeno da vida nas ruas para a discussão, jogando luz sobre práticas, representações e conflitos que as caracterizam.

Em situações como esta, é impossível manter o mito neutralidade, pois, como já foi demonstrado, tanto as escolhas do pesquisador estão eivadas de interesses, quanto cada um dos grupos que agem nesta trama estão igualmente interessados em defender seus projetos.

---

<sup>39</sup> Está se referindo a pessoas que vivem nas ruas atendidas por uma equipe médica.

<sup>40</sup> “Ao ajudar a entender quais são os pontos de apoio, os suportes e os recursos dentro do ambiente de uma pessoa que acaba de passar meses ou anos na rua e que deve reacostumar-se com um lar, o objetivo é conceber uma moradia que lhe seja praticável e acolhedora. Desse ponto de vista, a pesquisa de campo opera como tradutor: ela dá acesso aos sistemas de coordenadas dos pesquisados. Mas não se trata de uma tradução abstrata. Etnografiar significa descrever como certos corpos são inseridos dentro de práticas precisas, como se apoiam em dispositivos que agem conjuntamente a eles e como é que formam coletivos de experiência, de juízo e de interação. Ela conta também ser um operador de *empowerment*: em vez de insistir exclusivamente no processo de reprodução, de blocagem ou de derrota, ela permite descobrir possibilidades de ação na atual situação” (CEFAÏ, 2013, p. 282-283).

Sem deixar de reconhecer honestamente a posição no conjunto de vozes que dialoga etnograficamente, o melhor que o pesquisador pode fazer é ser sincero com seus interlocutores e tentar colocar os múltiplos significados e interesses como constitutivos da análise. Trata-se de um mundo em conflito, no qual as definições também contam para a maior ou menor subordinação ou dominação. Se o pesquisador deseja colaborar para a redução das assimetrias, o melhor que pode fazer é jogar luz nas próprias maquinações e conflitos que as produzem.

E neste espaço encontro alguma segurança – agonística – para prosseguir. Procuo ser o mais respeitoso possível com os sujeitos estudados: pessoas que vivem nas ruas, religiosos, voluntários, funcionários públicos ou gestores, mas sem negligenciar os desequilíbrios constitutivos dessa relação. Sempre me apresentei como pesquisador e deixei claro o meu interesse acadêmico. Firmei meu compromisso com a preservação das identidades individuais. Igualmente, busco garantir a caracterização das diferentes maneiras por meio das quais o fenômeno da vida nas ruas é pensado, quais práticas o constituem e quais disputas estão em jogo. Entendo que ampliar a compreensão das diferentes práticas que a vida nas ruas engendra e como elas se relacionam e se tencionam é a contribuição ética e política que posso oferecer.

Por fim, é importante destacar que esta tese assume o risco de não possuir um autor ou teoria única que será aplicada sobre os achados desta pesquisa e que guie toda a análise. Busco, ao contrário, produzir um texto autoral, por meio do qual intento extrair da etnografia quadros de compreensão e ordenamento do mundo social. A intenção é confrontar aquilo que foi encontrado em campo, com meus próprios modos de pensar e com os textos selecionados para dialogar nesta tese. Diferentes autores ajudam a compreender partes diferentes dos problemas investigados, embora a interpretação e o modo de mobilizá-los sejam meus. Com os erros e acertos que essa escolha possibilita, espero que possa contribuir para o conhecimento da realidade aqui apresentada, incitar novas pesquisas e gerar debates.

## **PARTE 1 –RUA E A CIDADE**

**1 POLÍTICAS, TRÂNSITOS E CARACTERIZAÇÕES DA  
VIDA NAS RUAS**

[...] Passo pela praça Napoleão Moreira da Silva [...]. Fico por um tempo. Talvez algum *morador de rua* poderia passar por ali. Talvez o Wilson. Nunca mais o vi. Assim como também não vi mais o Pedro, o próprio Alessandro, o Eric e tantos outros. Parece que passam por minha vida e somem. Depois fui para a praça Raposo Tavares. Cheguei ali e estava o Luke e a Bete, apenas. [...] Perguntei para Bete sobre a Jessica. Ela ainda está presa. Lamento a situação. Ela me pergunta se eu não teria uma calça e uma blusa para que possa mandar para ela. [...] A Bete fica mais um pouquinho por ali e vai embora também. Diz que vai tomar um banho. Bem mais tarde vejo que ela volta limpa (Diário de campo, 22 de abril de 2015).

Situações como as descritas acima foram frequentes. Com inúmeras pessoas tive poucos contatos, algumas nunca mais vi, outras voltei a encontrar depois de algum tempo. Elas me conduziram a observar parte das dinâmicas das ruas e as movimentações de tais pessoas, assim como me atentar para formas de organização interna e para a participação de outras instituições na organização das suas vidas. No grupo por meio do qual fiz a entrada em campo, pela praça Raposo Tavares, o crack também aparecia como uma substância agenciadora de trânsitos e de conexão entre instituições, mas também como elemento para a construção de discursos sobre as pessoas que ali viviam.

Ainda que com trajetórias e interesses heterogêneos, é possível mapear um conjunto de práticas realizadas por tais sujeitos. Entre as quais, destacam-se formas de organização da vida cotidiana e intenso trânsito, especialmente entre a rua, a casa e as instituições, as quais passam a fazer parte da dinâmica da vida nas ruas. Neste capítulo, busco analisar situações e fragmentos de trajetórias que possibilitem a aproximação do cotidiano de pessoas que vivem nas ruas, centrando a análise nos trânsitos produzidos por tais pessoas e em uma caracterização possível da vida nas ruas, olhando tanto para práticas vivenciadas nesse *lôcus*, como também por representações produzidas sobre eles na mídia, quando os associam ao perigo e ao consumo de *drogas*. Discuto também desafios enfrentados pela pesquisa de pretensões censitárias, intitulada Pesquisa População em Situação de Rua (anos de 2015 e 2016), e pela bibliografia acadêmica.

Início o capítulo com reflexões sobre minha entrada em campo pela praça Raposo Tavares. A reflexão sobre o estranhamento produzido neles e em mim durante meu processo de entrada em campo abre o caminho para a análise das caracterizações produzidas nas ruas. Neste ponto, vale destacar a construção de uma diferença que reivindica uma particularidade para a vida nas ruas. Sua experiência de sofrimento, de privação e longos anos de vida nas ruas impossibilitaria que aqueles que não a vivenciaram possam compreender o que significa viver na rua.

Aponto alguns elementos da organização de tais sujeitos, a partir de onde é possível caracterizar uma política dos frequentadores da praça, assentada nos preceitos do respeito, da igualdade e da humildade, e demonstro como uma liderança interna, ao mediar conflitos, produz e atualiza tais princípios. Reflito também sobre a intensidade que se dá a vida nas ruas, especialmente na praça Raposo Tavares. Estimulado pelo consumo de crack, o trânsito de tais sujeitos é constante, circulando por rua, casa, instituições assistenciais (estatais e religiosas) e prisão.

Na sequência, por meio da análise de duas trajetórias, busco aprofundar a reflexão sobre o movimento realizado por eles, que implode a imagem de apatia e desligamento da vida social. As experiências de Edivaldo e Gilson demonstram que a vida nas ruas é marcada por inúmeros ciclos, dos quais fazem parte períodos mais intensos de engajamento nas ruas e outros de recolhimento em abrigos ou na casa familiar. Em seguida, trago construções sobre a vida nas ruas produzidas pela mídia, pela pesquisa População em Situação de Rua Maringá (2015 e 2016) e reflito sobre as dificuldades vivenciadas durante seu planejamento, especialmente para encontrar uma categoria capaz de abarcar as pessoas que vivem nas ruas. E por fim, trago algumas discussões da bibliografia que abordam a construção de categorias de nomeação de pessoas que vivem nas ruas.

## **1.1 PRAÇA RAPOSO TAVARES: POLÍTICAS DA RUA, CONFLITOS E TRÂNSITOS**

Boa parte do trabalho de campo foi ocupado pelo estudo da praça Raposo Tavares, a qual se mostrou um fértil campo de pesquisa, com muitas possibilidades empíricas e analíticas. Restrinjo-me apenas a discussão de uma dimensão da vida social ali produzida. A tentativa aqui é chamar a atenção para as práticas dos sujeitos marginais que a ocupam, seus modos de vida, suas formas de organização (políticas locais) e trânsitos. Centro a reflexão em três pontos. Primeiro trago minhas primeiras experiências em campo para tratar sobre a desestabilidade que o contato com pessoas que vivem na rua produz. Em seguida, verso sobre alguns elementos da sua sociabilidade cotidiana a partir dos preceitos do respeito e da humildade expressos na ação de um líder. Por fim, discorro sobre a intensidade da vida e os trânsitos realizados por estes sujeitos.

A praça Raposo Tavares, construída nos anos de 1960, está localizada na região central da planejada cidade de Maringá. Neste local, é possível identificar inúmeros atores em movimento: prostitutas, usuários de crack, pessoas que vivem nas ruas, transeuntes,

vendedores ambulantes, pregadores religiosos, traficantes, compradores, negociantes dos mais diferentes matizes, idosos, militantes políticos, feirantes da agroindústria, voluntários e caridosos, jovens, adultos, trabalhadores, indígenas, policiais, intervenções estatais (policiais, sociais e de saúde), viajantes, pessoas que esperam o ônibus e uma infinidade de pessoas das quais poucas informações me foram oferecidas. Cada um dos infinitos sujeitos que fazem uso da praça a utilizavam de uma maneira específica e dominavam um local – geográfico e social – particular dentro do quarteirão que a compõe. Fronteiras simbólicas demarcavam o espaço e modulavam os contatos. Como um espaço público urbano, a praça era ocupada e colonizada de múltiplas maneiras.

Os sujeitos associados à vida na rua, ali muito marcada pelo consumo de crack, se concentravam em uma região específica, entre um palco da praça e uma banca de revista. As prostitutas ocupavam a outra lateral da praça. Os policiais a adentravam em suas motocicletas e viaturas. Eram seletivos na abordagem. Pessoas que viviam nas ruas estavam o tempo todo atentas e saíam assim que viam eles se aproximarem. Uma das abordagens policiais que mais me chamou a atenção foi quando eu estava na praça no grupo de usuários de crack. Policiais chegaram e abordaram um rapaz à minha direita, outro à minha esquerda. Entre eles, uma moça e eu. Uma policial apenas nos olhou e com muita educação nos pediu que saíssemos dali por alguns instantes. Perguntei a moça que estava comigo porque não nos tinham revistado e ela simplesmente respondeu que “eles eram figuras carimbadas”. (Diário de Campo, 23 de maio de 2015). Tais figuras eram os sujeitos, em algumas circunstâncias, identificados como *usuários de crack*, outras como *moradores de rua*.

### 1.1.1 ENTRADA EM CAMPO E ESTRANHAMENTO

Já no primeiro contato com um grupo de pessoas por mim identificado como *moradores de rua* da praça Raposo Tavares, parte de suas características começaram a ser mostradas para mim, na mesma medida em que se contrapunham às minhas representações e desfaziam uma visão substancializada de vida nas ruas. Estavam concentrados na parte de trás do palco da praça, onde há alguns bancos, árvores e uma parte gramada. Além do palco, há uma arquibancada de frente pra ele. Há placas de concreto fixadas no palco e que fazem parte de sua arquitetura. Nessas placas estão grafadas várias mensagens bíblicas e a sigla PCC<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Nas ruas de Maringá, segundo as informações que obtive, não há a presença institucionalizada do Primeiro Comando da Capital (PCC), organização criminosa oriunda dos presídios de São Paulo. Há registros da presença desta organização no presídio de Maringá, mas, segundo os relatos que me foram passados, enfrentam resistência

Neste dia, havia algumas moças e vários rapazes, pardos e negros em sua maioria. Portavam garrafas de água mineral, que usavam para disfarçar a pinga que ingeriam. O consumo de crack era intenso. Aproximei-me e, desengonçadamente, expliquei minhas intenções:

Perguntei se podia trocar uma ideia com eles. Eles disseram que sim. Então expliquei que estava fazendo uma pesquisa sobre pessoas que passam o dia na rua e que eu queria conhecer melhor esse pessoal. [...] Quiseram saber se eu os *ajudaria* de alguma forma: “se arrumaria trabalho, roupas e lugar para eles morarem” (Diário de Campo, 26 de fevereiro de 2015).

A primeira indagação que me fizeram foi desestabilizadora. O que eu poderia oferecer? Se eu me questionava sobre os limites éticos de minha pesquisa, como poderia responder a essas questões? A experiência de pesquisa mostrou-me que se tratava também de interpelar um estranho, usar palavras inteligíveis para ele e demarcar as particularidades de seu modo de vida. De certo modo, era uma fala que ironizava minha intenção, possivelmente tomada como ingênua, pois vinha de alguém da “sociedade<sup>42</sup>”. A convivência, a reflexão e o diálogo mostraram-me que casa, trabalho e roupa embora não deixassem de ser úteis para eles, não cobriam todas as suas necessidades.

Argumento que meu interesse é, se possível, passar alguns dias com eles, conhecer tal realidade e não apenas aceitar os que os outros dizem sobre eles. Um dos rapazes mostra gostar da minha ideia. Ainda que ela seja tomada como ingênua e de difícil alcance, não é usual que alguém da “sociedade” se disponha a tal atitude. Tento argumentar que desejo conhecer a vida deles diretamente a partir deles. Demonstram estranhamento e utilizam referências de suas vidas para tentar entender quem era aquele que se dizia estudante e queria conhecê-los:

Volta e meia alguém dirigia alguma palavra a mim. Tentavam entender melhor o que eu queria fazer. Perguntaram mais de duas vezes se eu ia mesmo dormir na rua. Um deles me perguntou se eu já tinha usado *droga*. Outros se aproximaram, então um deles contou a um destes que chegavam minhas intenções. Ele disse então que eu queria fazer uma pesquisa sobre a vida nas ruas e que depois escreveria um livro. Este respondeu que ele tinha muitas histórias para contar, que só a vida dele dava uns quatro livros: “histórias tristes, histórias alegres, muitas histórias” e queria saber quanto ele ganharia com essas histórias. Mas a conversa não se prolongou muito. O tempo todo eles arrumavam “cigarros” de crack e fumavam. [...] Chegavam e saíam rapazes o tempo todo. Um rapaz numa cadeira de rodas e uma moça também.

---

de outros grupos. De todo modo, o PCC como uma ideia e como uma referência ressoa também nesta localidade. Ver Biondi (2009)

<sup>42</sup> Sociedade é uma expressão êmica usada nas ruas para se referir aos que não moram nas ruas. Geralmente, essa expressão é utilizada em tom de contestação e crítica àqueles que são associados a grupos dominantes.



Alguns com roupas mais próximas ao estilo ‘playboy’, limpos, com ‘tênis de marca’, short, camisetas e correntes. Outros nem tanto. [...] Alguns deles também vendiam crack ou cocaína (Diário de Campo, 26 de fevereiro de 2015).

Estive com eles durante algumas horas neste dia. Ficou claro que nossos termos, nossos corpos, nossas posições do mundo eram distintas. Havia também uma assimetria, mas estava situacionalmente invertida. Se em termos mais amplos, eu estava em posição privilegiada, naquele instante era eu o corpo estranho. O embaraço tomava conta de mim, o objeto de estranhamento e desconfiança era eu. Em certo momento, pedi a um rapaz que me desse o número do seu celular, o que foi recusado. A recusa do rapaz em me passar o seu número de celular era sintomática disso. Também sintomática era a minha expectativa de que ele poderia me passar o seu número. Enquanto eu pressupunha que poderia me relacionar com eles nos padrões que eu estava acostumado, eles buscavam me conhecer e ao mesmo tempo se proteger: “ele hesitou em me passar seu número, pois não se pode confiar em ninguém. Eu disse que ele estava certo, que não precisava passar e que eu entendia. Ele pediu o meu número, mas não perguntou o meu nome” (Diário de Campo, 26 de fevereiro de 2015).

Em nenhum outro grupo de rua a alteridade e a desconfiança foi tão demarcada quanto na praça Raposo Tavares. Em nenhum outro grupo as fronteiras entre o legal e o ilegal (TELLES, 2010) estavam tão borradas quanto ali. Pequenos furtos, tráfico de varejo e consumo de substâncias ilegais faziam parte do cotidiano, destacadamente o crack. Alguns não apenas consumiam como comercializavam pequenas quantidades. Outros consumiam compulsivamente. Outros um pouco menos. A cachaça também fazia parte das rodas de convivência. Demonstravam possuir laços de amizade e solidariedade entre si, conversavam, brincavam e davam risada. Sua convivência não era infensa a conflitos, mas muito distante da imagem de que na rua é cada um por si. Referiam-se ao grupo como “família”. Uns protegiam os outros de ataques violentos. Havia também casos de conflitos.

Durante cerca de quatro meses continuei frequentando a praça entre duas e três vezes por semana. Ao longo deste tempo fui estreitando relações e me inteirando um pouco mais da rotina local. A cada dia uma novidade e aos poucos fui entendendo a dinâmica e o constante movimento desses sujeitos. Sempre havia alguém aparecendo e alguém desaparecendo. Com muitos tive apenas contato uma ou duas vezes e depois nunca mais tive notícias. Estes deslocamentos constituem parte das trajetórias de quem vive nas ruas.

### **1.1.2 REGULAÇÃO DE CONFLITOS, RESPEITO E HUMILDADE**

Uma das figuras centrais durante o período que estive na praça Raposo Tavares foi o Denis: rapaz negro, jovem, vinte e poucos anos, simpático, mas de poucas palavras. Sempre que eu chegava, um largo sorriso era dado, um aperto de mão e às vezes um abraço, quando eu sentia seu corpo magro. A praça não tinha chefe, mas Denis congregava certa autoridade que o tornava uma espécie de líder ou referência e lhe permitia produzir e atualizar os valores de respeito e humildade como elementos da sociabilidade de seu grupo. Em nenhum momento, Denis permitiu que eu obtivesse informações precisas de sua vida. Sua autoridade era compartilhada e, em certo sentido, assegurada pela anã, a quem chamava de tia Bete. Esta mulher, segundo os relatos, vivia há mais de dez anos naquela praça e inspirava respeito entre os membros. Assim como Denis, Bete pouco se permitiu conhecer e se mostrava um pouco mais distante que ele, todavia nenhum deles rejeitou minha presença na praça. De certa forma, pareciam querer me proteger das dinâmicas locais:

Chamou-me a atenção que certa vez me dispus a ajudar numa inteira<sup>43</sup> para comprar cerveja e cheguei a entregar uma moeda, mas Denis obrigou o rapaz que iria buscar a bebida a me devolver o dinheiro. Insisti para que aceitassem minha contribuição, mas sua recusa foi contundente. Neste mesmo dia, um pouco mais tarde, uma moça insiste para que eu beba um gole de sua cerveja. A tia Bete olha para ela e para mim e exclama: “ele não pode” (Diário de campo, 3 de abril de 2015).

Pelo menos em dois momentos a capacidade de liderança de Denis ficou explícita durante o período que lá estive. Em uma ocasião, chegou um adolescente, baixo, pele escura, muito agitado, se referiam a ele como *de menor*<sup>44</sup>. Estava por ali também um senhor, cabelos brancos, pele clara. O *menor* se dirigiu ao senhor de maneira considerada *arrogante* por Denis. O rapaz teria pedido em tom de ordem que o *mais velho*<sup>45</sup> buscasse alguma coisa pra ele. Ao ver a cena, Denis ficou indignado e advertiu severamente o garoto. Depois de um tempo abraçou o rapaz pelo pescoço e lhe deu uma lição de moral:

Você tem que ter humildade, não é assim que se fala com as pessoas. Eu respeito até as crianças, não pode falar na arrogância, ele merece respeito. Até minha filha de oito anos eu respeito, peço para ela fazer, por favor, para o papai. Tem que respeitar a família, nós dividimos o espaço (Diário de campo, 06 de março de 2015).

Denis continua bravo com a situação e relata aos que chegam o que houve. Solicita várias vezes minha confirmação e salienta que todos são iguais. O senhor senta ao meu lado e também confirma a importância do “respeito, da educação e da humildade”. É digno de nota a

<sup>43</sup> Expressão utilizada para designar as contribuições financeiras que cada um oferece para adquirir algo para o grupo.

<sup>44</sup> Maneira de se referir a crianças e adolescentes.

<sup>45</sup> Expressão usada nas ruas para designar aqueles de idade mais avançada.

forma como o rapaz tenta mediar o conflito, reivindicando termos como *família*, *por favor* e *humildade*. Por um lado, se impõe como regulador das relações *na família*, mas por outro reivindica a *humildade* e o *respeito* entre todos, se colocando como exemplo de quem respeita até a própria filha. Ao afirmar que respeita a filha, que estaria em uma situação inferior por ser criança, é possível inferir que há a tentativa de evitar a hierarquização das relações, buscando coibir atitudes consideradas entre eles arrogantes ou desrespeitosas, nas quais um se coloca como maior que outro, sem que o maior desrespeite o menor. Se não é correto que o grande ofenda o pequeno, como no caso de pai e filha, mais grave ainda é quando ocorre o contrário: quando um *menor* falta com o respeito com um *mais velho*.

A liderança de Denis, contudo, não é formalmente constituída e com poderes previamente instituídos. Ele não foi eleito pelo grupo, nem conquistou uma chefia pela força. Não se coloca como alguém que manda no local e não é tratado como chefe. Sua autoridade vem do seu *proceder*<sup>46</sup>, isto é, de uma atitude considerada coerente internamente e que significa que quem o possui é capaz de gerir o grupo e instituir princípios protetivos da convivência. Denis acaba atuando em uma posição de regulação dos conflitos locais e de produção dos princípios do respeito, da humildade e da igualdade.

Certamente, isso que podemos chamar de autoridade moral está em constante processo de construção, não é permanente nem livre de contestações. Caso o sujeito deixe de seguir o *proceder*, ou seja, deixe de agir dentro do conjunto de regras estabelecidas (especialmente respeito, humildade e contribuições com o grupo), essa autoridade pode se desfazer. No mesmo contexto, este senhor carregava consigo uma garrafa com a pinga que consumia durante o dia. Denis também bebia nela e eventualmente a segurava. De repente, começou a chover e o grupo se dispersou. Denis acaba levando a garrafa embora. Apesar do alto nível de embriaguez, o homem não deixou de notar o erro do rapaz e insistiu muitas vezes nisso, afirmando “que o Denis fez o *certo* em corrigir o *menor*, mas também errou quando levou a garrafa” (Diário de Campo, 6 de março de 2015). Repetição de situações como esta poderiam minar sua reputação.

Denis também era, eventualmente, convidado a mediar situações de conflito. Este é o segundo caso, quando uma moça e um rapaz aparecem na praça brigando:

Vejo uma moça vindo e gritando, um rapaz atrás dela. É a moça que já vi chorando e reclamando de agressões do namorado várias vezes. Ele gritava com ela e ela respondia. Ele se mostrava bravo, gritava que ela tinha chamado ele de *pau no cu*, de *pau mole*. Essa ofensa de *pau mole* foi reclamada várias vezes por ele. Certa hora ela

---

<sup>46</sup> Termo êmico que denota retidão de caráter.

disse que ele a chamou de biscate e perguntou para qual dos amigos dele ela já tinha dado para ele chamá-la de biscate. Ele respondeu que não sabia. Outra vez ele exclamava: “você falou que eu sou *pau mole*”. Ela disse que ia contar tudo ao Denis. Ele replicou então, “vai lá, vamos lá, conta para ele, ô Denis vem aqui. Ela quer te contar uma coisa” (Diário de Campo, 21 de abril de 2015).

Além da questão de gênero, que poderia ser pensada a partir das especificidades da rua, apontando para as relações de poder que constituem masculino e feminino e também para violência de gênero, a questão que interessa analiticamente aqui é a referência a Denis como instância de regulação e proteção. E nesse caso, tanto a moça quanto o rapaz parecem reconhecer a liderança moral dele, embora discordem da solução que ele poderia dar. A moça, ao ameaçar contar ao Denis, certamente esperava que este fizesse algo por ela. O rapaz, por sua vez, zomba dela e até mesmo grita para chamar o rapaz. Não pude registrar a continuidade da cena, mas é possível inferir que o namorado por se prontificar a chamá-lo está tranquilo em relação à posição que Denis tomará. Sua tranquilidade advém da segurança de que Denis não faria nada contra ele e aqui é possível remeter mais uma vez à questão de gênero. A liderança, se tratando de uma figura masculina, teria como efeito também a proteção de seu par masculino<sup>47</sup>.

Como dito, Denis nunca se deixou aproximar, embora sempre tenha mostrado simpatia. O fato é que, enquanto acompanhei sua trajetória na praça, foi uma pessoa que inspirou liderança. De qualquer modo, as lideranças nas ruas se mostraram pouco estáveis. Seguindo a premissa de que ninguém é melhor do que ninguém e que cada um deve arcar com as consequências de seus atos, impera entre tais sujeitos significativa horizontalidade, que faz de figuras como Denis não mais do que uma referência situacional, a qual pode se desfazer, seja por algum desentendimento interno, por deixar de respeitar a igualdade e a humildade entre eles, ou por um deslocamento para outros locais.

Embora nos diferentes grupos se encontre alguns sujeitos com certa capacidade de mediação de conflitos e de certa dominância, em boa medida, conflitos são resolvidos entre os próprios que o produziram, desde que sigam as premissas da rua. Em contexto distinto, ao acompanhar o conflito entre dois rapazes, Gilson me informou que na rua não se costuma interferir na briga, “porque não é com você”, e que se o sujeito erra deve ser capaz de sustentar o erro. Há, ainda assim, mobilização do grupo quando um de seus membros não

---

<sup>47</sup> Veena Das (2007) ao tratar sobre o conflito em torno da partição da Índia demonstra como agressões e estupros às mulheres eram vistos como forma de agredir os homens inimigos. Da mesma forma, após o fim dos conflitos, os modos como se lidou com as mulheres que voltavam estupradas é analisado pela autora como parte importante de um discurso que constrói a nação indiana como masculina.

apresenta um *proceder* ajustado às regras locais, o que significa que não está fazendo a sua parte para o bem estar coletivo, apenas se beneficiando com os que os outros oferecem ou agindo *na arrogância*. Isso ocorre quando, por exemplo, alguém consome o alimento ou utiliza da droga compartilhada sem contrapartida; pega dinheiro emprestado e não devolve, não traz nada para o grupo; ou ainda quando tenta de alguma forma mandar nos demais. Beto, por exemplo, se referiu mais que uma vez a “cortar as asinhas de fora” daqueles que buscavam se impor sobre os demais. Em outro grupo, Zezé gozava de respeito e inspirava confiança nos demais, no entanto algumas atitudes dele foram entendidas como erradas e passou a ser visto com desconfiança pelos pares.

### 1.1.3 TRÂNSITOS E FRONTEIRAS

A vida nas ruas é um movimento constante, especialmente na praça Raposo Tavares. Idas e vindas são frequentes <sup>48</sup>. Muitos dos que encontrei, nunca mais vi. Alguns foram presos, outros internados, outros se domiciliaram, uns na casa de familiares, outros em casa alugada. As trajetórias desses sujeitos e seus eixos de circulação parecem mais alargados do que se poderia supor à primeira vista. O nível de engajamento na rua e a intensidade com que se estabelecem nela não estão fixos no tempo e no espaço. Há níveis e ciclos distintos de permanência na rua de modo que estar ali não significa necessariamente ruptura com outros espaços, entre os quais a casa e a família, assim como estão conectados a outras instituições como casas de acolhida, albergues, órgãos assistenciais e repressivos. Há nuances nada desprezíveis, as quais me levam a entender que esta praça pode ser analisada como um campo de fronteiras ou como um *lócus* em que identidades são mobilizadas, refeitas e transformadas, não sem antes muitas delas se cruzarem, sem que os sujeitos possam se assumir duradouramente em nenhuma delas. Enfim, parece tratar-se de um espaço liminar.

Na praça Raposo Tavares um rapaz de pele clara, gordinho, me pediu para lhe pagar um lanche. [...] Lhe chamei então para ir ao restaurante que tem ali perto [...] Estávamos saindo quando apareceu uma moça, magra e alta, com uma grande barriga de grávida. Ele disse a ela que eu ia lhe pagar um almoço e ela foi junto. [...] No caminho para o restaurante eles agradeceram muito por terem me encontrado. [...] Chegamos ao restaurante. [...] O rapaz me contou que é *morador de rua* faz um ano, saiu para a rua depois que sua mãe morreu, mas não entrou em muitos detalhes. [...] Ela fica na rua, é usuária de *drogas*, mas pelo visto volta para sua casa

<sup>48</sup> Contribui para essa intensidade a presença quase constante da polícia militar neste local, o qual se mostrava um dos pontos preferidos para as rondas ostensivas e gerava uma espécie de jogo de gato e rato constante. Frequentemente, usuários de crack tinham que sair correndo e se desfazer das “provas” que tinham contra si. Jogavam as pedras de crack na grama e depois procuravam cuidadosamente ou então as engoliam e posteriormente as vomitavam.

frequentemente. Num certo momento da conversa, ela falou [...] sobre as pessoas que ficam na praça fumando crack: “aquele povo que fica ali na praça não é *morador de rua* não, todo mundo tem casa ali, é tudo vagabundo, *noia*. Ali é a *cracolândia*”. Essa fala dela de certa forma me despertou para olhar para a praça de outra forma, em que a categoria “morador” perde centralidade. É verdade que parte das pessoas que estão por ali relatam mesmo ter casa. Os meninos que não conheci tanto, mas que ficavam por ali, voltaram para as suas casas. O Edson, com quem conversei outro dia, disse morar no Jardim Alvorada. A Júlia relatou morar em Sarandi. Escutei o Fernando dizendo sobre voltar para a casa (Diário de Campo, 23 de maio de 2015).

Levando em conta tais pistas, é possível perguntar se seria então a moradia na rua ou a situação de rua tão central na vida deles? Ainda que o seja, qual relação possuíam com o espaço da casa e da família? Certo dia, quando estava na praça, Fernando me falou “que se eu queria pesquisar *morador de rua* deveria ir onde eles estavam, no albergue e os outros que não estavam no albergue, que não era ali na praça que eu ia encontrar *morador de rua*” (Diário de Campo, 26 de março de 2016). Na realidade, também ali na praça podiam ser encontrados alguns sujeitos que se reconheciam como tais, com foi o caso de Pedro que, passado dos trinta anos, relatava estar na rua desde quando era criança. Ainda assim, é digno de nota essa recusa quanto à marcação de *morador de rua*.

Por que um sujeito que passa boa parte do seu tempo na praça e nas ruas recusaria tal categorização, mesmo ela sendo aceita pela maioria das pessoas que vivem nas ruas? Uma possibilidade explicativa é resistência a uma condição que vai se impondo sobre sua vida sem que se queira aceitá-la. Resistir a esta identificação seria, nesse sentido, resistir a parte das consequências de *ser um morador de rua*. Recusar tal denominação poderia operar como a recusa a um estigma ou negar algo que não gostaria de ser.

Todavia, ao menos para estes sujeitos esta parece não ser a razão principal pela qual recusam tal identificação. Mais do que recusar uma condição objetiva, trata-se mesmo de reconhecer sua inserção naquele universo de modo distinto dos sujeitos estabelecidos na rua há muito tempo e que se reconhecem, de fato, como *moradores de rua*. Apesar de estarem em círculos que permitem tal designação, se relacionam com a rua de maneira bastante flexível e circuitos de sociabilidade e consumo de crack predominavam em suas práticas. De tal modo, a rua era uma realidade, mas não uma condição implacável, como tentam demonstrar ao afirmar que possuem casa. Nesse contexto, mais do que a moradia nas ruas, o que assume centralidade para esse sujeitos são as relações sociais que estabelecem ali, o que fazia o consumo de crack emergir como produtor de trânsitos e também de discursos de culpa que se intercambiavam com o prazer do consumo.

O caso de Tatiane é dramaticamente ilustrativo dessa condição de trânsito entre domicílio, rua e eventualmente instituições de acolhimento ou encarceramento, mediado pelo consumo de crack. Tatiane possuía, em 2015, por volta de 26 anos, pele morena, cabelos cacheados. Certo dia estávamos na praça e ela perguntou quem era eu. Expliquei estar fazendo uma pesquisa sobre pessoas que vivem nas ruas e disse que estava em busca de pessoas para me ajudar. A partir daí produzimos uma interação bastante amistosa

A moça acabara de sair da prisão. Tinha sido retida juntamente com o rapaz que considerava seu *marido*. Conseguiu sair pela mediação de seu *ex-marido*, um *traficante* e pai de sua filha, que lhe pagou a fiança. Encontrei-a inúmeras vezes pela praça, mas Tatiane me assegurou não ser *moradora de rua*. Identificou-se certa vez como “sem juízo” ao fazer alusão ao uso que considerava descontrolado de crack. Na ocasião relatou morar com a tia, mas por ser *usuária* acabava ficando e dormindo em *mocós*<sup>49</sup>. Algumas vezes ela relatava estar dormindo na rua, outras na casa de alguém, como a de sua tia ou de um rapaz com quem passou a se relacionar.

Há muitos pontos que merecem reflexão na narrativa dessa interlocutora. Sua origem social é na classe média, o pai é intelectual, autor de livros, professor universitário, ofereceu suporte para ela na cidade em que mora e trabalha. Tatiane chegou a frequentar a faculdade, iniciando três cursos diferentes.

Conversamos um pouco mais sobre o pai dela. [...] Perguntei quantos anos ele tem. Ela disse que 59. Ela tem 26. Como quem diz que já está velha, salientou que é sem juízo. [...] Certa época ela foi morar com o pai numa cidade de outro estado. Contou que seu pai mobiliou uma casa para ela com tudo do melhor. Mas ela acabou vendendo tudo para voltar para Maringá. Disse que quando tinha crise de abstinência tentava fugir de casa, seu pai a segurava, a agarrava enquanto ela tentava fugir. Comentou também que ela “queimou” o pai naquela cidade. Disse que a polícia a parava na rua e a advertia falando que ela era filha de “fulano”. A mãe dela foi para lá certa vez e então ela voltou com a mãe. O pai queria que ela ficasse, mas como a mãe aceitou trazê-la de volta ela veio (Diário de Campo, 13 de junho de 2015).

Tatiane se considera uma pessoa “sem juízo” por ser usuária de crack e relata que causou problemas para o pai. Em certa medida, ela assume uma narrativa de degradação para si mesma, mas também demonstra ações para estabelecer algum controle para sua trajetória. Ela iniciou três cursos de graduação, mas não concluiu nenhum. Um deles, conta, teve que deixar porque seu *marido* à época, por ciúmes, não aceitou que estudasse. Segundo a própria moça, “ele não queria que ela fosse bicate de ficar no meio daqueles rapazes”. A trajetória de Tatiane demonstra como é dura a trajetória da mulher na rua, onde enfrentava violência de

<sup>49</sup> Abrigos utilizados por pessoas que vivem nas ruas, como casas abandonadas.

gênero. Marcas roxas pelo corpo, lágrimas e brigas na praça indicavam o padrão de relacionamento com seu companheiro, também vivendo nas ruas. Todavia, após deixar a prisão, rompeu com o rapaz que a agredia. Assumiu então um novo relacionamento. Tratava-se, garante ela, de uma boa pessoa, pois não usava *drogas* nem bebia e a ajudou “sair do crack”. Interessante que durante este relato, ela me informou que fazia cinco dias que não consumia tal substância, ainda assim já se considerava ex-usuária.

A moça vive um embate entre diferentes possibilidades de inserção social. Por um lado, as práticas da vida na rua e o consumo de crack em intensidade possibilitado pela estada nas ruas a atraem. Por outro, este também é tido como um sério problema com o qual esteve ligada por ser “sem juízo”. Apesar dessa imagem negativa sobre si, Tatiane demonstra reconhecer alternativas que se apresentam a ela e entre as quais gravita. Seu movimento continuou enquanto manteve contato. Depois dessa ocasião a encontrei novamente na rua, mais uma vez usando crack. Em seguida, rompeu aquele relacionamento. Assumiu outro e foi morar numa casa em um bairro da cidade.

Trajetórias como a de Tatiane apresentam certo movimento pendular regulado por seu consumo de crack entre o domicílio fixo, a rua, espaços de acolhida, como o Centro POP<sup>50</sup>, e ocasionalmente a prisão. Tal movimento pode ser lido como a inserção em dois mundos, um deles com ampla legitimidade social, o da casa, e outro, depreciado e estigmatizado, o da rua e seus circuitos. Para sujeitos como Tatiane, manter a possibilidade de ter uma casa significa, ao menos discursivamente, assegurar alguma chance de manter certo vínculo com um ordenamento socialmente prestigiado. Em sua prática, porém, rua e casa funcionam como dois espaços não polarizados, mas ligados, e que são utilizados em diferentes fases da vida, cuja passagem para um ou outro é dada pela maior ou menor intensidade no consumo de crack. Nos momentos de consumo mais intenso e de estreitamento dos vínculos com a rua, Tatiane fica por ali, dorme em *mocós* e compartilha desta sociabilidade, transita por instituições – de apoio ou de repressão – no entanto, recusa a condição de *moradora de rua*. Em outros, quando quer se desvincular do crack, a casa figura como um espaço para se abrigar.

Já em outros casos, os espaços sociais nos quais tais sujeitos transitam estão inscritos em circuitos marginalizados, como é o caso de Pedro. Este interlocutor foi me apresentado por Denis em uma das primeiras idas a campo. Um rapaz negro, baixo, provavelmente mais de trinta anos, com cabelos curtos, rosto cavado, olhar triste e um semblante melancólico e abatido. Pedro carrega no corpo e na alma as marcas de quem sobrevive e vive nas ruas há

---

<sup>50</sup> Tatiane, durante o período que estava na rua, fazia uso frequente do Centro POP, espaço em que podia banhar-se, obter alimentação e assistência psicossocial.



muitos anos, transita nas fronteiras da legalidade e vivencia períodos de privação de liberdade. Nessa ocasião, tive uma breve conversa com ele, que, ao saber do meu interesse em estudar *moradores de rua*, informou que está na rua há trinta anos: “está não, mora nas ruas”. Olhou para a praça e, mostrando-a para mim, me deu boas vindas a sua casa. Aquele era, de fato, seu espaço, sua moradia (Diário de Campo, 04 de março de 2015). Em sua prática, a praça Raposo Tavares ganhava um novo significado, apropriada por ele como local de moradia.

Relatou-me um pouco dos períodos que passou na prisão e da experiência religiosa lá desenvolvida. Os encontros com Pedro foram intermitentes. Ao longo do período de campo, ele sumia e aparecia novamente alguns meses depois, intervalos em que estava encarcerado. Também na trajetória de Pedro o crack apresenta centralidade, em boa medida definindo suas escolhas e com quem mantém uma relação de ambiguidade. Ele aparece em sua narrativa ao mesmo tempo como causa de prazer e de satisfação, mas também de aprisionamento, dependência e de culpa. O gosto era fustigado pela autopunição. Ele faz questão, contudo, de salientar que não é traficante, expediente bastante utilizado nas ruas para aqueles que queriam se livrar de um estágio ainda maior de incriminação<sup>51</sup>.

Depois deste dia, por um longo tempo não o encontrei. Mais de dois meses depois tornei a vê-lo, novamente na praça Raposo Tavares. Ele me reconheceu e trocamos algumas palavras. Estava com uma bicicleta. Perguntou-me se eu tinha bolacha. Disse que não, mas me ofereci para pagar um lanche ou comprar algo no mercado. O convidei para irmos juntos, mas ele disse que não podia sair da praça naquele momento. Depois de um tempo, Pedro se dirigiu a mim e pediu para eu comprar o alimento prometido. Ele foi empurrando a bicicleta.

Fomos a um restaurante próximo e almoçamos juntos. Perguntei por onde ele andou e então me respondeu que estava em Curitiba. Mais adiante me informou que só me disse ter estado em Curitiba porque tinha alguém perto e poderia ouvir, mas na verdade esteve na prisão por ter sido flagrado portando crack. Acabara de sair. Tinha ficado mais de um ano preso, saiu, em seguida foi preso novamente e ficou mais alguns meses. Enquanto comemos, ele comentou que fazia quatro dias que não comia e não dormia em função do intenso uso de crack. O aconselhei a fazer ao menos uma refeição e cuidar um pouco do corpo. Pedro replicou ser difícil fazer isso na hora da vontade de fumar.

---

<sup>51</sup> A nova Lei de *Drogas*, n. 11.343/06, em vigor desde outubro de 2006, extingue a pena de prisão para usuários de *drogas*, embora o uso continue sendo classificado como crime. Por conhecimento deste dispositivo legal, Pedro busca se afirmar como usuário e fugir da marcação de traficante. Com a nova lei a punição para a atividade do tráfico foi endurecida. Como notam Grillo, Policarpo e Veríssimo (2011), o fato de a lei não distinguir em termos objetivos o uso e o tráfico, ela acabou abrindo possibilidades interpretativas aos policiais, que passaram a atuar com poderes para determinar se o sujeito é usuário ou traficante.

No caminho de volta, ele me contou que venderia a bicicleta por 20,00 reais, dos quais R\$ 10,00 seria para comprar *remédio*. Depois ele esclareceu que o *remédio* se tratava de crack. Chegamos de volta à praça. Depois de um tempo ele me pediu licença para consumir o seu *remédio*. Somente fui encontrar Pedro novamente depois de mais de seis meses. Desta feita, não mais na praça Raposo Tavares. O encontrei sob uma marquise na avenida Brasil, cerca de três quilômetros desta praça, em uma atividade noturna com um grupo de voluntários:

Na avenida Brasil, [...] embaixo de uma marquise, havia um grupo de *moradores de rua*. Para minha surpresa Pedro estava entre eles. Quando me viu, me cumprimentou e me abraçou com muita alegria. Seu rosto está ainda mais envelhecido e abatido. Contou que naquela vez que me viu estava foragido e que depois foi pego, cumpriu um período de reclusão e saiu na condicional, em dia com a justiça. [...] Comentei com o Pedro que estava difícil ficar na praça Raposo. Ele concordou e salientou que ali era melhor, pois não era incomodado pela polícia. Como dizia na Raposo, Pedro se referiu algumas vezes àquele local como a casa deles. (Diário de campo, 12 de janeiro de 2016).

Enquanto a trajetória de Tatiane, oriunda de uma família de classe média, permite que ela transite entre a casa e a rua, Pedro não possui nenhuma rede que lhe dê condições para tal. Oriunda de uma família de classe média, Tatiane dispõe de uma série de atores sociais que disputam a sua trajetória e dão condições para que ela se refugie em uma casa. As esferas de sociabilidade de Pedro, por sua vez, estão inscritas em espaços marginalizados socialmente e é neste âmbito que ele realiza a sua existência, alternando períodos na prisão e na rua. Talvez Pedro encontre no crack algo que lhe propicie condições para continuar vivendo, embora demonstre uma relação ambígua com tal substância. Desprovido de uma rede de proteção, este sujeito apresenta também uma relação muito peculiar com a religiosidade evangélica, a alternativa legitimada socialmente que ele dispõe. Tal questão será objeto de análise detida nos capítulos 3 e 4.

O que importa, por ora, é voltar a atenção para os trânsitos e conexões que se elaboram a partir da praça Raposo Tavares. Abre-se um espaço entre o estabelecimento domiciliar e a moradia definitiva nas ruas, além de outros espaços institucionalizados, como a prisão e as comunidades terapêuticas. Vidas se produzem nas fronteiras. Entre o *nóia* e o “consumidor”, entre o “trabalhador” e o “bandido”, entre o “traficante” e o “usuário”, entre o legal e o ilegal, entre o religioso e o profano. Parte desses sujeitos possuem uma casa familiar para onde podem, eventualmente, se abrigar, mas costumam passar seus dias nas ruas. Bebem pinga e consomem crack sentados em um banco da praça ou escorados em uma das barras de concreto atrás do palco.

Frequentemente pessoas aparecem por ali, negociam uma pequena quantidade de maconha ou crack com algum deles e logo vão embora. O consumo e a venda de crack se misturam. O gosto pelo crack predomina e *corres*<sup>52</sup> são feitos para levantar dinheiro para consumo. Diferentes identidades sociais estão sendo produzidas e deslocadas constantemente nesse logradouro. Entre o *morador de rua* e o “morador domiciliado” há uma fissura na qual esses sujeitos transitam. Alguns se assumem *moradores de rua*, outros vivem nos interstícios entre a rua e a casa e há outros ainda que não querem ser confundidos com *moradores de rua* ou *nóias* e passam por ali rapidamente, adquirem o seu *produto* e *saem fora*.

### 1.1.4 PÉRIPILOS DA VIDA NAS RUAS

A relação flexível com a rua não é uma característica apenas das práticas que possuem a praça Raposo Tavares como eixo da sua inserção social. Pensar as experiências de rua como flexíveis e móveis, também demanda que se reconheça desde o ponto de partida a heterogeneidade dos sujeitos que utilizam a rua como dispositivo para elaborar sua existência social. Na rua é possível encontrar os mais variados tipos, inúmeras razões para ali estarem, níveis de engajamento e mesmo tempos de permanência na rua. Em meio a essa diversidade, é possível mapear um conjunto de práticas mais ou menos comuns entre eles, entre as quais se destaca o périplo que realizam entre a rua e as diversas instituições, como a casa familiar, abrigos<sup>53</sup> e a prisão.

Valer-me-ei agora da narrativa da trajetória<sup>54</sup> de dois sujeitos cujos percursos atestam períodos de vida nas ruas e o trânsito por algumas dessas instituições. Seus peculiares movimentos expressam parte das práticas da vida nas ruas e dos saberes por eles produzidos, os quais indicam formas de reprodução da vida, mas também formas de se identificar e reivindicar para si um certo estatuto de sujeito e de humanidade. É possível então observar como eles transitam por diferentes espaços, circulam entre a rua, a casa e as instituições.

Gilson revela um jeito peculiar de se relacionar com a rua. O conheci no terceiro mês de campo e desde então passei a acompanhar sua trajetória. Oriundo de uma família de baixa renda, acabou vivendo nas ruas e também consumia crack. Buscava se diferenciar daqueles

<sup>52</sup> Corre é uma expressão utilizada pelos sujeitos de pesquisa para se referir a toda forma de levantamento de dinheiro ou bens materiais. Pode ser o trabalho de cuidador de carro, de mangueio ou mesmo de furto.

<sup>53</sup> Estão disponíveis em Maringá a emergência psiquiátrica e o hospital psiquiátrico, comunidades terapêuticas e casas de acolhida para pessoas em situação de rua.

<sup>54</sup> Trata-se de um conceito complexo ligado a experiência passada e presente do sujeito e dos modos como ele, no momento presente, reelabora o seu passado. De Lucca (2007) e Martinez (2011) problematizam o conceito de trajetória em seus estudos sobre vida nas ruas.

que ficam na praça Raposo Tavares, os quais ele tinha por *noia*, enquanto tratava a si próprio como *usuário*. A diferença é que o *noia* usaria compulsivamente, enquanto o *usuário* manteria certo controle. Como bem destaca Rui (2014), a expressão *noia* costuma ser usada como um conceito de acusação, de modo que dificilmente alguém vai se identificar como tal, a não ser, é claro, em situações específicas, como em momentos de institucionalização, fazendo uma leitura da própria vida nas ruas.

Gilson indicava fazer um tipo de gestão do consumo de tal substância, o qual intercalava períodos de uso mais intenso, outros de uso controlado e outros ainda de abstinência. Depois que o conheci, estive internado no hospital psiquiátrico, passou por uma casa de acolhida, passou a morar na casa de sua irmã, mas manteve as redes de contato e de trabalho na rua (atua como cuidador de carro em frente à catedral). Declarou-se *ex-morador de rua*, parou de beber, fumar e usar crack. Depois de um período domiciliado voltou a beber, depois a fumar e em seguida a usar crack. Depois de um final de semana na rua, não voltou mais para a casa da irmã, reassumiu a condição de *morador de rua*. Na sequência, começou a namorar e depois passou por uma nova internação no hospital psiquiátrico e, em seguida, parou novamente de consumir crack e outras *drogas* e novamente se instalou em uma casa, agora da mãe. Todavia, Gilson continuou cuidando de carro na catedral e se relacionando com pessoas que vivem nas ruas.

Já no primeiro encontro, Gilson, um homem negro, forte, altura mediana, por volta de quarenta anos de idade, mas com aparência de menos que isso, demarcou suas especificidades e diferenças. Gabava-se de não se parecer um *morador de rua*. Zelava pela aparência, calçava tênis, camisetas e calças novas, corrente no pescoço. Tinha uma aparência saudável, forte e vistosa, que contrastava com uma fotografia 3x4 que me mostrou, na qual o rosto esquelético indicava, segundo ele próprio, “quando estava desandado no uso de crack”. Foi casado, mas afirmou que se separou em decorrência do gosto pela rua e pelo crack. Garantiu-me que no momento possuía controle sobre o uso, mas que já chegou a consumir mil reais em apenas uma noite. No entanto, assegurou que conseguia ficar sem fumar – diz que às vezes dá um tempo –, por isso se considerava um *usuário de crack*, mas não um *nóia*.

Ao afirmar-se usuário, Gilson se distinguia pela intensidade do consumo. *Nóia* seria aquele que consome compulsivamente e é dominado pelo crack, enquanto o consumidor é quem usa a substância de maneira controlada, quando quer e com intervalos mais longos. Gilson não trazia as características que povoam o imaginário social de um *morador de rua* e usuário de crack. Mostrava que viver nas ruas não impõe um padrão específico e me permitia pensar sobre os diferentes tipos que por ali transitam. Também demonstrava que substâncias

psicoativas, como o crack, fazem parte das sociabilidades das ruas, o que não significava necessariamente degradação. Gilson, igualmente, não demonstrava ser um sujeito sem autonomia, incapaz de reflexão ou perdido na vida, como eventualmente pessoas que vivem nas ruas são representadas.

Algumas semanas antes, conheci Edivaldo, também negro e musculoso, mas menos corpulento que Gilson. O conheci em uma manhã, na avenida Getúlio Vargas, próximo à prefeitura municipal, no mesmo local onde encontrei Gilson. Conversava com Vanderlei, um rapaz que cuidava de carro naquele local. Amigos passavam, conversam, logo iam embora. Entre os quais passou Edivaldo. Relatou-me que tinha faltado ao trabalho em decorrência do seu *vício* em crack e que buscava intermediação do Centro POP para ser internado. Ao saber da minha proposta de pesquisa, mostrou bastante interesse por ela. Já neste primeiro encontro, ele manifestou um desejo de falar sobre as dificuldades enfrentadas pelas pessoas que vivem nas ruas.

Fiquei um bom tempo sem ter notícias de nenhum deles. Certo dia, passei na catedral para tentar conseguir alguma informação sobre o Gilson. Soube que ele estava internado no hospital psiquiátrico. Depois destes contatos e da informação que Gilson estava internado, passou mais de um mês até que tivesse nova notícia sobre eles. O uso de crack, antes tido como controlado, se intensificou e Gilson optou por um período internado, o que também fez Edivaldo. Reencontrei Gilson em um domingo de manhã, enquanto cuidava de carros em frente à catedral. Nesse dia estava acompanhando um grupo de estudantes que realizavam uma atividade de entrega de café para *moradores de rua*. Entregamos café e algumas guloseimas. Gilson me reconheceu, foi muito educado comigo e me atualizou sobre sua vida durante o período que não nos vimos:

Nesse momento chegamos à catedral. Havia de fato uma ‘banca<sup>55</sup>’ ali, como Gilson tinha comentado comigo outro dia. Inclusive ele estava por ali. O cumprimentei. Ele foi muito educado comigo. Fomos entregando os produtos que tínhamos: comidas e roupas. Também a bolsa que eu carregava nas costas foi dada a um deles. [...] Enquanto isso eu conversava principalmente com o Gilson. Contou que ficou 28 dias no psiquiátrico<sup>56</sup>. [...] Me contou que está bem. Está morando em Sarandi, no Jardim Independência III parte, com sua irmã. Disse que não está bebendo nem usando *drogas*. Apenas cigarro. Deu a entender que o cigarro o ajudava a não consumir outras *drogas*. Peguei o número do celular dele [...]. Ele estava cuidando de carros lá em frente à catedral. Contou que tem estado bastante no centro, realizando seu trabalho de cuidador de carros. Disse que tem dinheiro para receber

<sup>55</sup> Segundo pesquisas feitas em São Carlos, esta expressão é bastante usual entre as pessoas que vivem nas ruas desta cidade, já em Maringá ela pouco aparece. A não ser por Gilson, nunca ouvi esta expressão por aqui. Cf: Martínez (2011), Oliveira (2012), Pereira (2013)

<sup>56</sup> Hospital Psiquiátrico de Maringá. Este hospital considera 28 dias um tratamento completo em casos de consumo de *drogas*.

de uma empresa e por isso não podia trabalhar registrado (Diário de campo, 1º de julho de 2015).

Em outra fase de seu engajamento com as ruas, a narrativa de Gilson atesta não estar mais consumindo álcool e drogas. Morando com parentes, mantém, porém, vínculos com a sociabilidade da rua. Depois de mais alguns dias, em um domingo, Gilson e Edivaldo me ligaram. Perguntaram se haveria atividade do grupo de voluntários Café e Solidariedade. Gilson disse estar precisando de um par de tênis. Comprometi-me a levar um para ele. Na sexta feira seguinte liguei para ele para combinar a entrega do calçado:

Ele estava num bar na Vila Operária juntamente com Edivaldo. [...] Ao chegar, encontro ambos tomando uma cerveja e comendo amendoim. Assim que cheguei, o celular de Gilson tocou. [...] Gilson passa o *radinho*<sup>57</sup> para o Edivaldo. O cumprimento então. Mostro o tênis para ele. [...] Ele o provou viu que serviu. Agradeceu e pediu para eu beber refrigerante, uma coca, uma Fanta, o que eu quisesse. Falei que beberia, mas eu que pagaria. Ele insistiu que não: “você só traz as coisas para gente e não recebe nada, eu pago porque hoje eu tenho dinheiro”. [...] Bebi enquanto conversava com os rapazes. Ainda enquanto Edivaldo falava ao *radinho*, Gilson contou em tom de lamentação que já tinha voltado a beber e que já tinha fumado pedra. [...] Dia 23 de julho tinha feito um mês que ele saiu do Hospital Psiquiátrico. Disse que então pagou uma garota de programa. [...]. O Edivaldo relatou que esteve em Umuarama, na casa de sua mãe, desde o dia 27. [...] Fazia três anos que não a via e não pretende mais ficar tanto tempo sem vê-la. Sua mãe teve quatorze filhos. Edivaldo é o caçula. [...] Disse que tinha mais contato com sua mãe. [...] Relatou que acabou bebendo uma noite, mas que sua mãe não o viu bêbado. Antes de voltar para a casa, já de manhã, escovou os dentes, chupou um *halls*. [...] Eles já estavam de saída. Iram ao puteiro. Estavam um pouco ansiosos para a aventura que prometeria durar a noite toda. [...] Gilson lembrou que eu tinha dito que ele não parecia *morador de rua*. Ele comentou que agora não era *morador de rua* (Diário de campo, 01 de agosto de 2015).

Há muitos elementos interessantes nessa narrativa, que convém serem destacados. De início, Gilson insiste em me pagar uma bebida. Para usar a expressão de Cefai (2010), meu interlocutor realiza o que poderia ser tido como um “gesto de humanidade”, que o retira da condição de um receptor e nos coloca em um plano de igualdade que somente a reciprocidade poderia possibilitar. Sua postura constrói um novo estatuto para a relação, pois ele tem o que oferecer. Não é só alguém que recebe, é também alguém que dá e isso permite se inscrever em uma comunidade de humanos, em um sistema de compartilhamento, o que permite que se retirem da condição de dependentes para serem pares.

Gilson e Edivaldo foram juntos para o hospital psiquiátrico e assumiram o propósito de largar as ruas e o crack. O uso moderado foi sucedido por um uso mais intenso e depois por uma ruptura mediada pelo hospital psiquiátrico e por um período domiciliado. Como no

---

<sup>57</sup> Expressão para celular.

caso de Pedro, o crack é objeto de prazer, mas também de culpa, pois dificulta sua participação em ordens normativas legitimadas socialmente, como é o caso da família e da vida domiciliada. É para ela que Gilson volta ao sair do hospital, ao se instalar na casa da irmã na cidade de Sarandi, vizinha a Maringá. Edivaldo também busca se inscrever em um novo ordenamento. Alugou um quarto em uma pensão, em Maringá. Fez uma visita à mãe, que mora em Umuarama, cerca de 170 km de Maringá, e passou por situações angustiantes diante da família. Ficou três anos sem ver a mãe e não desejava repetir tal situação, assim como não gostaria que ela e sua família soubessem que estava bebendo. A trajetória de Edivaldo faz emergir dois conjuntos de práticas distintas: o da família, que pressupõe abstinência, sobriedade e presença, o qual ele se esforçava para se adequar, ao menos para manter uma aparência diante da família; e o da rua, que se constrói como um quadro alternativo, mais flexível e que permite desfrutar dos prazeres da bebida e das mulheres e realizar certo padrão de masculinidade.

Gilson se vê em situação semelhante. Quando saiu para a rua no começo do ano estava casado. Durante esses meses, embora não tenha descambiado para o consumo desenfreado do crack, o utilizou com certa intensidade e se instalou na rua. Por outro lado, quando o “lado bom da rua” se esgotou e ele percebendo que passava dos limites, optou por afastar-se dela, primeiro com o internamento, depois com a mudança para a casa da irmã. Manteve, mesmo assim, o contato com as ruas e progressivamente a bebida e uma tragada de crack voltaram a fazer parte de sua narrativa. Depois de passarem por mais uma noite erótica, passaram o final de semana nas ruas e começaram a reduzir o período com que voltavam para a casa.

No domingo seguinte a este encontro, acompanhei novamente a atividade do Café e Solidariedade. Ao chegar à catedral, Gilson, trajado com um colete característico, cuidava de carros e orientava os motoristas que chegavam e saíam. Precisamos de algo para abrir uma caixa de leite longa vida. Gilson emprestou uma faca que carregava em seu *galo*<sup>58</sup> e afirmou “que *morador de rua* não pode andar sem uma faca”, o que indica que ele já começava a se admitir como *morador de rua* novamente. Em seguida, ele

Me contou que tinha desandado já e que achava que nem voltaria para a casa da sua irmã. Achava que ela pediria para ele pegar as coisas e sair. Desde sexta, quando nos encontramos, não tinha voltado para a casa ainda. Na sexta foi ao puteiro, depois dormiu na rua para sábado e para domingo. O Edivaldo não foi cuidar de carro. Gilson comentou que achava que ele estava de ressaca, pois também tinha virado a noite (Diário de campo, 3 de agosto de 2015).

---

<sup>58</sup> Mochila ou sacola que pessoas que vivem nas ruas carregam consigo e levam artigos essenciais.

Gilson resistiu enquanto pode, passando os dias na rua e voltando à noite para a casa da irmã. Nas semanas seguintes evitou afirmar que estava na rua, dando respostas evasivas, do tipo “não tem jeito de não estar”. No entanto, a disciplina exigida por sua família para que lá permanecesse não foi cumprida e sua estada aos poucos foi se tornando insustentável.

Edivaldo, por sua vez, ainda continuava domiciliado, embora estivesse intensificado o período de permanência na rua. Depois de mais alguns dias, tive a oportunidade de realizar uma entrevista com ele, que ainda não havia retornado para a rua, mas na ocasião me informou que não teria alternativa a não ser voltar para ela. Passo em seguida a descrição e análise de parte dessa entrevista, que permite visualizar a trajetória e o movimento percorrido por este ator e parte das possibilidades de trânsitos de tais pessoas.

Ele me relata parte de sua trajetória, como chegou às ruas e analisa as condições de trabalho e sobrevivência nesse *locus*. Relata que não foi o primeiro da família a ter, em suas palavras, “experiência de rua”. Antes dele, o irmão já estivera na rua. Antes desta experiência, também como o irmão, passou pela privação de liberdade e, em suas palavras, viveu altos e baixos: “voltei para a casa da minha mãe, casei, fui para rua, voltei, entendeu, altos e baixos. Tropicã, levanta, tropicã, levanta, tropicã, levanta. E eu levantei, levei um tropicão, caí de novo, levantei. Agora eu levei um tropicão de novo. Daqui para amanhã eu estou na rua de novo” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

Longe de ter vínculos familiares rompidos, Edivaldo garante ter boas relações com sua família, a não ser com um de seus cunhados, o que reconhece com uma sinceridade lancinante: “só tenho bronca com um cunhado meu, que eu tenho vontade de matar”. Com o restante da família afirma ter bom relacionamento, mantendo contato frequente “com toda a minha família” (Edivaldo, Entrevista, 2015). Seu pai, baiano, já é falecido. Quando vivo, a família “era até estruturada, caiu o esteio da casa, daí pegou preço, cada um desandou para um lado”. Todavia, a mãe, com 78 anos de idade<sup>59</sup> e 14 filhos, permanece viva e segue como referência para a família e para si:

Eu tenho minha tia que mora aqui, se eu ligar para ela, que eu estou na rua, ela automaticamente ela vai me levar para casa dela na hora. Minha mãe não sabe que eu estou na rua, se eu falar para ela, na hora, automaticamente ela vai mandar um dinheiro para mim ou vai vir aqui (Edivaldo, Entrevista, 2015).

---

<sup>59</sup> “minha mãe, você viu a foto dela aqui, tem 78 anos, ela tá em forma, brinca capoeira, minha mãe com 78 ela brinca capoeira, a professora lá da academia da terceira idade passa mal na mão dela, entendeu?” (Edivaldo, Entrevista, 2015).



No final do ano de 2016, Edivaldo decidiu partir para o litoral na expectativa de trabalhar durante a temporada de verão. A última informação que tive é que estava em Balneário (SC). Durante este período, Gilson, assim como Edivaldo, não rompeu relações com sua família. Inúmeras vezes me relatou que esteve na casa da mãe. Em tais ocasiões aproveitava para se banhar e descansar um pouco. Passou a namorar. Junto com a companheira manteve a vida nas ruas, mas frequentava a casa de sua mãe e de sua irmã.

Uns seis meses depois encontrei novamente Gilson na praça da catedral. Era sábado à tarde. Ele objetivava analisar se compensaria ficar para cuidar de carros durante os casamentos que normalmente ocorrem neste dia da semana. Informou-me que voltou para a casa da mãe, em Sarandi. Novamente álcool e crack aparecem em sua narrativa como elementos do passado. Contou que “parou com tudo” e pretendia voltar a trabalhar fixo. Relatou que continua cuidando de carros no mesmo ponto, o que indica a manutenção da sociabilidade das ruas.

As trajetórias de Gilson e Edivaldo ilustram alguns dos itinerários percorridos por pessoas que vivem nas ruas. De certa forma, tais sujeitos circulam por uma série de instituições por meio das quais fazem a gestão da própria vida e de práticas como o consumo de álcool e crack até que voltem para as ruas. Nesse percurso, é possível observar a presença tanto da família, quanto de abrigos religiosos e instituições estatais, como o hospital psiquiátrico e o sistema prisional. Embora estes sujeitos não representem necessariamente o conjunto da vida nas ruas, experiências semelhantes às suas são vivenciadas por outros, sobretudo o trânsito entre rua, casa e também instituições como prisão, clínicas psiquiátricas e abrigos para *moradores de rua* ou *dependentes químicos*.

Nesse percurso, tais sujeitos incitam a emersão de ordenamentos distintos. A vida nas ruas e o consumo de substâncias químicas, notadamente o crack, apresentam uma dimensão de atração, prazer e de bem-estar. Por outro lado, em situações em que tal uso é tido como exagerado, espaços de proteção são buscados, como os já citados aqui. Todavia, em tais lugares, elabora-se uma concepção que exige abstinência, disciplina e a desvinculação com a vida nas ruas e com as *drogas*. O esforço por manter uma posição diante de tais demandas, especialmente familiares, permanece por um tempo, mas Gilson e Edivaldo acabam voltando para as ruas e reestabelecendo sua vida nesses termos. Em certo sentido, é possível sugerir a existência de um movimento pendular entre períodos de maior engajamento e vivência intensa nas ruas e outros em que casa e instituições são buscadas para auxiliar na gestão da própria vida nas ruas.

### 1.3 REPRESENTAÇÕES E ESFORÇOS DE NOMEAÇÃO DA VIDA NAS RUAS

“Os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação da palavra. Os interlocutores então entendem e não entendem aí a mesma coisa nas mesmas palavras” (RANCIÈRE, 1996, p. 12).

Se a vida nas ruas se caracteriza por trânsitos e formas de organização interna, ela também interpela e inquieta uma série de atores sociais, que buscam construir suas próprias maneiras de caracterizá-la. O mesmo sujeito pode, por exemplo, em uma situação ser caracterizado como um *noia* ou *cracudo*, em outra como uma *pessoa em situação de rua*, em outra como um *irmão de rua* ou mesmo, como nesta tese, alguém que produz vida social. Nesta segunda parte do capítulo, proponho-me a analisar algumas destas formas de leitura e caracterização da vida nas ruas e os conflitos subjacentes a elas. Inicialmente 1) apresento parte desse embate ao tomar como objeto de descrição as representações produzidas no noticiário sobre as marginalidades presentes na praça Raposo Tavares; 2) em seguida, trago parte das dificuldades enfrentadas pela equipe de pesquisadores que realizaram um pesquisa de pretensões censitárias sobre a *população em situação de rua em Maringá* e apresento alguns dos principais resultados desta pesquisa; 3) finalmente, busco na bibliografia especializada sobre a vida nas ruas os modos como tal vida foi apreendida no debate acadêmico brasileiro.

#### 1.3.1 CONSTRUÇÃO DE UMA FIGURAÇÃO ESTIGMATIZANTE

Não apenas acontece muita coisa na praça Raposo Tavares, como é produzida uma série de leituras sobre os sujeitos que ali se concentram, tais como pessoas que vivem nas ruas, usuários de crack, pequenos traficantes e prostitutas. Tais imagens associam as práticas destes sujeitos à marginalidade, à sujeira, ao crime, à violência, ao *vício* ou à desordem, enquanto aspectos propriamente ligados à moradia nas ruas, como problemas de saúde, educação, desemprego e pobreza, não são mencionados. Ao contrário de uma leitura benevolente e comiserada, a praça passa a ser vista como dominada por sujeitos indesejáveis e perigosos e caberia retomá-la. A praça, então, acaba servindo como fonte de produção jornalística, policial, estatal<sup>60</sup>. Neste ponto, deter-me-ei em figurações veiculadas pela

---

<sup>60</sup> De certa forma, esta praça pode ser pensada como um conector capaz de ligar um conjunto de ações sociais, desde as figurações midiáticas aqui apresentadas e seus interesses de venda de informações, passando por interesses políticos, ações policiais, políticas públicas, redes de tráfico, políticas assistenciais, de saúde e repressivas, demandas morais. Inspiro-me aqui no texto de Rui e Mallart (2015), no qual os autores sustentam

impressa, nas quais os sujeitos que a habitam são concebidos como viciados, *noia*, *cracudos*, perigosos, violentos.

O cronista Alexandre Gaioto assim a descreveu, em 22 de março de 2015: “No coração da cidade, a Raposo Tavares é palco de comédias e tragédias do cotidiano de Maringá, peças reais que se repetem dia após dia, noite após noite”. A descrição do autor, com pretensa sofisticação, expressa parte de sua forma de conceber tal espaço e as pessoas que por ali permanecem ou passam. O autor chama a atenção para as “pombas obesas e meretrizes sexagenárias”, nota o homem com a maleta preta e a usuária de crack em busca de vinte e cinco centavos: “Só vinte e cinco centavos, porque eu tô pedindo, não tô roubando ninguém, não sou criminosa, alguém tem vinte e cinco centavos?”. O corpo magrelo da moça que pede vinte cinco centavos assusta o observador e funda uma alteridade abjeta<sup>61</sup>. O narrador também observa o que denomina de “cinco usuários/traficantes de crack (“craquentos”, “noiados”, “nóias” [sic], “chapados”)” e nota que “cada pivete exibe um celular moderno. Desses com potentes câmeras fotográficas, ideais para o selfie coletivo”. Pressupõe, “certamente com acesso à internet” e mostra acreditar que “os cinco pivetes têm celulares mais modernos” que o seu.

Observa ainda uma *moradora de rua*, anã, negra, que em seu tabloide se torna uma figura “melancolicamente erótica”, que “oferece as perninhas magricelas e as mãozinhas miúdas”. Ele se pergunta: “naqueles noventa e poucos centímetros de perdição, quantos não se perderam a caminho de casa?” Com pouca delicadeza, uma prostituta de idade avançada é caracterizada – e caricaturada – por seu chinelo de dedo, sua saia jeans, seus dentes amarelos, sua verruga na bochecha e pelas “pernonas infestadas de longas varizes azuis”. O autor ainda tem tempo de notar os “jovens magrelos” que estariam sob efeito de crack e a queixa dos trabalhadores da farmácia que reclamam da violência. Por essa razão tiveram que antecipar em uma hora o fechamento da drogaria. Já o proprietário da banca de revistas, no texto de Gaioto, afirma que a convivência com “os viciados e traficantes, ali, é tranquila: ‘Quem é perigoso, mesmo, são os bandidos de outros bairros. Eles vêm para cá e assaltam sem dó’”.

O evidente caráter superficial e depreciativo do texto não o desabona como registro elaborador de uma narrativa que produz um quadro referencial por meio do qual sujeitos que transitam nessa praça são lidos e estigmatizados. Se o texto simplifica e revela preconceitos ao tentar descrever a multiplicidade ali presente, também produz uma caracterização social de

---

que a região conhecida como cracolândia na cidade de São Paulo se tornou um “potente conector urbano, no qual se cruzam múltiplas linhas”.

<sup>61</sup> Ver Rui (2014)

tais pessoas e indica certo modo de lidar com aquilo que se constitui como uma questão social: o consumo de crack e a situação de rua.

Uma reportagem de 2009, do jornal *O Diário do Norte do Paraná*, mostrava preocupação, pois supunha que a “praça Raposo Tavares virou a cracolândia de Maringá”. Durante dois dias, fotógrafos do jornal registraram a rotina de usuários de crack na praça, entre os quais um menino de doze anos foi fotografado e exposto no periódico e, conseqüentemente, se tornou parte da mercadoria vendida pelo jornal. Não há referências no texto sobre autorização dos observados e tampouco sobre o seu consentimento quanto à publicação de sua ação. Segundo a reportagem,

A praça tornou-se uma espécie de Cracolândia maringaense e atrai homens e mulheres de diversas idades para o comércio e consumo da droga, tanto durante o dia como durante à noite. De tão comum, a cena parece já não despertar a atenção de quem passa por ali (LINJARDI, 2009).

Segundo a reportagem, a polícia faz a prisão de usuários e traficantes no local e a assistência social os convida a ir para abrigos provisórios. A reportagem destaca tanto para um caso, como para o outro, que no dia seguinte já estão de volta, o que atualiza a angústia dos que desejam uma praça livre de tais sujeitos. Outra reportagem, no ano de 2013, demonstra que a situação, encarada como um problema, persiste, assim como o modo de tratá-la midiaticamente. A reportagem destaca uma fotografia de três rapazes sendo revistados por policiais, na cena clássica: mãos na cabeça, pernas abertas e o corpo vasculhado. Tratou-se, segundo a reportagem, de uma operação policial “centralizada na contenção das atividades dos usuários, traficantes e desocupados que ocupam a área diariamente, e que causam transtornos, tanto para os transeuntes quanto para os comerciantes do local que sofrem com a ação dos marginais” (Maringá Manchete, 15 de abril de 2013). Assim como a outra reportagem, esta também relata que, logo após as abordagens policiais, os sujeitos abordados regressam ao local, motivo pelo qual o escritor da matéria defende que haja operações policiais constantes no espaço.

Concomitante ao crescimento das políticas de combate ao crack, fomentadas na esteira de um pânico moral e na suposta epidemia de crack, em meados de 2015 foi instalada em Maringá uma unidade móvel policial ligada ao programa nacional “Crack, É Possível Vencer”. Tal unidade foi apoiada pela mídia local, que em poucos dias celebrou a redução do número de usuários de crack na praça Raposo Tavares. A reportagem do jornal *O diário do Norte do Paraná*, de 02 de julho de 2015 (REAL, 2015), relata que, em três dias de atuação,

ocorreram abordagens policiais e ações de convencimento e conscientização contra os perigos do consumo e usuários foram encaminhados para a rede municipal de atenção ao usuário de *drogas*. Em caso de tráfico, a polícia militar seria acionada imediatamente. A Unidade Móvel possui um ônibus equipado com quatro câmeras. Coordenada pela Secretaria de Trânsito e Segurança (SETRANS), o trabalho seria desenvolvido em parceria com Centro POP, com a Secretaria de Assistência Social e Cidadania (SASC) e com o Consultório de Rua da Secretaria da Saúde.

Na segunda quinzena do mês de setembro de 2015, a mídia repercute o que seria a preocupação da população com a ameaça do retorno dos usuários de crack. Segundo notícia da Rádio CBN<sup>62</sup>, do dia 18 deste mês, o ônibus da base móvel quebrou, o que permitiu o regresso dos usuários de crack. “Quando o ônibus tava não via nenhum deles”, “agora os viciado tá invadindo a praça tudo de novo”, “voltou a ser uma praça insegura”, são alguns fragmentos de entrevistas trazidas na matéria. A instalação do micro-ônibus teria repellido “os viciados” que frequentavam a praça para vender ou consumir *drogas*, modificando o cenário local e dando segurança para a população. No entanto, com a saída do ônibus, os *noias* regressaram, passaram a fazer baderna, brigar entre eles e, segundo outro entrevistado, “nem pessoas de bem passam por ali”. Outros entrevistados dizem sentir “a falta do ônibus” e concluem que sem a unidade móvel a população fica vulnerável e “invadida pelos drogados”.

Com este passeio telegráfico por algumas das representações midiáticas, pretendo demonstrar algumas das figurações, tomando a praça Raposo Tavares como o *lôcus* de produção discursiva. Trata-se de figurações produzidas na interface com a rua, mas que pouco dizem sobre ela, enquanto alimentam os próprios grupos que as elaboram, os quais associam aqueles sujeitos que ali se encontram ao perigo, ao *vício*, à desordem e à insegurança.

Penso que a descrição permite refletir sobre meios usados para desqualificar a vida nas ruas. Em Maringá, a forma encontrada para criminaliza-la seria afastar a representação propriamente da moradia nas ruas<sup>63</sup> e focar aspectos associados ao perigo e ao medo, como o consumo *drogas*, os *vícios*, os furtos e as brigas. É interessante notar que nessa caracterização acusatória a identificação de *morador de rua* desaparece para dar lugar a outras que podem ser atacadas, como a de *vagabundos*, *perigosos* e *drogados*. É como se tais designações compusessem um duplo da vida nas ruas. Enquanto ser *morador de rua* é revestido de certo

---

<sup>62</sup> Bernardino (2015)

<sup>63</sup> Especialmente nos capítulos 3 e 5 trato sobre os modos como religiosos e voluntários lidam com a vida nas ruas a partir de uma visão comiserada.

tom inofensivo, basta deslocá-lo para outra posição em que parte das práticas vivenciadas na rua apareçam para que possam ser atacados e combatidos.

### 1.3.2 CONSTRUINDO UMA POPULAÇÃO DE RUA: O CENSO

Uma distinção que foi feita por Laura é entre “pessoas em situação de rua” e “moradores de rua”. Os primeiros são pessoas que eventualmente estão na rua, mas que não “moram” nesse espaço. Para a ela o perfil das pessoas em situação de rua de Maringá é muito diferente do de São Paulo. Lá, segundo ela, há *moradores de rua*, em Maringá não. Em Maringá há *pessoas em situação de rua*, sendo que 100% têm casa. A Clarice tocou na discussão sobre como nomeá-los, meio que perguntando se a nomenclatura politicamente correta é “pessoas em situação de rua”. [...] A proposta que já estava sendo construída é que façamos um censo das “pessoas em situação de rua em Maringá” (Diário de Campo, 12 de julho de 2015).

Como nomear e caracterizar as pessoas que vivem nas ruas? A dinamicidade das práticas vivenciadas nas ruas e a diversidade de trajetórias encontrada nas ruas dificulta a construção de categorias, como claro ficou ao descrever sujeitos que permanecem na rua, mas não aceitam a descrição predominante de *moradores de rua*. A equipe montada com o objetivo de contar e identificar o perfil de tais pessoas em Maringá deparou-se com tal desafio político desde o início. Elaborada como um problema social, a vida nas ruas se torna um problema acadêmico e de gestão, para tanto torna-se preciso a produção de uma forma de nomeá-la e também de esquadrihá-la e inseri-la em uma categoria comum.

A equipe da qual fiz parte como um dos coordenadores em sua primeira edição, em 2015, reuniu pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá, gestores e trabalhadores da Secretaria de Assistência Social e Cidadania de Maringá – assistentes sociais, psicólogos, educadores sociais atuantes na equipe de abordagem de rua do Centro POP –, membros do Conselho da Assistência Social de Maringá e voluntários. Os esforços para gerar um conhecimento sobre as pessoas que vivem nas ruas precisou lidar com uma série de embaraços. Entre os quais, como nomeá-las, como garantir uma pesquisa de pretensões censitárias e como acessar tais pessoas.

Eram *moradores de rua*? Uma das assistentes sociais presentes garante que não. Segundo ela, há uma distinção entre *moradores de rua* e *pessoas em situação de rua*. Os primeiros seriam aqueles que estão permanentemente vivendo nas ruas e que não possuem casa para voltar. Já os segundos, seriam pessoas que ficam nas ruas, mas que possuem referência familiar a quem podem recorrer. Seria essa a realidade de Maringá, segundo ela. Nas práticas cotidianas, porém, *moradores de rua* e *população em situação de rua* acabam sendo usados como termos próximos. Também não era certo que 100% das pessoas que

vivem nas ruas de Maringá possuíam casa, mas como a pesquisa e meu próprio trabalho de campo demonstrou, parte considerável delas possuía relações familiares.

A saída encontrada pelo grupo foi acolher e utilizar em situações oficiais a definição oferecida pela Política Nacional para População de Rua, instituída pelo decreto 7053 de 2009<sup>64</sup>:

Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua o 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).

Embora Maringá já possua há alguns anos equipamentos de atendimento à *população em situação de rua*, destacadamente o Centro POP, números sobre essa população eram escassos e havia apenas estimativas imprecisas. A Pesquisa Nacional da População de Rua (BRASIL, 2009b), publicada em 2009, indicou 226 pessoas vivendo nas ruas. Era, até então, a única referência que os gestores municipais dispunham. A realização do censo se justificava politicamente ao ampliar as possibilidades de conhecimento dessa população, o que fazia também por dar-lhe forma política e transformá-la em objeto de gestão.

Martinez discute a constituição da categoria população a partir de Michel Foucault, para quem população é um conceito criado na sociedade moderna como parte dos mecanismos de governo. Contar a população é parte da sua construção. Segundo a autora:

Neste cálculo, toda uma gama de alteridades é reduzida a um sistema de classificação no qual a rua é o ponto através do qual gravitam todas variáveis aqui entendidas como um problema social. Todos aqueles personagens, até então esquecidos na invisibilidade social, passam a ser alocados numa escala classificatória segundo a qual as diferenças aparecem apenas como gradações do mesmo fenômeno (MARTINEZ, 2011, f. 36).

Outro problema que precisou ser enfrentado pela equipe organizadora foi como acessar as pessoas que vivem nas ruas, já que sua base de sobrevivência não é domiciliada. Desafio semelhante foi enfrentado por outras pesquisas, entre as quais a Pesquisa Nacional sobre a População de rua. Como garantir a contagem de todas as pessoas se elas não estão sempre nos mesmos locais e como evitar que ninguém fosse entrevistado duas vezes? Assim como no caso nacional, a solução encontrada foi fazer um arrastão pela cidade, buscando

---

<sup>64</sup> Inúmeros autores trataram sobre a construção da *política nacional para a população em situação de rua*. Ver: De Lucca (2007), Ferro (2011), Melo (2017).

atingir ao mesmo tempo todos os pontos de concentração das pessoas que vivem nas ruas e também procura-los em instituições em que se encontram abrigados.

A construção do itinerário da pesquisa contemplou os saberes de uma série de atores. Buscamos identificar os pontos da cidade em que havia permanência de pessoas vivendo nas ruas e fizemos um mapeamento das instituições em que se sabia haver pessoas abrigadas. As informações passadas por funcionários que trabalham na abordagem de rua foram fundamentais para a construção dos mapas e rotas. Ao todo desenvolvemos 12 itinerários, que foram todos percorridos ao mesmo tempo entre às sete horas da noite e às duas da manhã. Nos dias seguintes, as 24 instituições (hospitais, albergue, Centro POP, comunidades terapêuticas, casas de acolhida) mapeadas foram visitadas<sup>65</sup> e os internos cuja origem eram as ruas foram entrevistados e contabilizados como parte da *população em situação de rua de Maringá*.

Há que se admitir que a pesquisa teve seus limites metodológicos, especialmente porque as entrevistas nas instituições prologaram-se demasiadamente e houve indícios de pessoas que estavam nas ruas que não foram entrevistadas. De todo modo, a iniciativa construiu alguns dados que possibilitaram o desenvolvimento de um saber mais detalhado sobre os que vivem nas ruas de Maringá. A pesquisa, com a mesma metodologia, foi replicada nos anos de 2016 e 2017 e promete ser realizada por dez anos, o que possibilitaria a produção de uma série histórica de considerável duração. Em seguida, apresento alguns dos principais dados obtidos nas edições de 2015 e 2016, os disponíveis até então.

A pesquisa realizada em 2015 contabilizou 160 pessoas em situação de rua em Maringá, já a de 2016 165 pessoas. Respetivamente 87,9% e 92,3% do sexo masculino. Conseqüentemente, apenas 12,1% e 7,7% de mulheres. O ano de 2016 demonstrou algumas modificações na idade média da *população de rua*. Enquanto em 2015 se observa poucas pessoas com idade entre 18 e 26 anos (17 pessoas) e maior concentração entre 26 e 38 anos (72 pessoas), em 2016 se observa um maior número de pessoas entre 18 e 26 anos (24 pessoas), enquanto pessoas entre 26 e 38 teve uma significativa redução caindo para 47 pessoas. Se tais dados permitem supor um certo rejuvenescimento das pessoas vivendo nas ruas, a pesquisa etnográfica indica a flutuação de tal população considerando a sua movimentação e fluidez.

---

<sup>65</sup> As instituições visitadas podem ser classificadas em governamentais (centro POP, casa de passagem, Portal da Inclusão, Hospital Universitário, Hospital Psiquiátrico), Comunidades Terapêuticas, Casa de acolhida para pessoas que vivem nas ruas e as chamadas casas de apoio que são organizações informais de origem religiosa e que acolhem pessoas que vivem nas ruas e usuários de *drogas*.



**Gráficos 1 e 2 – Idade dos entrevistados**

2015

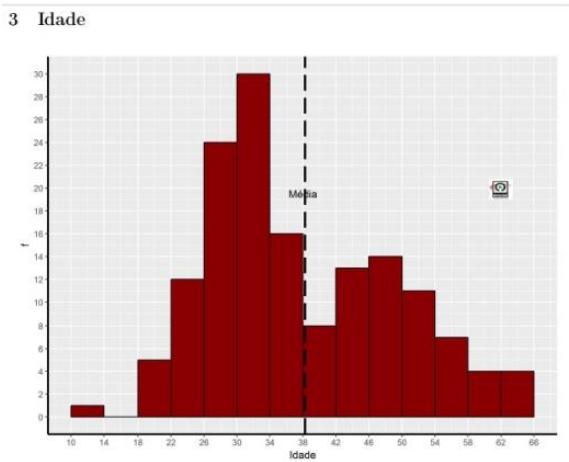


Figura 2: Idade dos entrevistados

2016

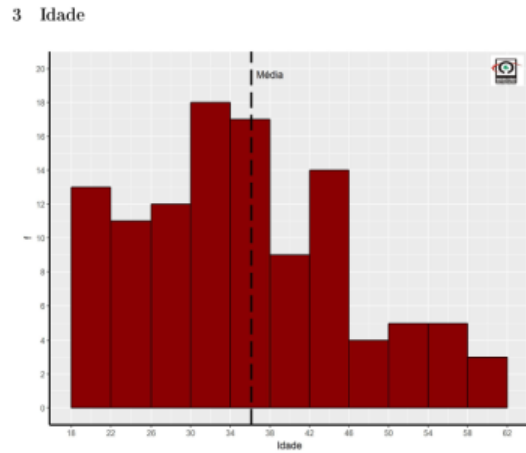


Figura 2: Idade dos entrevistados

**Fonte:** Observatório das Metrôpoles - Maringá

Numa cidade em que aproximadamente 70% da população se declara branca, segundo censo de 2010 (Datapedia.info, 2018), chama a atenção que grande maioria da *população em situação de rua* se identifica como parda ou preta. Em 2015, 56% dos entrevistados que responderam a questão se consideraram pardos, enquanto 13% se identificaram como negros. Apenas 25%, por sua vez, se classificaram como brancos. O ano de 2016 trouxe números próximos: 48,24% se consideraram pardos, 14,1% negros e 32,45% se identificaram como brancos.

**Gráficos 3 e 4 – Cor dos entrevistados**

2015

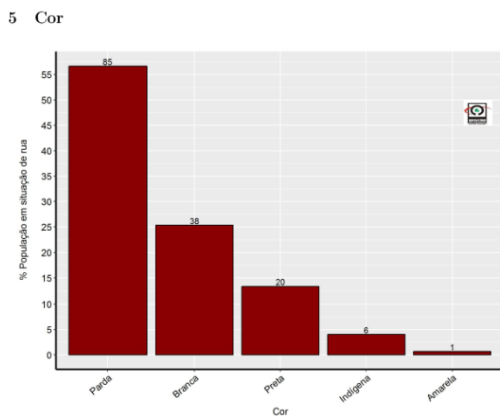


Figura 4: Cor dos entrevistados

2016

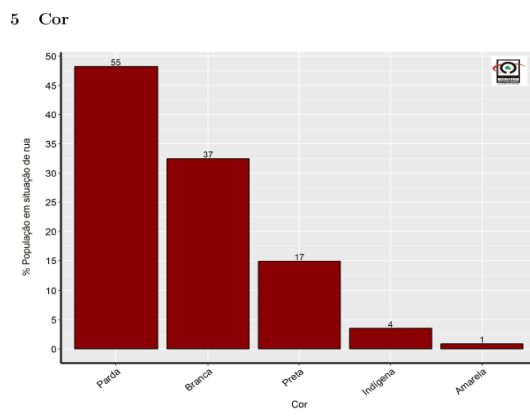


Figura 4: Cor dos entrevistados

**Fonte:** Observatório das Metrôpoles - Maringá

Em relação à escolaridade, a pesquisa indicou que, em 2015, 76% dos entrevistados declararam possuir no máximo o ensino fundamental e apenas 2% iniciaram o ensino superior e ninguém o concluiu. Em de 2016, 67% disseram ter no máximo o ensino fundamental. A novidade é que 2% dos entrevistados afirmaram ter ensino superior concluído.

As práticas religiosas, por sua vez, notadamente de cunho evangélico, se expressam nas declarações de pertencimento religioso. Segundo o Censo 2010, 64,6% da população brasileira se diz católica, enquanto os evangélicos correspondem a 22,2% da população (IBGE, 2010). Este censo demonstra um crescimento do grupo evangélico no Brasil. No entanto, entre as pessoas que vivem na rua em Maringá, este processo aparentemente encontra-se muito mais avançado. Enquanto em 2015 os católicos ainda possuíam uma pequena maioria com 46% de declarantes contra 41% que se diziam evangélicos, em 2016 é possível observar uma inversão que indica uma consolidação evangélica com 49,12% de declarações e uma acentuada queda dos católicos, que compuseram apenas 29,82% dos entrevistados.

**Gráficos 5 e 6 – Religião dos entrevistados**

2015

2016

7 Religião

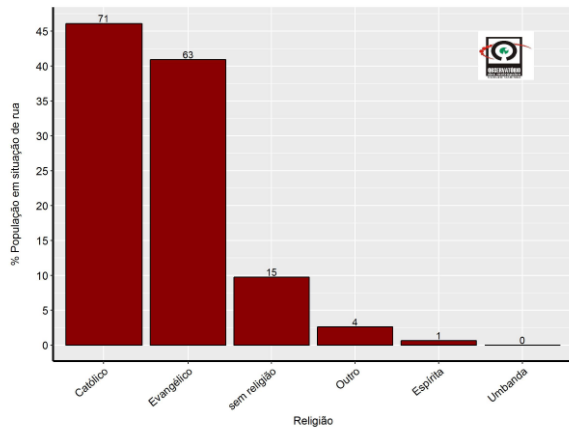


Figura 6: Religião dos entrevistados

7 Religião

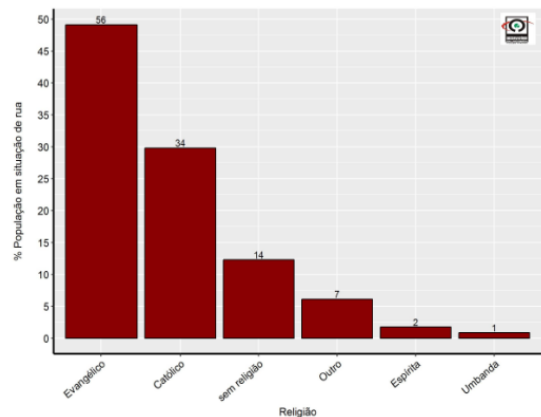


Figura 6: Religião dos entrevistados

Fonte: Observatório das Metrôpoles - Maringá

**1.3.3 AS PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS VISTAS PELO DEBATE ACADÊMICO**

O registro de modos de vida análogo ao que hoje se toma como vidas nas ruas não é um fenômeno recente da história da humanidade. Desde a antiguidade, há registros de pessoas vivendo nos interstícios das cidades. Stoffels (1977) registra na Grécia antiga o aparecimento

dos primeiros que foram tidos como vagabundos e mendigos<sup>66</sup>. Na Idade Média, aqueles que não estavam vinculados a um sistema de suserania ou a uma corporação de ofício, praticamente não encontravam outro modo de sobrevivência a não ser a mendicância, prostituição ou roubo. No entanto, em uma sociedade teocêntrica católica, a celebração da pobreza ganha destaque e aqueles tidos como mendigos, se tornam sagrados e objeto de caridade e de prática de redenção.

De acordo com Magni (2006), durante a Idade Média, a Igreja Católica exerceu forte impacto na representação social do pobre, tornando-o um meio de salvação. Aquele que desse esmola a um “mendigo” teria os pecados perdoados, segundo a autora. Tal era o caráter místico que os cercava, que além daqueles que se encontravam nessa condição por necessidade, surgiram tantos outros que aderiram a uma “pobreza voluntária”, praticada por ordens religiosas como a dos franciscanos. Havia ainda aqueles que forjavam uma “pobreza simulada”, isto é, pessoas que se faziam passar por “mendigos” para se beneficiarem das benesses por eles recebidas.

Com as crises medievais e com o desenvolvimento de uma ética do trabalho, a pobreza voluntária passa a ser combatida pela Igreja, que passa a qualificar a vadiagem como delito e “determinando que para receber a caridade seria preciso merecê-la” (MAGNI, 2006, p. 17). Entre os séculos XIV e XV, passa a ser feita a distinção entre “bom mendigo”, aquele que não podia se sustentar pelo esforço próprio, como velhos, crianças e aleijados e que, portanto, mereciam a caridade, e o “mau mendigo”, que deveria ser combatido, pois era capaz de viver do próprio trabalho.

A passagem para o capitalismo destituiu do “mendigo” o caráter sagrado, o transforma em um “suspeito, vadio e criminoso” (MAGNI, 2006, 18) e inicia-se uma cruzada contra ele:

Nos séculos XVII e XVIII, com a intensificação da exploração da força de trabalho que caracterizou o período pré-industrial e industrial, aumentaram ainda mais a repressão e o castigo à mendicância-transgressão. Se no final da Idade Média a indigência passara a ser condenada moralmente, neste período, mais do que isto, era vista como um crime econômico: a produtividade do indivíduo tornava-se uma condição essencial para a riqueza (MAGNI, 2006, p. 20).

O Brasil, ainda em seu período colonial, sofreu ecos desse processo de criminalização da mendicância e da vadiagem. É o que nota Melo (2017), ao destacar que a estrutura

---

<sup>66</sup> “Tal processo liga-se à consolidação da propriedade privada, ao estabelecimento da escravidão, à formação das cidades e estados, à difusão do direito escrito e ao aparecimento concomitante da economia monetária e divisão do trabalho. Os mendigos são produtos da expropriação de terras comuns, que os expulsa para a cidade” (STOFFELS, 1977, p. 60-61)

normativa vigente no Brasil, as Ordenações Filipinas, determinava, por exemplo, a prisão e o açoite público e mesmo a deportação para a África para aqueles que não vivessem com um senhor ou amo e não realizassem atividades que lhes permitissem sobreviver. As Leis Criminais do Império, por seu turno, editadas em 1830, criminalizavam a prática da vadiagem e da mendicância e estabeleciam penalizações que chegavam à prisão e à realização de trabalhos correcionais. Ainda segundo Melo (2017), o Código Penal da República (1890) mantém a mendicância e a vadiagem como contravenções penais, que podiam ser punidas com a perda dos direitos políticos e, após o decreto de 1893, com o internamento em colônias correcionais para reabilitação para o trabalho.

O autor destaca que a Constituição de 1934 traz algumas novidades, passando a criminalizar a ociosidade voluntária e não a falta de emprego. Os mendigos são mantidos fora dos direitos políticos e o Estado passa a ter o dever de subsidiar os desempregados e suas famílias, desde que não incorram em práticas criminosas de vadiagem. O autor destaca a ambiguidade presente nos termos mendigo e vadio, que persiste na Lei de Contravenções Penais de 1941. Os artigos 59 e 60 determinam “a penalização daqueles que, estando aptos ao trabalho, se entregam habitualmente à ociosidade, não dispondo de recursos para a própria sobrevivência (art. 59). E ainda, aqueles que mendigam, por ociosidade ou cupidez (art. 60), ambos com a mesma pena de prisão simples, de 15 dias a 3 meses” (MELO, 2017, f. 71)

Melo (2017) chama a atenção para o fato de que o decreto 11983/2009, que cria a Política Nacional para a População em situação de rua, revogou o artigo 60 da Lei de contravenções penais descriminalizando a mendicância, mas manteve o artigo 59, de modo que as práticas caracterizadas como vadiagem continuam sendo passíveis de criminalização. O autor destaca uma produção ativa de um processo de criminalização da vida nas ruas, sustentado por elaborações jurídico-administrativas:

Historicamente formulado e reformulado, esse discurso estabelece outra compreensão da improdutividade, do ócio, da cupidez, que culmina no argumento sobre a falta de valores morais – e do trabalho –, justificativa para retirar a liberdade e legitimar formas específicas de controle dos pobres (MELO, 2017, f. 71).

Ao longo das últimas quatro décadas, a existência de pessoas vivendo nas ruas tem ganhado centralidade nos debates políticos e acadêmicos. Tal situação passou então progressivamente a ser vista como um problema social. Foi objeto de discursos e práticas de intervenção, que acabaram gravitando entre uma perspectiva de efetivação de direitos e um processo de contenção, controle e gestão desses que passam a ser identificados como uma

população. De Lucca (2007) e Barros (2004) abordam o processo de construção da categoria “população em situação de rua” tomando como referência analítica o município de São Paulo. Segundo estes autores, até o início dos anos 1980, a existência de pessoas vivendo nas ruas não era tomada como uma questão política e tão somente administrada sob a ótica da caridade e do assistencialismo, sendo que tais sujeitos eram nomeados genericamente como mendigos.

A partir da década de 1980, contudo, esse fenômeno passa a sofrer um deslocamento discursivo quando novos agentes imbuídos de uma nova forma de pensar a presença de pessoas vivendo nas ruas passam a atuar nessa área. Segundo De Lucca (2007), a categoria *população de rua*<sup>67</sup> “[...] é uma invenção social recente e bem datada em nosso país” (DE LUCCA, 2007, f.18). O que era chamado de mendigo até os anos 1980, passa a sofrer numerosas transformações que vieram a culminar em uma maior politização desses sujeitos:

Ao mesmo tempo em que aumenta o número de pessoas vivendo nas ruas, todo um conjunto de atores coletivos, ONGs, entidades religiosas, organismos estatais e figuras públicas e intelectuais, começam a entrar em conexão e concorrência pela definição e delimitação do que é população de rua, como se deve tratá-los, quem deve tratá-los, quais técnicas adequadas de tratamento, quem deve falar para eles, por eles e sobre eles, e qual o papel de cada um destes agentes em tal dinâmico contexto (DE LUCCA, 2007, f. 18-19).

Assim, o que até então não era visto, mencionado, tampouco reconhecido, passa necessariamente a ganhar número e conseqüente destaque público. À medida que expressões como mendigo, vadiagem ou indigência são questionadas, novas formas de nomeação aparecem (BARROS, 2004; MELO, 2011). Finalmente, a expressão “população de rua” se consolida durante o governo paulistano de Luiza Erundina (1989-1992) e progressivamente se expande para o resto do país. Segundo De Lucca, a partir deste governo, “[...] começa-se a tentar construir conhecimento compartilhado sobre esta população, conhecimento que se dá

---

<sup>67</sup> Segundo Melo (2017), “apesar de não ter encontrado até hoje maiores explicações a respeito da distinção entre população de rua e população em situação de rua, a partir de conversas com pessoas que presenciaram muitos dos debates e atividades em que os termos começaram a ser utilizados. Tudo indica que o termo ‘população de rua’ foi o primeiro a ser utilizado, tanto na bibliografia, quanto nas instituições de atendimento. Sobre o termo ‘população em situação de rua’, tenho apenas uma sugestão: trata-se de uma adaptação inspirada no intenso debate sobre a questão das crianças e adolescentes vivendo nas ruas entre a virada dos anos 1980 para os anos 1990. Neste contexto houve tentativa de desnaturalizar a vida na rua como uma condição dada aprioristicamente – encontrada em expressões como ‘criança de rua’, ‘meninos e meninas de rua’ e ‘morador de rua’ – que, supostamente, afirma que determinadas pessoas *são* de rua. Deste modo, existiu um trabalho de produção de outros termos para afirmar que a vida na rua é sempre algo *situacional*, com a intenção de desnaturalizar a ideia de condição que estabelece uma perspectiva como se algumas pessoas fossem naturalmente de rua, desconsiderando as trajetórias e circunstâncias em que essas pessoas passam a viver assim” (2017. f. 82-83).

através dos diálogos estabelecidos com as organizações e pessoas que já possuíam uma experiência com este universo” (2007, f. 84)<sup>68</sup>.

A pesquisa de Natália Maximo e Melo (2016) apresenta uma análise plausível sobre as fases da produção bibliográfica sobre pessoas vivendo nas ruas no Brasil. A autora destaca que os primeiros trabalhos sobre pessoas vivendo nas ruas foram feitos nas décadas de 1970 e 1980. O primeiro trabalho feito no Brasil foi o de Stoffels, publicado em 1977. Esta obra, além de reconstituir historicamente os modos como as pessoas que vivem nas ruas foram representadas e sofreram intervenções sociais ao longo dos tempos, dedica-se a análise dos “mendigos” na cidade de São Paulo, em único trabalho que utiliza esse termo na análise.

Segundo Máximo e Melo (2016), os poucos estudos da época analisam as pessoas vivendo nas ruas sob a ótica da categoria trabalho. Eles são identificados com o lupemproletariado, isto é, com aqueles que não foram absorvidos pelo mercado de trabalho. Como destaca Tomás Melo (2017), tal situação era analisada como consequência das contradições do sistema capitalista. Em contexto de reestruturação produtiva e crise do trabalho, o “mendigo-trabalhador” passa a ser lido a partir da categoria “população”. A pesquisa feita em 1991, durante a gestão da Luiza Erundina no município de São Paulo, busca conhecer as formas de sobrevivência, as características e as trajetórias destes que passam a ser vistos como uma população: “questionários e pesquisas quantitativas se somaram às histórias de vida. A pesquisa entendeu que a população de rua é um segmento da classe trabalhadora. É uma população sem trabalho, sem casa, com muita mobilidade e bastante heterogênea” (MAXIMO E MELO, 2016, f. 60).

Maximo e Melo (2016) salienta que, ao longo dos anos 1990, a categoria central para a análise de pessoas vivendo nas ruas passa a ser a de *exclusão social*. Utilizando principalmente histórias de vida e análise de trajetórias para demonstrar que os processos de urbanização e industrialização são fatores que contribuíram para a ida para as ruas: “a partir dessas histórias, traçam-se as trajetórias descendentes até as ruas. E as respostas para a pergunta de pesquisa enfatizavam, então, as perdas, as ausências, principalmente, de trabalho, família, moradia, estudo” (MAXIMO E MELO, 2016, f. 60)

A partir dos anos 2000, passa-se a perguntar não apenas como chegaram às ruas, mas “como se mantém uma vida nas ruas?” Os modos de vida nas ruas, as sociabilidades, as práticas cotidianas, os saberes e as políticas criadas nas ruas e suas relações com a

---

<sup>68</sup> Dentre os trabalhos desenvolvidos pela gestão Erundina, se destaca realização da primeira pesquisa estatística sobre *população de rua*, dando conta da existência de 3.392 pessoas vivendo nas ruas do município de São Paulo. Tal pesquisa foi publicada em livro em 1992, sob o título *População de Rua – Quem é, Como Vive, Como é Vista*, organizado por Vieira, Rosa e Bezerra (1992).

institucionalidade passam a ser objetos de análise. Deixa-se de priorizar as ausências, as faltas, as privações, e passa-se a buscar compreender o cotidiano das ruas. A pesquisa de Frangella (2004) é exemplar nesse sentido. A partir de uma etnografia na cidade de São Paulo, a autora analisa o *morador de rua* a partir do seu próprio corpo, o único suporte material e simbólico que este sujeito possui.

Para Frangella, o corpo é alvo de contínua manifestação de violência, mas também o principal instrumento que o *morador de rua* dispõe para resistir à violência da qual é alvo:

O universo dos moradores de rua, marcado por duplo movimento de exclusão e de vivência nômade, tem o corpo como *lôcus* de produção e enunciação dessa experiência. Privados de qualquer outro suporte material e simbólico em suas andanças que não o seu corpo, é neste que se projetam as contínuas e sucessivas intervenções e manifestações de violência que atualizam cotidianamente as tentativas de exclusão desse segmento. Mas é também através do corpo – e, sobretudo, através dele – que surgem as possibilidades de resistência do morador de rua à exclusão. Com reelaborações dos limites e potencialidades do corpo, eles concebem outros parâmetros de funcionalidade e de uso do espaço urbano, assim como agenciam novas representações a respeito de sua experiência social” (FRANGELLA, 2004, p. 13).

A experiência destes sujeitos, salienta Frangella, é profundamente marcada pela exclusão e pela estigmatização. Vistos como “fora do lugar”, “essas pessoas experienciam a cidade de forma particular” (FRANGELLA, 2004, p. 13), ao fazerem da rua seu lugar de moradia. Assim, a autora busca investigar os aspectos

Da corporalidade que poderiam traduzir os mecanismos de opressão sobre os habitantes de rua, assim como suas formas de adaptação e singularização no espaço das ruas. Entre vários aspectos, destacaram-se: *o modo como esse corpo se torna visível – ou invisível – nas ruas, as delimitações das fronteiras entre o público e o privado, as formas de resistir aos procedimentos de exclusão e contenção corporais impostos a esse segmento nesse cotidiano* (FRANGELLA, 2004, p. 13, grifos da autora).

A pesquisa de Melo (2017) aborda a construção da categoria *população de rua*. É possível abordá-la a partir de um embate que o autor chama de requalificação social, isto é, em um trabalho de investimento político e simbólico para atribuir novos significados à vida nas ruas, fazendo com que se reconheça seus direitos e as situações de violação vividas nesse espaço. O termo *população de rua* não é uma construção primordialmente daqueles que vivem nas ruas, mas o Movimento Nacional da População de Rua se constitui como um

sujeito político em torno dela e participa ativamente do processo de construção da política nacional para *população em situação de rua*<sup>69</sup>.

O autor resgata os diferentes termos utilizados ao longo do tempo para se referir às pessoas que vivem nas ruas, tais como *mendigos, andarilhos, vagabundos, migrantes, itinerantes, loucos de rua, trecheiros* etc. e argumenta que as disputas classificatórias ocupam lugar importante nos modos como se compreende e como ocorre a intervenção pública sobre o que atualmente se chama de *população em situação de rua*.

Em nome da imprecisão e da dificuldade de abranger a heterogeneidade de experiências sociais vivenciadas na rua, Melo destaca o esforço de alguns autores ao buscarem outras categorias, supostamente menos essencialistas e homogeneizantes. A esse respeito, o autor argumenta que a construção categorial, embora em alguns casos pretenda-se neutra e meramente descritiva, é politicamente orientada e busca, necessariamente, de alguma maneira interferir em uma consciência pública.

Em relação à utilização do termo *população de rua/população em situação de rua*, em razão do processo de mobilização política, que inclui a própria requalificação da vida nas ruas, Melo entende que o termo poderia ser considerado essencialista ou homogeneizante se não se reconhecesse, desde o ponto de partida, que o propósito é exatamente o de juntar experiências complexas e de difícil nomeação. É justamente a dificuldade de encerrar a diversidade das ruas que o termo possibilitaria captar: “é esse caráter fugidio que possibilita enunciar de forma abrangente a multiplicidade de situações de vida nas ruas e instituições de atendimento. Aliás, exercício que parece ser verdadeiro no que diz respeito à construção de qualquer categoria classificatória” (MELO, 2017, f. 85).

O autor continua:

Aliás, exercício que parece ser verdadeiro no que diz respeito à construção de qualquer categoria classificatória para enunciar sobre um fundo comum e generalista de experiências compartilhadas. Por exemplo, quando falamos sobre negros, mulheres, homossexuais, trabalhadores, desempregados, favelados, jovens, indígenas, quilombolas, populações tradicionais, refugiados, imigrantes e demais categorias, não se espera que os termos anunciem em si mesmos toda multiplicidade de experiências vividas pelas pessoas reconhecidas ou que se fazem reconhecer nessas categorizações (MELO, 2017, f. 85).

Por essa razão, Melo defende que se busque investigar os impactos que o reconhecimento formal de tal categorização pelo Estado pode produzir. Para o autor, ainda que outros termos permaneçam, a disputa em torno desta nomeação teve papel prevalente nas

---

<sup>69</sup> Ferro (2011) apresenta uma análise do processo de mobilização política e participação na Política Nacional para Pessoas em Situação de Rua.



lutas políticas atuais, resultado de anos de luta, cujo pano de fundo, segundo Melo, é a luta por cidadania e produção de direitos:

[...] A definição da população em situação de rua por parte do Estado, através do Decreto 7.053/2009, que institui a Política Nacional da População em Situação de Rua, produz categorização, e, conseqüentemente, uma imagem normativa de processos complexos e multifacetados. Portanto, há de se refletir que a produção de um enquadramento institucional da categoria população de rua por parte do Estado tem efeitos bastante incisivos. Dito de outra maneira, é perceptível que a categoria população de rua, seja enquanto designação de um fenômeno amplo ou como modo de vida específico, não dá e nem poderia dar conta da pluralidade de modos de viver e habitar a rua, visto que, por princípio, categorizações são da ordem da generalização. Ao mesmo tempo, ela oferece uma imagem a ser vista, constitui vocabulário comum e marca um momento político de disputas, ampliando o leque das possibilidades de incorporar direitos e serviços específicos a um segmento populacional heterogêneo, fragmentário, cambiante e de fronteiras fugidias (MELO, 2017, f. 88).

Busquei ao longo deste capítulo adentrar ao universo da vida nas ruas, dando destaques para formas de organização deste modo de viver e seus trânsitos, dos quais emergem caracterização da vida nas ruas, formas de classificação, figuração e representação. Práticas comuns podem ser mapeadas e delas extraídas características e dinâmicas das ruas, destacadamente o périplo percorrido por tais atores entre diferentes esferas sociais, especialmente mediado pelo uso de crack. Neste percurso, pessoas que vivem nas ruas desenvolvem regras de sociabilidade, como os princípios do respeito e da humildade, e recorrem a diferentes instituições, como casa de familiares e instituições de abrigo e, eventualmente, acabam sendo forçadamente reclusos.

A intensidade da vida nas ruas é especialmente notável na praça Raposo Tavares, espaço onde identidades se confundem, se instituem e se recusam. Parte das pessoas que ali permanecem, interessadas no consumo de crack, recusam para si a identificação de *morador de rua*, afirmando que possuem casa. Tais pessoas, porém, não podem escapar das representações estigmatizantes veiculadas pela mídia e reafirmadas socialmente, as quais os tratam como perigosos, viciados, usuários de *drogas*, ladrões, violentos etc.

Nestes momentos, a representação de *morador de rua* cede lugar a acusações e a associação das pessoas que vivem nas ruas, especialmente na praça Raposo Tavares, ao *vício*, ao perigo, ao descontrole e, no limite, à desumanização. Para tais pessoas, se destina um aparato policial de repressão, justificado pela ameaça identificada no crack. Embora os órgãos assistenciais estejam presentes, o mote das ações é retomar a praça e garantir segurança para a população. Espera-se da assistência social que ajude a evitar que a praça seja frequentada por

tais sujeitos. As reportagens relatam em tom dramático, porém, que, em pouco tempo, após serem retirados dali – seja pela polícia ou pela assistência social –, estão de volta.

Pessoas vivendo nas ruas se tornam também um problema acadêmico e de gestão. A parceria entre universidade e secretária de assistência social organiza um censo para produzir indicadores sobre quem são as pessoas que vivem nas ruas. Nesse processo, é preciso encontrar termos que possam descrevê-los e números que os quantifiquem e os caracterizem do ponto de vista estatístico e de gestão. A produção acadêmica sobre a vida nas ruas é vasta e descreve um processo social e político de transformação de *mendigos* em *população de rua*, o que é, em boa medida, incorporado pela Política Nacional para a População em Situação de rua e pela pesquisa realizada em Maringá.

A bibliografia sobre as ruas também investigou processos que produzem a vida nas ruas, associando-a a exclusão social, ao desemprego e, mais recentemente, procura compreender o que ocorre na vida nas ruas, dando destaque para suas dinâmicas, políticas e modos se relacionar com as instituições. Neste processo construtivo, o MNPR tem participação importante, especialmente para a construção da política para *população em situação de rua* e para os processos classificatórios que culminam com a adesão pelo Estado da nomenclatura que dá este nome à política.

**2 A RUA TEM UM LADO BOM? REAPROPRIAÇÃO DO  
ESPAÇO URBANO, SABERES E SUBJETIVAÇÃO DA VIDA  
NAS RUAS**

Foram várias as afirmações de um possível lado bom das ruas assinalado por alguns dos meus interlocutores vivendo nas ruas. Salientavam não haver apenas desvantagens em morar nas ruas. Edilson, de uma maneira dramática, em razão de seu definhamento corporal, demonstrava uma relação de dependência com este espaço, pois sempre voltava a ele depois de cada período de internamento, mesmo havendo a possibilidade de morar em uma pensão. Kelly, certa vez, em uma manhã de domingo chuvoso, fez questão de destacar o alimento que acabaram de ganhar e apenas com um “tá vendo” sugeriu que a vida nas ruas não era o que se imagina em relação à alimentação. Quais os significados de tais sinais?

Por outro lado, o sofrimento e as durezas da vida nas ruas não eram negligenciados por eles. Era visível as muitas dificuldades vivenciadas no cotidiano de suas vidas. Doenças e degradação corporal, desabrigo das chuvas e frio, ataques policiais, humilhação, dependência externa para obtenção de alimentação, restrições enfrentadas nos órgãos assistenciais e, no limite, desumanização. O mesmo Edilson que voltava para rua depois de cada período de abrigo me afirmou que a vida na rua “é doída demais”. Ainda assim, é inquietante que tais elementos de sofrimento não recebessem tanto destaque em afirmações como estas: “quem está na rua é porque quer”, “não se passa fome nas ruas”, “a rua tem um lado bom”, “tem como não se acomodar?”.

Que tipo de análise pode ser feita a partir dessas supostas contradições? A proposta deste capítulo é explorar essas múltiplas e aparentemente ambíguas subjetivações da vida nas ruas. Tal vida, na realidade, recebe vários significados, os quais são modulados por situações, experiências e períodos vividos nas ruas. Em suas práticas e suas falas demonstram reconhecer as violações presentes em suas trajetórias, as maquinações sociais que os compeliram para as ruas e também percebem problemas nos serviços socioassistenciais públicos ou privados. Tais questões não são, porém, construídas como objeto de autocomiseração, lamentação, denúncia ou de enfrentamento político, o que não significa dizer que elas não impulsionam sua ação. É, de fato, a modulação de experiências de sofrimento e de dor, que lhes permitem criar formas de sobrevivência, resistência e de reprodução de sua vida social, como é possível observar no trabalho de cuidador de carros e na prática do *manguieio*. Ali se encontra uma economia da vida nas ruas, uma apropriação do espaço urbano, uma forma de territorialização e uma mobilização dos estigmas e estereótipos vigentes sobre a vida nas ruas para alcançar seus objetivos.

Se a rua é violenta e machuca, é também dela que vem a sua sobrevivência. Entre as precárias alternativas que estão à disposição, a rua acaba lhes proporcionando também algum tipo de refúgio e de constituição de vida social. A rua e seus circuitos (espaços assistenciais

públicos e privados, residências familiares e hotéis) são esquadrihados, ressignificados e apropriados por eles de modo que se tornam seu *locus* de vida e, como tal, também oferecem momentos de convivência e de prazer. Ali se constituem como sujeitos e constroem uma teia de relações sociais. Reconhecer que ali estabelecem sua sociabilidade, obtém sua sobrevivência, realizam suas práticas sociais e culturais, desenvolvem relacionamentos de amizade e também amorosos, fornece uma pista para a compreensão da afirmação de um “lado bom da rua”.

Na primeira parte deste capítulo, busco identificar os significados de algumas de suas práticas e de suas narrativas sobre a vida nas ruas. Demonstro como tais sujeitos interpretam suas próprias vidas e desenvolvem uma relação com a rua marcada não apenas pelo sofrimento ou indignação, mas também por algo que reconhecem com bom, como uma dimensão de prazer. A análise de fragmentos da trajetória de dois sujeitos auxilia nessa empreitada. Edilson, em situação fisicamente muito precária, desafiando minha compreensão, mantinha-se ligado às ruas. Embora falasse de pontos negativos sobre tal lugar, acabava sempre parando nele. Sua trajetória permite pensar sobre os limites das políticas sociais para lidar com situações precárias na rua, quando não tomam o atendimento na própria rua como uma prioridade. Beto, por sua vez, me permitiu perceber que o pressuposto de que não é possível viver nas ruas é contestado por suas práticas, as quais reconhecem durezas nas ruas, mas também uma dimensão de reconstrução de seus vínculos sociais. Beto sempre fez questão de frisar este ponto, justamente para que eu percebesse que a rua não é só a negatividade que muitos veem nela.

Inúmeras razões poderiam ser apontadas para a elaboração de tais representações sobre a vida nas ruas. A tentativa aqui é escapar da explicação pela alienação e pela incapacidade de refletir sobre a própria vida, mas também da celebração da rua como o *locus* da libertação. Tais afirmações são possíveis tanto para que tais sujeitos possam sair, discursivamente, da condição de indigentes e de desumanização, quanto porque, efetivamente, a rua se transforma paradoxalmente em um ambiente – o último disponível – de refúgio e sobrevivência nas duras margens da cidade, como pode ser observado em suas práticas de *mangueio* e de cuidado de carros.

Na segunda parte do capítulo, reflito sobre as práticas do *mangueio* e do trabalho de cuidar de carros. Tais atividades ilustram as possibilidades de sobrevivência que a rua oferece e exprime tanto uma forma de ocupação da cidade, quanto um saber forjado na experiência da vida nas ruas. Tanto uma atividade, quanto a outra, exigem conhecimento e desempenho bastante precisos e requerem interlocução com pessoas domiciliadas. É preciso, então, colocar

em ação palavras e gestos capazes de sensibilizar a pessoa a quem se aborda, seja para pedir, na prática do *manguieio*, seja para receber pelo cuidado de carros. Palavras como “respeito” e “Deus abençoe” e postura servil e cortês são utilizadas. A pessoa que vive na rua se vale também das figurações e dos estereótipos que recaem sobre eles para convencer o interlocutor. Enquanto no *manguieio* busca-se obter dinheiro ou algum utensílio por meio do pedido convincente, cuidar de carro é efetivamente identificado como um trabalho e possui características como a definição de pontos de atuação, o trabalho em horários fixos e procedimentos de atendimento aos clientes.

## **2.1 O OUTRO LADO DA RUA: SOFRIMENTO, VIOLÊNCIA E PRAZER**

### **2.1.1 DIFICULDADES, HUMILHAÇÃO E VIOLÊNCIA**

Estar na rua torna o sujeito vulnerável a vários tipos de humilhação, sofrimento e violência. Sejam aquelas dos conflitos internos, sejam os ataques físicos frequentes, por exemplo, de policiais, a expulsão dos lugares onde se encontram ou ainda a violência silenciosa das inúmeras barreiras enfrentadas para atender necessidades cotidianas, como atendimento médico, higiene e abrigo. Haveria que se considerar ainda a violência estrutural, cujas bases encontram-se na produção das desigualdades sociais, da pobreza e sua intersecção com a racialização. A bibliografia tem salientado os processos sociais e raciais mais amplos que produzem uma população às margens do social. Pessoas que vivem nas ruas, são, em sua maioria, sujeitos cujo processo de espoliação social<sup>70</sup> – do trabalho, da moradia, da saúde, da educação, dos serviços sociais – chegou a níveis extremos de tal modo que a rua apresentou-se como a única ou, pelo menos, a mais viável alternativa de vida. Com fortes contornos raciais, a pobreza brasileira possui cor claramente definida, o que é expresso na predominância de pretos e pardos vivendo nas ruas, mesmo em uma cidade predominantemente branca, como é o caso de Maringá<sup>71</sup>, conforme demonstrado no item 1.3.2 do capítulo anterior.

Os processos sociais que produzem a vida nas ruas não são uniformemente interpretados por todos que vivem nas ruas. As inúmeras experiências e os percursos sociais de cada sujeito incidem sobre como tal condição é pensada. Por exemplo, aqueles que realizam uma adesão evangélica mais devota tendem a associar a vida nas ruas a causas

---

<sup>70</sup> Ver Kowarick (2000).

<sup>71</sup> Ver item 1.3.2 Construindo Uma População de Rua: o Censo no capítulo anterior

espirituais e individuais. O que é possível dizer, porém, é que mesmo nas diferentes trajetórias e inscrições sociais, o processo de violação não deixa de ser notado. É o caso, por exemplo, de Carlos<sup>72</sup>, um rapaz pardo e evangélico, que, durante a visita de um grupo de voluntários, afirmou: “eu sou o reflexo da sociedade”. Ele estava sugerindo que a situação em que se encontrava decorria de processos sociais que o tinha forçado a se estabelecer nas ruas.

Edivaldo, por sua vez, demonstrou ao longo de nossa interação, um tom crítico contra várias instituições. Foi ele quem questionou a afirmativa de que uma mãe que vivia nas ruas drogaria seu filho e quem também pediu mais espaços de fala e de audiências públicas. Não passava despercebido de sua fala também as contradições do sistema político brasileiro, tampouco as falhas dos serviços socioassistenciais. Sua crítica voltava-se especialmente para o albergue e para as comunidades terapêuticas, as quais eram identificadas como voltadas apenas para o lucro. A entrevista com ele possibilitou observar como a experiência de vida nas ruas compreende os processos sociais que os criam. Ele relata uma série de situações de humilhação, de violência e de dificuldades vivenciadas por quem está nas ruas.

Segundo Edivaldo, é comum o sujeito que vive nas ruas estar andando em uma calçada e, ao deparar-se, por exemplo, com uma pessoa varrendo a calçada, esta pessoa imediatamente entrar para o interior do quintal e trancar o portão. Haveria, de acordo com ele, uma generalização feita por algumas pessoas, as quais leriam todos que estão na rua da mesma forma, associando-os ao perigo e tratando-os como “bichos” e “usuários de *drogas*”. Por outro lado, ele destaca que nem todos se portam de tal maneira. Se há aqueles que os discriminam, também há os que os acolhem com atenção. Ele exemplifica relatando conhecer vários empresários que, sempre que procurados por ele, o tratam muito bem e até o põem para comer à mesa com eles. Então, conclui: “tem aqueles que veem com mais preconceito e outros com mais respeito” (Entrevista, 2015).

A violência física é uma experiência frequente na vida de quem vive nas ruas. Na introdução desta tese trouxe o receio de Wilson em participar da audiência pública em temor de futuras represálias policiais. Tratava-se de uma violência política cuja expectativa de acontecer já produzia certo silenciamento. Além dela, é possível observar uma violência pré-política, que acomete e naturaliza a agressão dos corpos e no limite desqualifica a própria vida

---

<sup>72</sup> Carlos foi umas das pessoas vivendo nas ruas com quem tive contato que faleceu. Ele era cadeirante e foi morto queimado quando o local em que estava foi incendiado. Morreu próximo a sua cadeira, sem poder se locomover.

das pessoas que estão nas ruas, muitas vezes tida, para usar a expressão de Melo, como “indigna de ser vivida” (2017, f. 128)<sup>73</sup>.

Se há processos de violência, há também saberes desenvolvidos para os enfrentarem, os quais os retiram de uma condição de submissão e passividade. Ao ser indagado se já sofreu violência física, Edivaldo responde que: “pela polícia sim, por morador de rua não, porque se o cara bater ele vai levar também, então é automático, é toma lá dá cá” (Entrevista, 2015). Ele identifica um *modus operandi* de quem pratica violência, que não seria realizada indiscriminadamente contra todos que vivem nas ruas. Segundo Edivaldo, tanto a violência cometida por grupos de perseguição às pessoas que vivem nas ruas, quanto por policiais são feitas seletivamente, focando especialmente os mais frágeis. Edivaldo, assim como outros interlocutores, garantem “que não é todos que eles pegam, eles veem onde eles entram” (Entrevista, 2015) e acabam se aproveitando dos mais fracos, por isso, um adjetivo muito recorrente para se referir aos policiais é o de *covarde*. Segundo Edivaldo, eles visam “os mais humildes” e “não saem batendo em qualquer um pela rua, ce tá entendendo, eles sabem quem é quem. Ele fala assim, ‘se eu bato nesse cara, amanhã ele pode querer meter uma bala na minha cabeça’. E é fácil demais matar um polícia<sup>74</sup>” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

Seu relato elucida parte da vulnerabilidade de quem vive nas ruas e está sujeito a ser agredido. Tal experiência impulsiona um saber que o guia nas escolhas dos abrigos, de modo que evita dormir nos chamados *mocós* e praças. Com sono leve, herança do período que passou na *cadeia*, busca ser bastante criterioso na escolha e prefere lugares em que passa gente, mas que não o vejam. Rejeita casas abandonadas porque tais lugares não têm por onde sair em caso de emergência:

Porque se entra vagabundo você sai no braço com o cara, mete a faca para cima, mete a paulada, vai de tudo aí. Mas agora a polícia é covarde, parceiro. [...] Estava dormindo dentro dum [mocó], lá no posto mil e quinhentos, a polícia entrou lá dentro, pegou o Marquinho, o cara trabalhando, ele estava na rua, ele arrumou um serviço lá na INCOR, trabalhando na COCAMAR pela INCOR, registrado, com

<sup>73</sup> A desumanização da vida de pessoas que vivem nas ruas ganha contornos explícitos em situações como a do assassinato do índio Galdino. Um dos assassinos teria justificado o ato com a alegação de que não sabia se tratar de um indígena, mas de um “mendigo qualquer” (MELO, 2017, f. 129). Outro caso em que o descarte da vida de pessoas vivendo nas ruas ficou evidente foi o Massacre da praça da Sé ocorrido entre os dias 19 e 22 de agosto de 2004. Quinze pessoas foram golpeadas na cabeça e sete delas morreram. Este massacre é apontado como um marco para a constituição do Movimento Nacional da População de Rua. Segundo Melo, “O Massacre da Praça da Sé é representado pelos porta-vozes do MNPR como um evento traumático, considerado terrível, que deixa marcas na memória e transforma a identidade de maneira irrevogável. Fato através do qual o coletivo emerge e insufla o estabelecimento de relações de solidariedade entre os indivíduos, instigados a compartilhar esse sofrimento em comum, constantemente atualizado frente os desafios políticos do presente.” (2017, f. 114).

<sup>74</sup> Ele exemplifica: “meu sobrinho entrou lá em Umuarama lá, entrou dentro da casa do sargento e matou ele deitado, matou ele dentro da casa, na cama, entendeu, pegou ele de costa deu um tiro na nuca. Então não é difícil matar, entendeu?” (Edivaldo, entrevista, 2015).



camisa da firma, crachá e tudo, e a polícia quebrou dois cabos de vassoura no lombo dele, entendeu? (Entrevista, 2016).

Embora Edivaldo atribua peso importante para a violência policial, outras formas de agressão corporal estão presentes no cotidiano da vida nas ruas, em muitos casos custando a própria vida, como foi o caso de Josivaldo, que foi morto incendiado. Não cheguei a conhecê-lo, mas meus interlocutores me garantiram tratar-se de um *andarilho*<sup>75</sup> que estava na região da catedral há dezenove anos. O despreveram como uma “pessoa simples”, que “não mexia com ninguém” e que foi atacado covardemente. Segundo Beto, o falecido era “[...] gente boa para caramba, não enchia o saco de ninguém” (Beto, Entrevista, 2015). Ele explica as circunstâncias:

E o pior da coisa que eu conhecia o moleque, o rapaz, que matou ele, que tacou fogo, um negão, grandão [...]. Aí ele foi na biqueira<sup>76</sup> pegar uma droga. Aí o dono da droga falou: “te dou tanto para você ir e tocar fogo em tal fulano” [...]. Aí ele foi, está feito, veio no centro, inclusive ele descobriu [...] a cara de um, viu que não era – mas não era o Josivaldo também que era para ele ter queimado – aí descobriu, cobriu de novo, não, não é. Aí desceu, no que desceu viu o outro, que era o Josivaldo, tacou gasolina e álcool e *puff*, tocou fogo. No que ele tacou fogo, ele voltou na biqueira para pegar o dele, pegou o dele. Aí no outro dia saiu o comentário, tinha tocado fogo, papapabababa. Aí o dono da biqueira ficou sabendo que tinham tocado fogo, mas tocaram fogo no cara errado. Quer dizer, o cara que pagou para o cara tocar fogo quer pegar ele porque ele, perai, tacou fogo no cara errado e veio aqui e pegou o dinheiro (Beto, Entrevista, 2015).

Esta foi a única morte na rua que tive contato durante o período que permaneci em campo, porém, logo após o encerramento do trabalho de campo, soube das mortes de Vilmar e Gustavo. Suas mortes, juntamente com a do marido de Nara e mais recentemente a de Carlos, me causaram muita surpresa, dor e inquietação. Vilmar morreu em decorrência das complicações de uma pneumonia, certamente favorecida pelas condições de vida e salubridade precárias das ruas. Gustavo foi assassinado em uma cidade próxima a Maringá. O marido de Nara sofreu um mal súbito e morreu nas ruas de Maringá antes de ser atendido. Carlos morreu em um incêndio. A violência, seja aquela do ataque físico, seja aquela da humilhação, do desprezo, das expulsões e das precárias condições, atravessam a vida dos meus interlocutores. Seja pelas agressões por membros de circuitos marginalizados, como traficantes, seja por pessoas domiciliadas ou policiais, a violência acompanha suas vidas e, como destacado acima, é necessário desenvolver formas de viver e resistir a ela. Além disso, barreiras são enfrentadas no acesso aos serviços socioassistenciais. O preconceito e

<sup>75</sup> Andarilho e trecheiro são expressões utilizadas para designar aqueles que circulam pelo mundo. Mas não se tratando de categorias muito rígidas, também eram atribuídas àqueles moradores de rua fixados em Maringá.

<sup>76</sup> Ponto de venda de *drogas*, conhecido também como *boca* ou *boca de fumo*.

discriminação que estigmatiza pessoas que vivem nas ruas, associando-as ao perigo, ao uso de *drogas*, à indigência e à desumanização<sup>77</sup>, são causas de sofrimento.

### 2.1.2 “TEM COMO NÃO SE ACOMODAR”? UM REFÚGIO POSSÍVEL

“Há uma parte prazerosa que não se pode tirar deles, que é real” (Psicóloga que atua com *população em situação de rua* em Maringá).

Se a rua é o último ponto de parada para muitas pessoas e seu cotidiano é marcado pelo sofrimento, pela violência e por práticas que lhes encerram na indigência e na desumanização, uma série de discursos e de ações feitos por aqueles que vivem neste espaço acabam construindo um conjunto de referências que resistem às representações estigmatizantes e buscam atribuir um sentido para a vida nas ruas que questiona as narrativas hegemônicas. Tais narrativas não significam uma romantização da vida nas ruas, a qual, como apontado acima, possui suas dificuldades reconhecidas, mas nos compele a identificar em tais pessoas sujeitos que elaboram uma reflexão que seja capaz de lhes retirar da condição de passividade em que são encerrados. Se é na rua que encontram formas de sobrevivência e constroem seus vínculos sociais, ela acaba se tornando uma espécie de refúgio que lhes oferece alguma proteção. Em meio a dores, sofrimentos e dificuldades, há também uma relação positiva com as ruas, o que nos conduz a não pensar de maneira monocromática a existência social ali presente.

As práticas da vida nas ruas acabam por desestabilizar a narrativa hegemônica sobre as ruas. É frequente a associação de tais pessoas ao desequilíbrio, ao *vício*, ao não cumprimento de regras, à perda de autonomia, à não adaptação ao mercado de trabalho e, até mesmo, à incapacidade de discernir o certo e o errado, o bom e ruim, o justo e o injusto. No entanto, tanto em suas práticas sociais, como nas narrativas que produzem para si, tais representações são desconstruídas. De fato, os modos como se inserem no mundo, como fundam suas existências, como lidam com as dificuldades das suas vidas, como transitam nos interstícios da precariedade e, a partir daí, se colocam como sujeitos, nos obrigam também a repensar os efeitos das categorias por meio das quais eles são representados. Espero, com a continuidade da descrição, abordar algumas das formas pelas quais, em meio a inúmeras precariedades,

---

<sup>77</sup> Além disso, não se deve desconsiderar a violência social de natureza mais ampla e que já foi destacada acima. Embora não seja o objetivo desta pesquisa explorar a fundo essa dimensão, cabe mais uma vez mencionar os processos contemporâneos de produção da pobreza urbana, de racialização e a produção de mercados que gravitam nas franjas do legal e do ilegal, como o tráfico internacional de *drogas*, cujos circuitos são marcadamente sangrentos e se beneficiam da pobreza extrema como forma de ganhos financeiros. Ver, entre outros, Feltran (2011), Rui (2014) e Wacquant (2001), Das e Poole (2008).

peessoas que vivem nas ruas se estabelecem e manifestam sua criatividade, maneiras de se pôr no mundo e encontram momentos de prazer que lhes possibilitam reivindicar um lado bom para a vida nas ruas.

### 2.1.2.1 DOR E PRAZER

Quando conheci Edilson, ele possuía aproximadamente 50 anos. Seu corpo encontrava-se em avançado estado de precarização. Certo início de noite, estava indo ao encontro do lugar onde um conhecido costumava dormir, na porta de uma igreja evangélica, próximo à avenida Pedro Taques. Chovia. Não encontrei quem procurava. No entanto, vi que um homem caminhava em direção àquele local. Parou e deitou no chão puro. Reclinou a cabeça sobre uma mochila, estirou o corpo no chão frio e a parte das pernas ficou para fora da área coberta, sob a chuva. Passei a conversar com ele. O aconselhei a se deitar mais para debaixo de marquise, a fim de não se molhar (Diário de campo, 21 de abril de 2015).

Era branco, magro, alto, já no primeiro contato me relatou ser portador do vírus HIV. Disse que o adquiriu no ano de 2008, no mesmo período em que teve tuberculose. Segundo ele, essas duas doenças juntas lhe renderam um Benefício de Prestação Continuada (BPC) do governo federal, que recebe todo mês. Relatou que tem o coquetel do HIV, mas não toma quando bebe pinga e o problema é que ele bebe com muita intensidade. Estava em uma pensão que já tinha deixado paga até o final do mês (estávamos no dia 20), mas perdeu a paciência com um colega e acabou saindo uns dias antes e indo para a rua. Durante os meses seguintes, inúmeras vezes Edilson antecipou pagamentos em pensões e não cumpriu o tempo pago. Reclamou que, apesar de já ter certa idade, “não se controla e acaba fazendo coisas que lhe levam a uma situação pior do que a que estava” (Diário de campo, 21 de abril de 2015).

Edilson foi quem mais me mobilizou (e desmobilizou) e comoveu ao longo da minha trajetória de campo. Durante todo este período, sempre mostrou muita fragilidade e fraqueza física. Preocupava-me bastante o quadro de HIV dele aliado ao consumo intenso de álcool, noites ao relento e descuido com a medicação. Ele julgava que não devia tomar o coquetel quando bebia<sup>78</sup> e reclamava com frequência da própria fraqueza: “Eu não aguento trabalhar mais, também eu estou numa fraqueza tão grande rapaz, só por Deus mesmo” (Diário de campo, 16 de julho de 2015). Edilson, porém, gostava bastante de beber pinga e, para minha

---

<sup>78</sup> Rui trata sobre as confusões classificatórias criadas por usuários de crack ao relatar o caso de Bruno, um rapaz que, apenas quando estava com uma infecção avançada, procurou ajuda médica, mas aí, além de desestabilizar os protocolos de atendimento, hesita em receber a medicação prescrita: “teme que os remédios, que deveriam curá-lo, o façam mal, embora já viesse fazendo uso da *pinga* para controlar a dor e fosse assumidamente consumidor de crack” (RUI, 2014, p. 321).

incompreensão, parecia ter uma relação visceral com a rua. Estava ali seu ponto de parada e sua vida social.

Ele demonstrava uma ambígua relação de aproximação e distanciamento com a rua ao longo do tempo. Se por um lado, repudiava-a e via nela e em suas práticas a causa de seu sofrimento, por outro lado, encontrava também justamente aí o prazer que podia desfrutar em sua vida. Certa vez, quando conversávamos, cogitei a possibilidade de passar alguns dias na rua para compartilhar a experiência deles. Ele me respondeu, em tom apelativo: “Não, irmão, não faz isso não, não irmão, não queira essa experiência não, que é doida, é sofrida demais” (Diário de campo, 16 de julho de 2015). Edilson via e vivia toda a dor que encontrava na rua, materializada em seu caso pelo definhamento corporal que sofria. Ali encontrava, porém, seus amigos, o gosto da bebida, o prazer de não dar satisfação de seus movimentos ou precisar suportar pessoas desagradáveis nas pensões ou nos abrigos.

Entre idas e vindas, Edilson estava na rua há quinze anos. Foi casado, teve duas filhas. Trabalhou como cobrador de circular. Relatou-me que naquela época usava *drogas*, consumia *artânia*, ia aos bailes, saía com outras mulheres, até que ele próprio decidiu sair de casa, contra a vontade de sua mulher, que sofreu bastante, “chorou pra caramba<sup>79</sup>”. A narrativa de trajetória que Edilson elabora para si descreve várias tentativas de saída da rua. Esteve em abrigos e comunidades terapêuticas. Saiu da rua e voltou para ela inúmeras vezes.

Sua fragilidade o tornava presa fácil. Era comum que lhe roubassem o dinheiro que recebia. Em certa ocasião, um grupo de garotos afanou sua carteira com os documentos prestes ao dia de ele receber o Benefício de Prestação Continuada. Exigiram quatrocentos reais e uma recarga de crédito de celular para lhe devolverem. Outros tiravam dinheiro do seu bolso. Era comum vê-lo estirado no chão, na calçada, em qualquer lugar, como ele mesmo dizia, dormindo: “essa noite mesmo eu dormi na calçada, nessa rua aqui mesmo”. Pergunto: “Mas e a chuva, como é que você faz?” Ele responde: “Embaixo de um toldo assim, deita assim, sem coberta, sem nada” (Edilson, Entrevista, 2015).

Com a intenção de *ajudá-lo*, as reflexões apresentadas abaixo surgiram:

---

<sup>79</sup> Em entrevista, ele faz alguns relatos sobre seus primeiros dias na rua: “Foi o seguinte, nos separamos, e eu não tinha experiência nenhuma de rua. Eu saí para a rua, fiquei perdido cara, nossa, sofri, heim, com medo, chegava a noite, com medo de dormir, de baterem em mim. Agora estou calejado já, acostumei com o *bagúí*, mas o primeiro dia foi difícil cara”. Pergunto se ele se lembra da primeira vez que ele dormiu na rua: “no ano 2000 [você conseguiu dormir?] dormi nada, fiquei sentado, a noite inteira assim, com medo de deitar e os caras me atacar, sentado assim, só olhando, olhando assim, passava um carro, eu já, opa, passava uma pessoa na rua, um carro, bicicleta, eu já ... e tremendo, ali com medo, sabe, nunca, não tinha experiência de rua” (Edilson, Entrevista, 2015).

Hoje tinha combinado de encontrar o Edilson às 8h da manhã na Igreja Santo Antônio. Iria tentar ajudá-lo a conseguir algum tratamento. Como era de se esperar, ele não está aqui. Venho refletindo sobre isso, isto é, sobre o tempo do *morador de rua*. Possivelmente, quando se afirma que eles não sabem cumprir horários ou regras, está sendo afirmado que na verdade eles não sabem cumprir os horários e regras hegemônicas. Os horários e os relacionamentos, como o tempo deles, é diferente do nosso, sobretudo por que eles *têm* tempo. Igualmente possuem regras, as quais quando não cumpridas são duramente cobradas. Possuem também uma moralidade fortemente arraigada. Penso que o que as instituições de recuperação e de “reinserção social” fazem é tentar colonizar e docilizar os corpos indomáveis de alguns desses sujeitos. Indomáveis não porque eles não possuem autocontrole (possuem, mas não é o autocontrole ascético da disciplina incorporada nas relações sociais burguesas), mas porque eles são altamente resistentes às tentativas de imposição externas de controle. Não obstante, sejam corpos produzidos por esta sociedade, sua simples existência se coloca contra ela perturbando-a e mostrando como sua disciplina é inócua contra eles. Eles “pegam da sociedade” o que precisam para viver: alimentos, roupas, tratamento médico, recuperação, mas, no entanto, não se ajustam a ela, não exatamente porque não podem, mas porque de algum modo elaboram outro estilo de vida (Caderno de campo, 05 de agosto de 2015).

Edilson, de fato, assim como tantos outros, desafia nossos sistemas de entendimento do mundo. Porque aquele sujeito, em tais condições, persistia naquela vida? Ele recebia um salário mínimo do governo, não gastava com remédios, pois estes eram fornecidos gratuitamente pelo SUS, porque não alugava um quarto e ali se instalava? Quais forças sociais faziam com que ele permanecesse na rua? Por um lado, certamente processos estruturais aos quais a pessoa não pode controlar lhes compeliavam e contribuía para a continuidade da vida nas ruas, mas, por outro, também é de se supor que estes próprios processos, imbricados com as experiências individuais, acabavam por criar uma relação visceral com a rua, multi-significada, produtora de outra subjetividade, de outra disciplina, de outra moral, enfim, de outro “modo de vida”. A rua se tornava não apenas o fim da linha, mas também o *locus* de vida social possível, no qual se constituía outra forma de encarar a própria precariedade e de lidar com ela. Nesse modo de vida, a disciplina burguesa, o ascetismo e a sobriedade não eram categorias estruturantes. Sujeitos como Edilson valiam-se de produtos de doação, cuidado de carros e pedido para reproduzir a sua própria vida, à luz de seus próprios interesses, os quais, evidentemente, eram constituídos a partir de suas formas de inserção no mundo.

Algum tempo depois, Edilson sumiu. Alguns colegas chegaram a temer por sua vida. Ele reapareceu após uns dois meses: “estava diferente, um pouco mais vistoso, o corpo não tão magro e o cabelo crespo e grisalho um pouco maior. Recém-cortado e com a parte de cima mais alta” (Diário de Campo, 03 de outubro de 2015). Ele relatou que esteve em um lugar chamado Casa de Maria, uma comunidade dedicada a portadores do vírus HIV, que fica cerca de 70 km de Maringá. Disse que saiu por se incomodar com os “doidos” que estavam por lá e

voltou com a intenção de alugar um quarto em Maringá. Todavia, afirma que o aluguel está muito caro e por isso está ficando na rua.

Ela deixa implícito que gosta realmente de beber. Reclama por estar na rua, afirma que nessa situação bebe demais e não toma os remédios. No entanto, não demonstra intenção em parar com a bebida. A vida dele parece uma contradição. Insisto para que ele tente se cuidar. Digo a ele, como já disse outras vezes, que da forma como ele vive, a morte virá mais rápido. Ele parece entender isso também e reconhecer os riscos, mas não mostra intenção em parar. É quase como se ele estivesse assumindo as consequências letais e reprovadas socialmente para manter algo que gosta muito (Diário de Campo, 03 de outubro de 2015).

O sistema de proteção social e de políticas públicas para pessoas que vivem nas ruas tem dificuldade em alcançar pessoas como Edilson, mas ainda assim me parecia que as escolhas dele não se explicavam apenas por isso. A causa de sua continuidade nas ruas não me parecia ser somente por falta de políticas de atendimento. Mesmo em condições precárias, meu interlocutor tinha a sua disposição o Benefício de Prestação Continuada, o Centro POP, além de várias casas de acolhida e abrigos. Embora a eles Edilson recorresse em momentos de maior dificuldade, tais espaços não eram capazes de oferecer condições para ele efetivamente romper com as ruas. Por um lado, eles eram incorporados como parte das próprias sociabilidades das ruas e por outro não eram mais capazes do que sustentar sua reprodução. Embora haja também um consultório de rua e trabalhos voluntários de doação de alimentos, nenhum deles assume como trabalho sistemático o atendimento diretamente nas ruas, como parecia ser o caso de Edilson. O atendimento que havia era pontual e demandava alguma forma de institucionalização, o que claramente ele não tinha condições de atender.

Se faltava algo em termos de políticas sociais, era uma atenção especial no próprio *locus* de vida dele, a rua, que não exigisse sua saída de lá como condição primeira para um tratamento adequado, que ele precisava. Ele precisava de cuidados médicos, mas não podia simplesmente ser desvinculado da rua e do quadro de sociabilidade que ela lhe proporcionava. Mesmo com todas as queixas e sofrimento, ali estava estruturada a sua identidade social. Paradoxalmente, a dor e a alegria pareciam imbricadas. Seus sentidos atribuídos à vida distinguiam dos meus, e mesmo me desestimulando a fazer uma experiência na rua, talvez, houvesse de fato ali uma “uma parte prazerosa que não se podia tirar dele”.

#### **2.1.2.2 É POSSÍVEL VIVER NA RUA?**

A trajetória de Beto, que passo a discutir agora, por sua vez, nos permite observar diferentes dimensões da vida nas ruas e pensá-la de maneira problematizadora e relacional. Com ele ficou claro para mim que fazer etnografia é estabelecer relações de confiança, as quais de alguma forma nos comprometem eticamente com nossos interlocutores. O conheci no Centro POP, em 2013, quando eu atuava como sociólogo. Depois de uns quatro meses de campo e dois anos sem contato com ele, o reencontrei na região da catedral, enquanto acompanhava o grupo Café e Solidariedade, quando ele prontamente se disponibilizou para contribuir com meu estudo. “Você está falando com a pessoa certa”, disse ele. Ele se tornou um dos meus mais assíduos colaboradores e desenvolvemos uma relação de proximidade. Sua experiência na rua é muito particular e é analiticamente produtivo repassar sua trajetória.

Em meio a uma situação de dor intensa, Beto se reconstituiu, a duras penas, como sujeito vivendo nas ruas. O fato marcante em sua narrativa é o assassinato de sua mãe, o que, segundo ele, acionou uma crise a partir da qual acabou na rua. Seu relato atesta que a morte da sua mãe lhe tirou o sentido de viver: “com 53 anos aconteceu uma fatalidade com ela, foi onde acabou comigo, acabou mesmo, a única coisa que eu tinha era a minha mãe, eu já não tinha pai desde os três meses de idade” (Beto, Entrevista, 2015).

Embora ocorrida haja longínquos 21 anos, a morte da mãe parecia um fato do presente, dado o peso que Beto atribuía a ela e ao culpado pela morte dela, em sua interpretação: seu irmão, Augusto. Este, juntamente com um parceiro, teria organizado um assalto a um taxista. Ele reagiu e seu irmão acabou puxando o gatilho e alvejando fatalmente o japonês taxista. Beto relata, em tom de dramática aprovação, a estratégia de vingança realizada pela família do homem morto: “Não tirou o pai de uma família? Então para que que eu vou tirar ele? Vamos fazer ele sofrer, porque nós estamos sofrendo. Ah, entendeu, moço?” (Beto, Entrevista, 2015).

Os filhos do falecido então contrataram um assassino de aluguel que atirou com uma arma calibre 38 em sua mãe enquanto ela se divertia, sábado à noite, em um baile. A mulher resistiu três dias no hospital, mas foi a óbito. Beto garante que, desde então, não encontrou mais “graça nenhuma nessa vida”. Sua mãe teria deixado vários bens, mas depois disso “só foi decaindo, decaindo, não tinha mais graça para nada, aí eu me entreguei na pingaiada, na droga, o *caraió* a quatro” (Beto, Entrevista, 2015). Ele culpa o irmão pela morte da mãe e se ressentido por ter vindo parar juntamente ao lado dele. De fato, o ponto em que Beto cuida de carros foi lhe cedido pelo irmão, que gerencia o estacionamento em frente ao fórum: “eu só não entendo porque eu estou aqui, e do lado dele, é estranho” (Beto, entrevista, 2015).

É interessante destacar aqui a descontinuidade nas relações familiares de Beto, especialmente com seu irmão. Tais relações figuram como difíceis, causa de dor, sofrimento e separação de quem mais gostava, a própria mãe. O irmão é figurado como pivô de um processo de decaída que teve a rua como destino. As relações com o irmão, ainda hoje, não são sempre pautadas pela fraternidade. Conflitos e mágoas persistem, mas ainda assim foi o irmão que lhe proporcionou um espaço de acolhida e um meio de obtenção de dinheiro ao ceder para Beto um ponto de cuidado de carros<sup>80</sup>.

Se por um lado meu interlocutor associa sua vida ao sofrimento e ao desprazer, por outro parece tentar se estabelecer e imprimir um significado à sua vida. De certa forma, é possível supor que mesmo a dramatização de sua trajetória atue como uma forma de justificação e expiação de seu deslocamento até às ruas, atribuindo a ela um caráter heroico. Quando mais moço foi instrutor do curso de cabeleireiro no SENAC por seis anos. Orgulhoso, Beto conta ter formado várias turmas, quando usava traje de gala e gravata borboleta. Fazia questão de mostrar o jogo de tesouras profissionais que possuía e dar explicações técnicas a respeito do cabelo<sup>81</sup>. Demonstra nostalgia ao relatar a formatura dos seus alunos, ocasiões em que sua mãe estava, o que lhe dava “o maior orgulho”. Ele sonhava em se aposentar, sair da rua e reabrir o seu “salãozinho” em Sarandi. Como sua aposentadoria seria por invalidez, me informa que, inclusive por isso, não poderia continuar trabalhando ali no fórum (ao lado fica a previdência social) e então planejava alugar um salão de duas portas em Sarandi. Em uma parte cortaria “os cabelos” e na outra se instalaria.

No período em que o reencontrei, Beto me assegurou que não bebia e que não poderia beber por questões de saúde e aproveitou para listar os vários problemas que tinha. Além disso, sem desejar mandar formalmente no local, ele buscava se estabelecer como uma referência no grupo: mantinha certa liderança cordial na praça, acolhendo os mais novos e os instruindo nos códigos de sociabilidade local, inclusive ensinando um garoto recém-chegado os procedimentos da atividade de cuidado de carros. Beto aparentava equilíbrio e lucidez e

---

<sup>80</sup> Embora a relação entre os irmãos se refaça, ela mantém pontos de tensão, os quais Beto deixa entrever quando relata que passou por um problema de saúde muito grave, por meio do qual quase morreu e associa a sua recuperação à mágoa que carrega contra o irmão: “Eu estou aqui para ver, para acabar de ver, o que vai acontecer com uma pessoa, que por causa dessa pessoa que foi, mataram a minha mãe, e essa pessoa eu jamais me dava. Eu preferia ver outra, qualquer uma pessoa, mesmo essa pessoa, principalmente conviver junto com essa, e hoje eu estou do lado dessa pessoa, você já imaginou mais ou menos? Eu, eu, mano, eu queria ver o bicho, mas eu não queria ver essa pessoa, que é meu sangue, entendeu? E olha como é que é Deus, eu não sei o que Deus tá preparando para mim cara, entendeu, e me colocou junto” (Beto, Entrevista, 2015).

<sup>81</sup> “sou um cabeleireiro, sim, pode ser, cabelo, faz química, faz o diabo a quatro, mas me fala para mim o que é um fio de cabelo? Me fala o que que é um fio de cabelo que eu te falo, na ponta da língua. São células mortas, são formadas por células mortas, a caspa que a gente tem é normal, não tem um ser vivo que não tem, que é o excesso das células mortas, do cabelo que cai. Elas se desprende pelo couro cabeludo, o qual quem tem muita, o que faz você ficar cara, é o sebo, é o óleo, o excesso de células sebáceas [...]” (Beto, Entrevista, 2015).



fazia um bom dinheiro cuidando de carros. Eu não era capaz de entender por que ele persistia nas ruas.

A análise de minha inquietação com sua continuidade nas ruas, então, me levou a pensar sobre a (im)possibilidade de viver nas ruas. A rua não era um *locus* de libertação para Beto, mas era dela que ele extraía sua sobrevivência, ali que construiu vínculos sociais e lhe possibilitou se refazer como sujeito. Certa vez, o vi sendo recriminado por uma pessoa, que o aconselhava a abandonar a região da catedral e a vida nas ruas. Esta pessoa afirmava que outras pessoas da rua lhe causavam sofrimento e se aproveitavam dele. Seriam diferentes dele por serem um “bando de vagabundos, drogados”. Em seguida, Beto me interpelou sobre o que eu pensava a respeito e ele próprio concluiu: “O que vou fazer? Meus amigos estão aqui. Não tenho outros amigos”.

De certa maneira, a vida nas ruas era para Beto não a que queria para si, mas a que teve à sua disposição, a vida que foi possível. A questão aqui não é a construção de um discurso de defesa de um estilo de vida, mas a constatação de que para alguns sujeitos foi a rua que lhes possibilitou manter a própria vida. Inúmeras vezes o interpelava: “Beto, você tá na rua porque você quer, você ganha um bom dinheiro cuidando de carro, também tem uma profissão, pode arrumar um lugar para ficar”. Desconversando, Beto respondia que não era bem assim, pois de fato, a rua não tinha só “o lado bom”, mas também o tinha, concretizado tanto em seus vínculos sociais como em meio de sobrevivência, especialmente pelo cuidado de carros.

Certa vez, me disse que a única diferença entre quem vive na rua e quem não vive é ter um teto sobre a cabeça. Não haveria qualquer diferença. Ele aproveitava para listar as vantagens da vida nas ruas, começando pela facilidade em conseguir alimentação. Definitivamente, Beto não se concebia como um excluído da sociedade ou como um abandonado. Longe disso, criava uma visão positiva sobre a sociedade, sobre si mesmo e sobre a vida nas ruas.

Ao ser indagado sobre como tem sido a vida nas ruas, Beto faz uma análise muito interessante, descrevendo a vida em duas fases, o período que antecede a rua e a própria vida nesse espaço. Ele reconhece agruras, mas não deixa de salientar o “outro lado da rua”:

É igual eu falei para minha psicóloga: [...] depois que você conhece é, porque a vida tem duas fases, tem uma fase que você tá trabalhando, você tem a sua casa, você tem tudo, tudo que é teu, entendeu? E tem a outra fase que é morar na rua, você não deve satisfação para ninguém, você não deve nada para ninguém se você andar certo [...] Mas depois que você conhece, é igual eu falei para minha psicóloga, depois que

you know this other side of life, man, for you to go back to what you were is half difficult, man, you get used to it, you get used to it (Beto, Interview, 2015).

It is not about using the street as a *locus* of liberation, as is clear in the speech of Beto. In fact, the street imposes severe difficulties, as he himself highlights:

Because generally who is on the street is drunk and drugged, the *caraió* is four, which I do not deny that I was drunk, unfortunately, because of my problem I do not drink, otherwise I would be drinking or then I would be dead (Beto, Interview, 2015).

What cannot be done is to neglect that for these subjects, beyond the pain and suffering, the street presents itself as a space of certain protection and welcome. In the face of other alternatives, the street presents itself, at least provisionally, as less bad. In fact, there are, for them, other alternatives, all of them, however, precarious: the poorly remunerated work, when not unemployment, the rental of a house or pension, the rigidity of a shelter or therapeutic community. None of them opens up control over their bodies. Although this control (police, social, religious, voluntary) also invades the street, in this space there is a greater possibility of dodging or minimizing it. Beyond this, comparatively with other precarious alternatives, the street ends up being a possible space of survival.

In the face of realistic options that are available, the street ends up presenting itself as the less bad, where one finds both pain and pleasure. It is as if pain and pleasure were intertwined in a complex whole. If the dimension of pain is known, it is possible to demonstrate the other side of the street, or rather, “a dimension of pleasure”, present in their discourses and that becomes a structuring element of their lives. The street has the “other side of the coin”, which the *society* does not see. According to Beto:

It is the same as what I am saying, that I was talking to my psychologist, after I knew the other side of the coin, in other words, in other words it is good, in other words it is bad. Type, like rain, it is more difficult, or then when you find a person who has nothing to do with it, they come wanting to help you, the street is like that, everything depends on you, you who do your own thing (Beto, Interview, 2015).

During the period that I interacted with Beto, he tried to show how he survived in the streets and emphasized that “*morador de rua* não passa fome”. One day, on a rainy Sunday, I was with him and another group in the neighborhood of the cathedral. They had a bag full of bread. Beto turned to me and exclaimed: “it’s raining, don’t talk to me?!” In another moment, when we were Beto, Gilson, and others and I, they asked me to pass

alguns dias na rua com eles. O argumento central seria que eu veria então o “outro lado da rua”, supondo, igualmente, que nós que não vivemos na rua só vemos o lado negativo.

As narrativas de Beto são passíveis de múltiplas análises, uma vez que podem possuir diferentes sentidos e, são, claro, resultado da experiência de rua, a qual é atravessada por uma intensidade de sofrimentos, mas também de possibilidades criativas. É evidente que há razões para que ela seja elaborada dessa forma e entre tais razões, não se pode desprezar, os processos sociais que fizeram com que ele viesse a ficar na rua. Todavia, se tal reconhecimento nos levar a analisar a fala dele como pura alusão à espera do sociólogo para decifrar seus reais sentidos, o sujeito se perde e a experiência de rua sucumbe. Aqui a intenção é outra, exatamente de mostrar como daquele lugar, tido como impossível de se viver, se produz formas de valorar a vida social tão ativamente quanto em qualquer outro lugar.

## **2.2 SABERES E ESTRATÉGIAS DA RUA: *MANGUEIO* E CUIDADO DE CARROS**

Se é possível identificar a rua como ambiente de refúgio, muito se deve aos meios de sobrevivência ali praticados. Viver nas ruas implica em desenvolver formas de obtenção de alimentação e geração de renda. Ao desenvolvê-las, cria-se uma economia das ruas, uma ocupação da cidade e saberes adequados ao atendimento de tais necessidades. Para tanto, as práticas do *mangueio* e do trabalho de cuidador de carros são centrais, pois expressam estratégias oriundas dos saberes por eles produzidos e oportuniza sua sobrevivência material. Disponível para a maioria daqueles que vivem nas ruas, tanto *manguear* quanto cuidar de carros pressupõem um saber que lhes capacita a criar performances estratégicas para atender seu objetivo de angariar algum dinheiro ou algo que necessitam.

Por meio de práticas de viração (Gregori, 2000), como a do *mangueio* e do cuidado de carros, bens materiais e especialmente o dinheiro são postos em circulação e servem como meio de sobrevivência e também como regulação social, fazendo emergir o que Maximo e Melo (2016) chama de economia da rua<sup>82</sup>. Tanto a prática de *mangueio*, quanto o cuidado de carros, implicam em um esquadrinamento e domínio do espaço urbano, que é mapeado, classificado, valorado e ocupado. Em tais atividades é possível observar um saber desenvolvido nas ruas, que os capacitam tanto a gerir o espaço urbano e os recursos angariados, quanto lidar com pessoas domiciliadas, com os quais vão interagir e utilizar de

---

<sup>82</sup> A autora se ampara em Karl Polanyi (1957) e Gabriel Feltran (2014) para argumentar que nas ruas o dinheiro é tanto meio de sobrevivência quanto mediador de conflitos sociais. Agradeço a autora por me chamar a atenção para essa dimensão em comunicação pessoal.

técnicas como a linguagem religiosa e os estigmas que recaem sobre os que vivem nas ruas para sensibilizá-los a colaborar.

### **2.2.1 NAS IDEIAS OU SENDO SINCERO: O MANGUEIO**

*Manguear* é o nome utilizado para se referir aos procedimentos utilizados pelas pessoas que vivem nas ruas para obter dinheiro por meio do pedido. Tal vocábulo se contrapõe ao de *mendigar*, termo considerado estigmatizante e preconceituoso. Trata-se de uma tática utilizada por boa parte dos que vivem nas ruas, na qual se escolhe os locais mais apropriados para o tipo de bem que deseja obter. É feita a abordagem de uma pessoa e por meio do diálogo tenta convencê-la a lhe dar algo, seja alimentação, dinheiro ou algum objeto. Com frequência, o ato de *manguear* utiliza os estigmas que cercam a vida nas ruas ou algo que gere apelo emocional ou moral, com frequência de cunho religioso, para, de alguma forma, sensibilizar a pessoa que é abordada.

As trajetórias, as experiências vivenciadas, o horário, o local em que se encontra são variáveis que modulam as formas de abordagem, os argumentos e também o que se vai pedir. O conteúdo do *mangueio* está associado ao estilo de vida que se leva nas ruas (por exemplo, se a pessoa é usuária de alguma droga ou não) ou a alguma necessidade imediata. Como veremos em seguida, no caso de Vilson, por exemplo, territorializado no centro da cidade, onde a circulação de dinheiro, o tráfico e o consumo de *drogas* é mais intenso, seu *mangueio* é realizado para atender uma necessidade premente de consumo de crack. Já no caso de Marcelo, fixado em uma região da cidade (região em torno da avenida Pedro Taques) onde o consumo de crack<sup>83</sup> é menor, o pedido se dá para a obtenção de alimentação.

#### **2.2.1.1 O CRACK COMO AGENCIADOR DE TERRITÓRIO E SABER**

Conheci Vilson, um jovem negro, na praça Raposo Tavares. Como foi muito frequente, perdi o contato e nunca mais o vi. A interação com ele, o ato de pedir e o uso que foi feito do dinheiro levantado demonstra os modos como ele domina o espaço urbano e participa mesmo da construção do que é tal espaço de fato<sup>84</sup>: explora vias, se vale dos lugares

---

<sup>83</sup> Daniel informou-me certa que vez que esta região é procurada por aqueles que querem viver uma vida mais tranquila e evitar o consumo de crack. Embora ele esteja presente, possui uma intensidade menor. Pessoas que vivem nas ruas nesta região, costumavam cuidar de carro durante o dia e se encontrarem na praça da Igreja Santo Antônio para conversarem e beberem pinga.

<sup>84</sup> Num território em disputa, há diferentes formas de construí-lo, apropriar-se dele e utilizá-lo. Se a força policial e a burocracia estatal impõem a propriedade urbana ao próprio Estado e àqueles que por ele são reconhecidos, a

mais escuros ou mais claros a seu proveito. Além disso, é possível visualizar as técnicas empregadas para convencer as pessoas abordadas a *ajudarem* e a utilização combinada de dinheiro e peças de roupas ganhadas para fazer a troca pelo crack.

Cabe também destacar o agenciamento do crack para a interação social, como destaca Fiore (2013)<sup>85</sup>. O crack não é apenas objeto que exerce efeitos químicos, mas também ativador dos desejos de Wilson e da interação social bastante hierarquizada que ocorre em uma situação na qual o consumo de crack está associado à degradação (RUI, 2014) e a criminalização. É, neste caso, em torno do crack que se funda um território, que relações são estabelecidas: conflitos mediados pelo dinheiro e uma prática, dramaticamente ritualizada, de *mangueio* para poder comprar a droga.

Wilson, ao me encontrar na praça Raposo Tavares, agitado, me abordou com um abraço e, depois de sentar-se ao meu lado e trocarmos algumas palavras, ganhou algumas peças de roupas que eu levava. Preparou-se para consumir crack com as moedas que tinha conseguido mangueando no entorno da praça. Em seguida, a polícia entra com o carro na praça e aborda dois rapazes. Trata-te de um território em litígio. O policiamento, como visto no capítulo anterior, foi posto ali para combater pessoas como Wilson e substâncias como o crack. Ele, assim como os demais que por lá estavam, saíram imediatamente. Vendo que eu ficaria, ele me chamou pra segui-lo. Advertiu-me que, quando a polícia chega, estamos em risco, por isso me convidou para segui-lo. As camisetas seguiram em seu ombro.

Circulamos um pouco pelas ruas adjacentes à praça, as quais ele demonstrou conhecer em detalhes. Sabia em quais ruas virar, quais apresentavam mais ameaça e identificou perigo quando percebeu que havia um policial trabalhando como segurança. Ele era, de fato, capaz não apenas de dominar o território, mas identificar nele as ameaças e os locais mais seguros.

---

cidade também é reocupada, produzida e apropriada por outros atores sociais, como as pessoas que vivem nas ruas. Praças, ruas, calçadas, casas abandonadas, terrenos baldios são ocupados e tornam-se territórios de tais pessoas, enquanto o Estado, por sua vez, desenvolve maneiras de recobrá-los. Estes não apenas a ressignificam mas participam, de fato, para que a cidade seja como ela é. Marcas são deixadas por estes sujeitos. Da mesma forma, é em razão de sua ocupação que surgem certos conflitos e demandas por policiamento em locais como a praça Raposo Tavares e por uma melhor iluminação da cidade.

<sup>85</sup> Fiore (2013) utiliza o conceito de agenciamento de modo a integrar tanto os efeitos bioquímicos das substâncias psicoativas quanto as expressões sociais e culturais que elas assumem em situações concretas de uso. Nas palavras do autor: “A categoria agenciamento é uma apropriação que faço das inquietações da crítica pós-social para que as substâncias possam ser compreendidas sem esgotar-se nos seus efeitos, por um lado, ou em seus significados socialmente atribuídos, por outro. Os agenciamentos são tão bioquímicos quanto econômicos, dizem respeito tanto às características materiais das drogas quanto suas formas de subjetivação. [...] Utilizo agenciamentos como o conjunto de possibilidades farmacológicas, materiais e simbólicas que se efetivam – e podem ser conhecidos – empiricamente nas trajetórias dos sujeitos e em relação aos seus aparatos subjetivos peculiares” (FIORE, 2013, f. 44).

Sua segurança, porém, não era garantida pela polícia. Da sua perspectiva, não era ele o perigoso e o violento, mas a força armada do Estado.

Convidou-me para dirigir-nos a um posto de gasolina ali perto, local onde poderia obter algum dinheiro ou uma bebida. Enquanto seguimos até lá, ele passou a *manguear*: “o negro, com licença, desculpa atrapalhar ... Deus abençoe”. Ele abordou algumas pessoas até conseguir que lhe pagassem uma cerveja. Wilson seguia bastante agitado e passou a abordar outras pessoas. Demonstrou forte desejo de consumir crack, o que o impulsionava a continuar a prática de *mangueio*, que aos poucos foi ganhando um tom de um dramático ritual. Ele me contou como é bom usar crack, mas reclamou do que considera como *vício* e mais uma vez o prazer e problemas gerados por ceder a este prazer aparecem.

Wilson continuou mangueando. Consegui registrar com mais precisão suas palavras, dramatizadas pelo desejo intenso de consumo que demonstrava: “negro, com licença, desculpa atrapalhar, estamos na rua, eu e meu irmão – apontando para mim –, não vou mentir, estamos há mais de quinze anos na rua, queríamos um dinheiro, é para beber mesmo, eu não minto não, obrigado, Deus abençoe, desculpe incomodar” (Diário de Campo). Algumas pessoas sequer paravam para ouvi-lo. Apertavam o passo e o ignoravam. A maioria delas não deu dinheiro. Com muito custo conseguiu algumas moedas. Sua ansiedade era comvente.

O próximo desafio era conseguir alguma quantidade de crack com pouco dinheiro. Ele carregava as duas camisetas que ganhou nas costas e as ofereceu como objeto de troca juntamente com as moedas arrecadadas. Algumas pessoas recusaram vender para ele. Consideraram a quantia insuficiente. Finalmente, novamente na praça Raposo Tavares – os policiais já tinham ido embora –, ele ofereceu as camisetas e as moedas, insistiu para que lhe vendessem o crack. Três garotos bem vestidos o trataram com desconsideração, mas seu dinheiro foi aceito e lhe forneceram uma pequena quantia do produto. Como destaca Rui (2014), em um contexto que moralmente usuários de crack são desqualificados e desumanizados, o dinheiro opera como um mediador que restabelece a humanidade e alguma condição de sujeito a tais pessoas:

[...] É o comércio que instaura relação e, ainda, que os devolve à ‘humanidade’, posto que, para ser levado a cabo, prescinde de um mínimo de reconhecimento do estatuto de sujeito, necessário para negociar, trocar, contrair débitos e, no extremo da dívida, arcar com suas implicações (RUI, 2014, p. 190).

Rui constrói uma instigante análise da relação entre usuários de crack e traficantes. A autora destaca que as trocas produzidas em situações de varejo de vendas de *drogas* estão

inscritas em dinâmicas capitalistas macroestruturais, as quais estão nas bases da produção da pobreza urbana contemporânea. “É como opera o capitalismo nas arestas confusas que separam e unem o legal e o ilegal, o lícito e o ilícito, também o formal e o informal” (RUI, 2014, p. 187), destaca a autora. Ao se deparar com os modos como os usuários de crack são estigmatizados e desprezados pelos traficantes, os quais os tratam como *noias* e *zumbis*, Rui percebe que se eles são construídos como outros no campo da moralidade, nas trocas comerciais a relação se estabelece.

Do mesmo modo, os *noias* não estão de todo submetidos ao jugo dos traficantes, ao contrário; como observei em campo, tentam de muitas maneiras evitar o encontro. Porém, precisam da mercadoria e, para tanto, precisam se relacionar. Os traficantes, por sua vez, ainda que desprezem a conduta deles, também precisam que a mercadoria seja vendida. Se seguirmos com [Michael] Taussing, é nesse jogo entre precisar comprar e precisar vender que a relação se estabelece, é nesse jogo que os usuários de crack saem do reino dos *zumbis* e são devolvidos à humanidade, é nesse jogo que, em alguns casos, eles podem ser incorporados, por baixo, na estrutura do tráfico. É, paradoxalmente, nesse mesmo jogo que se tira os usuários da vitimização completa e, mais que tudo, é devido a ele que se pode ser responsabilizado pelos débitos e que se pode estar sujeito às *consequências* (RUI, 2014, p. 190, grifos da autora)<sup>86</sup>.

A cena continua dramática com a chegada de outros policiais que passam por ali. Mais incômodo. Um vendedor jogou todo o seu crack na grama<sup>87</sup>. Depois, alguém procurou cuidadosamente uma pedra perdida. Vilson recolheu uma lata de refrigerante no chão e convidou um colega que possuía um isqueiro para partilharem o consumo. Em uma esquina próxima, local já conhecido por eles, parte do território apropriado, atrás de uma banca de jornal, o consumo é realizado. Após o consumo, ele sentiu a necessidade de mais bebida. Então decidiu voltar ao posto e eu voltei para a casa. Alguns dias depois encontrei o rapaz que nos acompanhou. Este me informou que depois que eu fui embora, voltaram a *manguear* para comprar um *goró*<sup>88</sup>, mas foram humilhados quando foram pedir. Gritaram com eles: “vão trabalhar, seus vagabundos” (Diário de campo, 11 de março de 2015).

<sup>86</sup> Se as relações morais excluem o *noia* como um outro, as relações comerciais o incorporam e, minimamente, o faz sujeito: “Assim, na mesma medida em que é alteridade radical fundada em uma aparente exclusão, em um aparente descarte, o *noia* também desempenha um papel importante, que precisa ser ainda mais pesquisado: o de oferecer os contornos do *certo*. [...] Em termos práticos, trata-se de gerir a circulação; em termos morais, trata-se de hierarquizar e valorar atitudes consideradas *certas*; mas é em termos comerciais que se restaura a possibilidade de uma ínfima interação” (RUI, 2014, p. 192).

<sup>87</sup> Abordagens policiais são muito frequentes na praça Raposo Tavares, o que faz com que os usuários e traficantes precisem estar em constante alerta. Como num jogo de gato e rato, as movimentações são constantes. Quando a polícia chega, a primeira coisa a fazer é se livrar das provas, o que implica em jogar a *droga* que carregam consigo na grama ou mesmo as engolir. Em seguida, procura-se cuidadosamente ou as vomita.

<sup>88</sup> Bebida alcoólica.

Vários elementos interessantes aparecem conjuntos nessa situação, os quais merecem reflexão. O crack aparece como substância que ativa uma série de relações. De início, uma territorialidade é fundada por meio da ocupação do centro da cidade a partir da praça Raposo Tavares, o que a torna estigmatizada e alvo de operações discursivas, assistenciais e policiais. O território propício para venda e consumo de *drogas*, especialmente o crack, se institui, por sua vez, como parte da cidade. A circulação de dinheiro é significativa e torna possível a relação entre os diferentes sujeitos, a qual, como destaca Feltran (2014), faz crescer a violência quando falta dinheiro para mediá-la.

Vilson se inscreve nesse contexto como um usuário, o que faz questão de ressaltar. Em certo momento, ele me afirma: “sou usuário, não traficante”. Sua fala busca rebaixá-lo um grau na escala de estigmatização. Ser Traficante é pior que usuário. Tráfico é um crime, o consumo não é visto como tal: é tido como uma dependência, no limite uma *doença*. Desta maneira, ele busca se diferenciar da depreciação, culpabilização e criminalização que recai com mais intensidade sobre traficantes, mas que, comparativamente, é mais branda com usuários, o que lhe possibilita se manter em uma fronteira de um mínimo de dignidade. Por outro lado, carrega certo tom de lamentação de quem se sente dominado e submetido aos efeitos do crack. Afirmar-se usuário, parece-me uma forma de lamentar uma dependência da qual não se consegue fugir. Por outro lado, tal qual Pedro, cuja trajetória foi abordada no capítulo anterior, também para Vilson, o prazer proporcionado pelo uso do crack é destacado.

A prática do *mangueio* se inscreve em uma cena de uso de crack e dela emerge um saber para se lidar com situações como esta. A fórmula de abordagem, os argumentos utilizados e a performance frente ao interlocutor são forjados tendo como meta a obtenção de dinheiro para tal finalidade. A estratégia era abordar a pessoa, utilizar a expressão “com respeito” e se portar de tal maneira, com uma postura subserviente. Tal comportamento não significa submissão, mas um modo de operacionalizar o *mangueio* faz, portanto, parte da cenografia, do que não é falado, mas comunica.

A ideia é criar uma história capaz de comover, “entrar na mente<sup>89</sup>”. Vilson se vale da “sinceridade”. É para beber mesmo, porque mentira? Constrói a imagem do viciado típico que povoa o imaginário social, alguém que teria perdido o controle sobre si mesmo, mas que não é capaz de fazer mal a ninguém. Por isso pede, em vez de roubar. Se está em uma situação difícil, restaria a ele a dignidade de não estar fazendo nada “errado”, assim, justificaria o seu pedido. Pedir não é crime. Pede porque é viciado e não pode ficar sem a

---

<sup>89</sup> Expressão usada nas ruas para tratar do convencimento sobre outra pessoa.



bebida, está sendo sincero com o interlocutor e se o faz é porque não poderia não fazer. Se a condição dele era realmente de uma necessidade urgente, o que de alguma forma torna sua afirmação de “sinceridade” verdadeira, ainda assim é preciso jogar com os estigmas e com as representações do outro sobre ele, intensificando os seus dramas nos termos em que o interlocutor seria capaz de encontrar alguma legitimidade. O alcoolismo aliado à performada autenticidade do pedinte, exerce um efeito de sensibilização em alguns interlocutores, que cedem e lhe dão algum dinheiro<sup>90</sup>.

Vilson sabe que as pessoas domiciliadas não veem com bons olhos o hábito de beber dos que vivem nas ruas, mas que também não gostam de mentira. Ele sabe que as pessoas ficam irritadas quando dão dinheiro para comida, mas o receptor acaba gastando em bebida. Pesa também o fato de os interlocutores abordados serem relativamente jovens, alguns dos quais estavam chegando ou saindo dos bares que há por ali, o que possibilitaria alguma identificação. Ao usar o recurso da sinceridade, esperava-se passar ao interlocutor a imagem de transparência, de verdade e também de necessidade, dependência e não um uso apenas por desvio de caráter. A suspeita de uma mentira reduziria as chances de receber alguma coisa. O dinheiro, todavia, era para fumar crack, mas o que conta é o efeito da “verdade” sobre a pessoa que se pede. Certamente, se a sinceridade tivesse sido total e o interlocutor interpelado para colaborar com a compra de crack, as chances de conseguir o dinheiro reduziriam muito. É aceitável dar dinheiro para comida, em alguns casos a “sinceridade” do pedido para beber é reconhecida e suficiente para conseguir algum dinheiro, mas o consumo de crack é repellido, pois a reprovação moral é bem maior. Para Vilson, ainda, a história de irmãos desejosos de beber, soava mais convincente que outra e impulsionava as pessoas a *ajudarem*, por isso a ela recorreu.

Comoveu-me e impressionou o fato de a maioria das pessoas abordadas não pararem para ouvi-lo, iam para o outro lado da calçada, apertavam o passo ou praticamente o ignoravam, como se não o vissem. Vilson, por sua vez, como parte da performance própria do *mangueio*, não esboçava reação negativa, servilmente agradecia e seguia obstinado. Humilhação e subserviência apareciam na situação. A humilhação daqueles que os desprezavam era significativa. A postura subserviente, por sua vez, era construída e estufada em sua prática e indicava apenas performaticamente passividade, já que ela também fazia parte da dramatização cujo objetivo já sabemos. Vilson, de fato, não era submisso, passivo ou

---

<sup>90</sup> A esse respeito, vale a pena destacar que a doação para pessoas que dizem que vão beber possui uma certa frequência e uma lógica. É comum ouvir relatos de pessoas dizendo que deram dinheiro para premiar a sinceridade daquele que pede. Alguns dizem: “eu vou te dar porque você está falando a verdade, se você dissesse que é para comer eu não daria, mas como disse que é para beber, está aqui, ó”.

subserviente, se fazia desta forma, se permitia assim ser reconhecido. O desprezo que recebia era retribuído com um “muito obrigado” e “um Deus abençoe”. Não conseguiu nada de tais pessoas, mas a resposta agressiva poderia lhe trazer dificuldade com outros interlocutores. Sua postura amável era, então, tanto “para não queimar” quanto para impressionar outros que abordasse e que, por ventura, tenham visto a abordagem anterior, o que garantia a proteção contra reclamações e possíveis doações futuras.

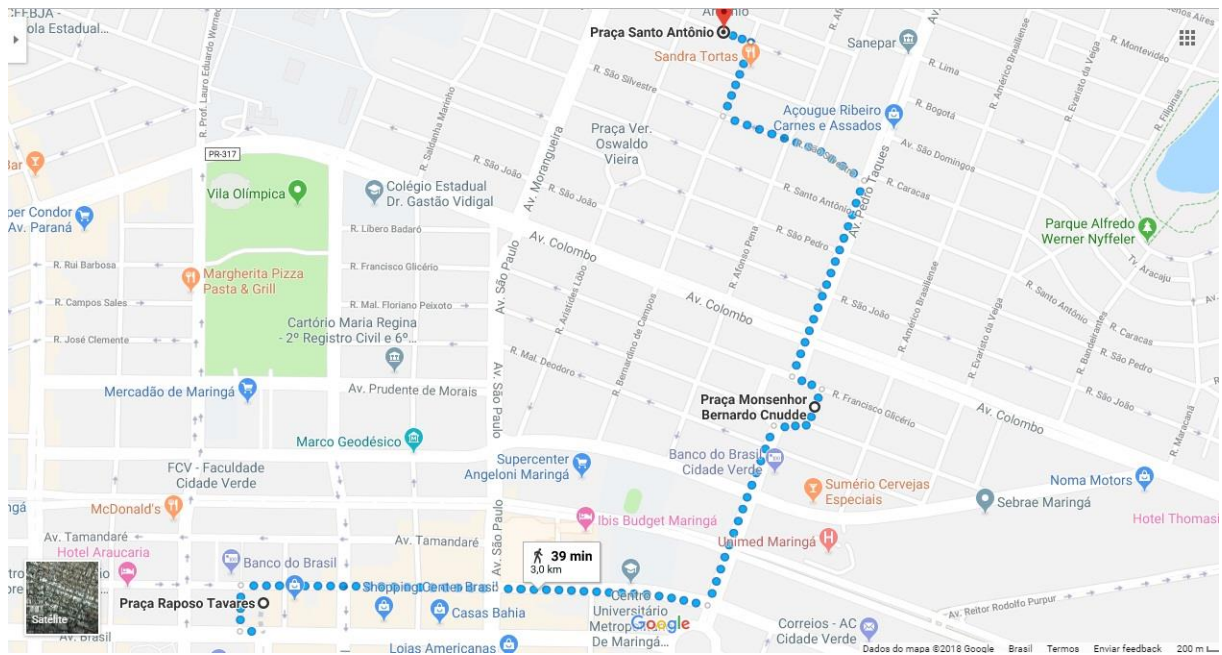
### 2.2.1.2 OUTROS TERRITÓRIOS, MESMO SABER

Embora o crack esteja presente na rua e seja um agenciador importante de práticas sociais, seu consumo não deve ser superestimado e a vida na rua não deve ser restrita a essa substância. Ele está presente em todas as áreas da cidade, mas apenas uma parcela dos meus interlocutores o consumiam de forma intensa. Em alguns grupos, o seu uso aparecia apenas de maneira periférica, como é o caso daqueles que se concentram na região da avenida Pedro Taques, onde muitos afirmavam não o consumir. Nesta região, pude observar dinâmicas sociais um tanto quanto diferentes daquelas que se concentram na região da praça Raposo Tavares. Os primeiros tentam se diferenciar dos segundos justamente porque repudiam o estigma de *nóias* e de *bandidagem* que haveria na praça Raposo. Embora o crack também ali estivesse presente, não era consumido na mesma intensidade que lá. Segundo um dos meus interlocutores, a região da Pedro Taques era um território para quem não queria consumir muito crack e desejava “viver mais sossegado”. Inclusive, alguns deles relataram que no passado frequentaram assiduamente a Raposo Tavares, mas de lá se afastaram para se distanciar “daquela vida loca”. É nesse contexto que aparece a experiência de *mangueio* com Marcelo, Saulo e Luana. Neste caso, o *mangueio* assume uma configuração mais leve e, de certo modo, de ensinamento para mim de como ele se realiza.

As pessoas que vivem nas ruas desta região mantêm o seu núcleo de sociabilidade no Jardim Alvorada e na Vila Santo Antônio. Trata-se de uma área originalmente operária, mas que se consolidou e, atualmente, concentra uma significativa população de classe média. A avenida Pedro Taques concentra um comércio movimentado: bares, supermercados, restaurantes, mercearias, *pet shops*, bancos, escritórios, empresas, caracterizando uma espécie de minicentro. Além disso, fica nessa rua as estações de distribuição de energia elétrica (Copel) e de distribuição de água (SANEPAR). Os que vivem nas ruas dessa região se apropriam de tal espaço por meio do cuidado de carros nas proximidades desses estabelecimentos e na praça da Igreja Divino Espírito e se encontram para lazer e socialização

na praça da Igreja Santo Antônio, que fica a cerca de três quilômetros da Raposo Tavares. O contato com pessoas que vivem nas ruas nessa região se deu, em parte, através de minha participação em uma atividade da Igreja Batista da Vila Sete e também através da minha presença nas atividades da pastoral de rua, da comunidade católica Aliança de Misericórdia.

**Mapa 2** – Praça Raposo Tavares, Praça Monsenhor Bernardo Cnudde (Igreja Divino Espírito Santo), av. Pedro Taques e Praça Santo Antônio



**Fonte:** Google maps

Nessa região, acompanhei parte das trajetórias de Marcelo, Saulo e Luana. Marcelo, rapaz branco, por volta de quarenta anos de idade, me contou que estava na rua há aproximadamente seis meses. Bebia pinga com bastante intensidade. Segundo ele próprio, mais ou menos um litro por dia. Fumava crack apenas casualmente. Ele me relatou que frequentava quase que diariamente a casa da mãe, que morava ali perto, com quem se dava muito bem, mas não combinava com o pai.

Saulo e Luana, ambos pardos, eram casados. No período da pesquisa, não estavam vivendo na rua, mas frequentavam tais circuitos com bastante intensidade. Ambos relataram terem sido usuários de crack compulsivos, mas no momento usavam apenas casualmente e com mais moderação. Moravam em uma casinha alugada, de apenas um cômodo, no fundo de um quintal. No período que os acompanhei, Saulo tentou trabalhar como servente de pedreiro, mas, por conta de problemas de saúde, acabou sendo demitido. Luana, filha de médico, relatava ter bom relacionamento com o pai, que inclusive criava o filho dela e de Saulo.

Era comum que eles se encontrassem à noite na praça da Igreja Santo Antônio, onde alguns deles também costumavam dormir. Algumas pessoas que viviam nas ruas costumavam passar o tempo também por ali, bebendo e conversando. A praça está localizada no interior do bairro Vila Santo Antônio. Além do templo católico, havia na praça uma quadra de esportes, onde jovens se reuniam para jogar futsal. Mesas e banquetas de concreto favoreciam a socialização. Árvores espalhadas pela praça garantiam sombra durante quase o dia todo. Certo fim de tarde, passei por lá para encontrá-los. Marcelo estava sozinho. Começamos a conversar. Ele contou parte de sua história de vida, sua trajetória na zona rural no estado do Mato Grosso, o amor pelos cavalos, as agressões sofridas pelo pai, os dois filhos que teve por lá e a volta para Maringá.

Depois de um tempo de conversa chegou o casal Luana e Saulo. Ficamos conversando até que Marcelo disse que iria pedir pizza. Disse que iria acompanhá-los e eles se animaram com minha presença e ao longo do trajeto foram me mostrando como ocorria o *mangueio*. Faziam de uma forma didática, para que eu entendesse. No caminho, uma parada em um bar para comprar um *corote*<sup>91</sup>. Chegamos à avenida onde seria feito os pedidos. Marcelo foi a uma das pizzarias. Orientaram-lhe a retornar depois de 30 minutos para buscá-la. Enquanto esperávamos, Saulo partilhou algumas de suas experiências de *mangueio* e falou sobre os cuidados que se deve tomar:

[...] O Saulo contou algumas experiências dele como pedinte. Contou que foi a um restaurante e falou ao dono: “senhor, eu estou com fome, não teria como arrumar um pouco de comida para mim?”. O homem respondeu: “o *buffet* é livre, custa doze reais”. O Saulo continuou: “não, senhor, o senhor não está entendendo, eu estou pedindo um pouco de comida”. O dono respondeu pela segunda vez que o *buffet* era livre e que custava doze reais. O Saulo então treplicou: “tudo bem então senhor, obrigado, Deus que ajude que nunca falte clientes no estabelecimento do senhor”. Contou também uma experiência numa lanchonete especializada em frango frito. Disse que foi lá pedir e o dono se recusou a lhe dar o alimento. Disse que não tinha problema não, que então ele iria pedir aos clientes dele. [...]. Marcelo relata que no outro dia foi pedir e depois não foi buscar. Reconheceu que não era certo fazer isso. O Saulo e a Luana também falaram isso para ele, “porque queima” e desestimula a pessoa a dar na próxima vez. O Saulo e a Luana também resolveram ir pedir na pizzaria do outro lado da rua. [...] Ao voltar, Luana e Saulo carregavam dois pedaços de pizza, possivelmente sobra de rodízio. Um eles comeram e outro deram a mim. [...] Depois de passados entre trinta a quarenta minutos, o Marcelo saiu para buscar o que lhe tinha sido prometido. Voltou com a caixa característica na mão. Conseguiu a pizza. [...] (Diário de Campo, 12 agosto de 2015).

A situação aqui possui contornos bastante distintos daqueles experimentados na experiência com Vilson. Enquanto lá o crack figurava como agenciador da situação e dava um

<sup>91</sup> Garrafa de plástico com meio litro de cachaça.

aspecto dramático para o *mangueio*, neste caso a prática ganha um sentido pedagógico. Como Gilson já fizera ao insistir em me pagar uma bebida e em apontar elementos da sociabilidade das ruas, Saulo, Luana e Marcelo encontraram em minha companhia a possibilidade de mostrarem como que se realiza um *mangueio*, como se eu estivesse sendo iniciado naquela sociabilidade. Mostraram-me o conhecimento que possuem sobre o espaço, os estabelecimentos nos quais pedem e o que não se deve fazer. Eles demonstraram gostar de minha companhia e minha iniciativa em acompanhar o *mangueio* deles. Fizeram questão que eu comesse um pedaço da pizza obtida por tal meio, quase como uma forma de gratidão e respeito por eu estar entre eles, o que nos aproximou e nos inseriu em um universo comum.

A experiência do crack se faz presente, mas sobretudo no passado. O *mangueio* é para alimentação. A droga comprada no caminho é a pinga, um *corote* de 500 ml. Relatos de outras experiências de *mangueio* surgiram e também as inevitáveis negativas que receberam. Apesar da indignação com as recusas, deve-se evitar ao máximo responder com rispidez, embora destaquem também algumas formas de pressão, como o pedido aos clientes e o desejo irônico de que nunca os falte no estabelecimento. De todo modo, a rispidez, a “arrogância”, costumam serem repelidas. Não que ela não aconteça, mas é evitada ao máximo, justamente para não “queimar”. Também por isso que Marcelo errou ao não voltar para pegar a pizza que lhe tinha sido prometida em outra ocasião.

A educação ao abordar, o cumprimento da palavra dada, o respeito e agradecimento, inclusive com a invocação de Deus, mesmo se a pessoa recusar a doação, não é decorrente de uma submissão ou de um autocontrole intrínseco ao sujeito que pede. Mas, mais que isso, trata-se de uma performance que mobiliza as imagens relacionadas à dimensão de sofrimento, à fome, à vida na rua e que devem sensibilizar o doador. Trata-se de um jogo com os estigmas que a vida na rua evoca e uma atitude que, ainda que não garanta a *ajuda* no momento, não compromete a imagem da pessoa que vive na rua, evitando que eles sejam associados ao “morador de rua pilantra” e afirmando a imagem do “bom morador de rua”. Este é o grande risco, pois comprometeria o sucesso do *mangueio* no futuro.

Em certa medida, trata-se da expectativa de que a mobilização de certas imagens, palavras e marcas estimularão naquele que é abordado uma empatia presente ou futura. Em outras palavras, é uma espécie de instrumentalização do estigma que lhes é atribuído a proveito próprio. Evidentemente, portanto, a postura de passividade e a subserviência, são produtores de um saber por eles produzidos e compõem parte do repertório de estratégias desses sujeitos.

### 2.2.1.3 “CONTAR UMA TRISTE”: A PRODUÇÃO DA SENSIBILIZAÇÃO

A entrevista com Edivaldo também abordou alguns elementos sobre o *mangueio* e permitiu que ele fosse observado de outra perspectiva. Nos dois casos anteriores, vemos como ele acontece *in situ*, no próprio ato de pedir. No caso de Edivaldo, ele comentou de maneira conceitual e pretérita e para tanto utilizou exemplos de sua trajetória. Explicou como o *mangueio* acontecia de maneira geral, deu exemplos e demonstrou resistência a certos argumentos utilizados em tal atividade.

Edivaldo começou destacando que *manguear* não é o seu forte, pois preferia cuidar de carros. Segundo ele, só conseguia *manguear* em determinadas condições, precisava estar limpo e era bastante seletivo nos locais nos quais iria pedir. Não é do tipo que realizava tal atividade sujo e que “fica mangueando cinquenta centavos, um real” (Edivaldo, Entrevista, 2015). Ele justifica: “muitas vezes você vai *manguear* sujo, o cara vai falar assim, esse é um vagabundo, é *noia*, é usuário de droga, você é acusado de usuário de droga” (Edivaldo, Entrevista, 2015). Já se você está limpo, segundo ele, é “outro argumento” e então é possível entrar em lugares que permitem arrecadar uma quantia de dinheiro bem maior: “trinta, quarenta, cinquenta, cem” reais, porque nessas condições é possível acessar lugares onde há mais circulação de dinheiro, como “escritório, dono de loja, advogado, médico”. Ele relatou que, estando trajado adequadamente, seria possível entrar em tais locais e “trocar ideia diretamente com o patrão” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

A estratégia utilizada para convencer a pessoa é “contar um triste”, isto é, uma história comovente a ponto de a pessoa convencer a *ajudar*. Perguntei a ele quais histórias ele já utilizou. Ele então relatou:

Ó, preciso de uma passagem, estou precisando de ajuda, chego com talão de água atrasada para pagar, um talão de luz, entendeu. Estou desempregado. Vou com a documentação em mãos, carteira de trabalho, entendeu. Mostro, jogo na mesa, falo pro cara: “o velho, estou precisando disso e disso e disso” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

Trata-se, então, de produzir uma história, uma narrativa capaz de produzir sensibilização no interlocutor. Mas Edivaldo salienta que não pode ser uma história muito trágica “para não dar muito na cara”. Segundo ele, “você tem que chegar e dar um papo reto no cara”. Importa é comover o cara, “nas ideias ou sendo sincero, tem que ser assim”:

Falo assim: “o senhor, você não precisa me dar dinheiro não, você pode me ajudar com uma cesta, uma alimentação, um pacote de arroz, um pacote de açúcar”. Aí

automaticamente você sabe que o cara não vai ter isso dentro de um escritório de advocacia, odontológico. O cara fala: “toma, cinquenta reais, trinta reais, para você aí” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

Edivaldo, todavia, mostra um tom crítico e um pouco supersticioso em relação a algumas histórias utilizadas durante o *mangueio*. Ele afirma: “tem coisas que os caras inventam aí que é impossível” (Edivaldo, Entrevista, 2015), ao se referir a narrativas que envolvam situação de sofrimento de familiares, histórias que poderiam ser verdade e que teme que se tornem:

Tem uma menina aí, [...] ela chega, ela inventa que o pai dela tá usando fraldão e ela só *magueia* dentro de hospital e ela ganha dinheiro para *caraió*. E eu não consigo falar que a minha família tá doente, você tá louco, e se acontece de verdade? Não, não, você está é doido, para mim não funciona (Edivaldo, Entrevista, 2015).

O interlocutor continuou desenvolvendo suas ideias com mais exemplos. Para ele, afirmar que a irmã, a mãe, um parente está doente, somente para ganhar um dinheiro lhe causa medo. Ele não faria isso “nunca na vida”, justamente por isso ele garante que não *mangueia* com tanta frequência. Certa hora, digo que o *mangueio* é uma arte, ele discorda: “eu não acho arte, eu acho loucura” (Edivaldo, Entrevista, 2015).

O *mangueio* já foi significativamente analisado pela bibliografia especializada. Melo (2011) foi um dos pesquisadores que desenvolveu essa questão com mais densidade. O autor realizou uma etnografia com a *população de rua* em Curitiba e tratou o *mangueio* como “um termo que sintetiza uma diversidade de possibilidades de ações para conseguir recursos, seja em forma de dinheiro, alimentação, roupa ou demais objetos, serviços e acessos. Na maioria dos casos, aparece como sintetizador de experiências de sobrevivência na rua [...]” (MELO, 2011, f. 61).

Segundo o autor, frequentemente o *mangueio* é realizado por meio de *histórias tristes*. Trata-se de uma categoria êmica que dramatiza o próprio sofrimento da vida nas ruas, por meio da qual o sujeito reúne uma série de narrativas sobre a própria vida, sobre a vida de outros ou criadas a fim de mobilizar e comover o ouvinte a realizar uma doação. De alguma forma, trata-se de uma tentativa de *entrar na mente* ou *afetar o psicológico* do interlocutor, gerar empatia, proximidade e, finalmente, conseguir o que se pede. O autor se pergunta se as próprias vidas nas ruas já não seriam suficientemente tristes. Nota o autor, no entanto, que embora as trajetórias dos sujeitos carreguem consigo experiências de sofrimento, elas não são suficientes para convencer o interlocutor:

Ao que parece, a história de vida e a situação em que o morador de rua se encontra, suas dificuldades e todos os seus problemas, mesmo que evidenciados na própria situação que vive, pode não ser suficiente para cativar o ouvinte numa doação – eis a necessidade de uma maior dramatização da história. Viver na rua nem sempre é o suficiente para convencer o interlocutor. O fato que parece claro para a população de rua é que sendo absolutamente lógica a dificuldade dos domiciliados em entender a sua situação, eles precisam criar novas maneiras de resolver seus problemas e realizar a manutenção de suas vidas, criando o acesso aos itens de que tem necessidade (MELO, 2011, f. 65).

Assim como fica evidente na narrativa de Edivaldo, que se impõe um dilema moral, Melo também nota certa ambiguidade na relação com o *mangueio*. Trata-se, segundo a observação do autor, de “[...] um tipo de ‘trapaça necessária’ da qual na maioria dos casos não se tem motivos para se orgulhar [...]” (MELO, 2011, f. 66). O sujeito se depara com as necessidades de auxílio de terceiros, mas também o sentimento de culpa, tanto por construir uma história quanto pela destinação dada ao que se arrecada. Com efeito, em muitos casos, o dinheiro ou outro bem qualquer obtido por meio do *mangueio* é utilizado para o consumo de *drogas*. Trata-se, na avaliação do autor, então, de um conflito entre o indesejável e o inevitável:

O auxílio dos domiciliados é algo muito importante na manutenção da vida cotidiana na rua. Este acesso nem sempre se dá da maneira mais agradável, tanto para o solicitante, como para o solicitado. Em muitos casos, a culpa por enganar alguém entra em conflito com a necessidade, que por sua vez só pode ser realizada nestes termos. A expressão “quem está na chuva é para se molhar” [...] é reveladora a este respeito, pois ela exprime justamente a premência na resolução dos desafios da rua, no entanto, esta resolução não se dá sem conflitos morais latentes e em constante manutenção (MELO, 2011, f. 67-68).

No relato de Edivaldo aparece certo saber sobre o procedimento da abordagem. Há uma escolha dos locais a se pedir, uma reflexão sobre as histórias a contar e sobre como se apresentar esteticamente. Nas palavras de Melo “o *mangueador* desenvolve uma expertise dos sentimentos e condutas morais” (2011, f. 81). Reconhece-se os valores que estruturam a visão de mundo do interlocutor que os utiliza para obter o que precisa. Melo demonstra ainda que o discurso mobilizado para convencer o doador é estabelecido relacionalmente, isto é, os valores que serão mobilizados para gerar sensibilidade são medidos de acordo com o interlocutor que será abordado:

Uma pessoa em situação de rua pode passar o dia inteiro abordando os demais e falando sobre suas necessidades. Por exemplo, realizando pedidos de alimentação, pedindo dinheiro para transporte ou para qualquer outro recurso. Esta mesma pessoa estará também realizando pedidos em lugares movimentados durante a noite, em frente a bares e boates. Se a tática utilizada durante o dia enquanto as pessoas estão trabalhando, fazendo compras, andando pelas ruas e dando conta de suas rotinas



seria a de colocar-se como um trabalhador sofrendo o desemprego, um pai de família que precisa de auxílio para alimentar as crianças, ou mesmo alguém doente que precisa de remédios, durante a noite, ao falar com pessoas em seus momentos de lazer, principalmente quando se trata de jovens, a abordagem da “honestidade” costuma dar certo. Nestes casos, aquilo que se pede para alcançar o convencimento é, por exemplo, dinheiro para beber ou consumir drogas (MELO, 2011, f. 82-83).

O *mangueio*, efetivamente, figura para estes sujeitos como uma possibilidade para obtenção de renda, bens etc. Todavia, não é a única possibilidade e nem necessariamente é realizado por todos. Gilson, indiretamente, deixou isso bastante claro. Certa vez, perguntei se ele *mangueava* e ele disse que *manguear* “não é muito a praia dele”. Ele relatou que fazia dinheiro principalmente cuidando de carros. Tal atividade se torna, assim, uma alternativa importante para ganhar a vida na rua.

## 2.2.2 TRABALHO E CUIDADO DE CARROS

Ó, deixa eu fazer um parênteses, por exemplo, quando tem alguém guardando carro, quando tem alguém trabalhando eu não ligo, é uma coisa que não me incomoda, dar o dinheiro. Olha a diferença, no sinaleiro me incomoda, mas na hora que eu vejo eles, que eles estão ali, tipo, trabalhando, eu passo, porque, primeiro porque eu entendi o sentido, eles explicaram para gente qual o sentido: [...] “É o trabalho, é o nosso trabalho. A gente realmente, a gente, realmente a gente está trabalhando”. [...] eu entendi, porque ali eles, eles, mostraram para a gente, “ó, este é um trabalho”. Aí, a gente conseguiu entender. É uma coisa que não me incomoda [...] (Jonas, Entrevista, 2015).

Se na atividade do *mangueio* fica evidente que há um conhecimento elaborado sobre como pedir, uma forma de territorialização e apropriação do espaço urbano e uma forma econômica própria das ruas, tais aspectos ficam ainda mais visíveis na atividade de cuidar de carros<sup>92</sup>, a qual é encarada como um trabalho regular por alguns dos que vivem nas ruas. Esta ação emerge na narrativa dos meus interlocutores como um dos principais meios de obtenção de dinheiro e possui, em vários casos, *status* de trabalho, com horários regulares, locais fixos, clientes, procedimentos padrão, disciplina, identificação com coletes e assim por diante. A cidade, por sua vez, é mapeada, disputada, classificada e dividida para a criação de pontos de cuidado, os quais possuem uma escala de valoração monetária determinada pelo fluxo de veículos e pela quantidade de dinheiro que circula.

<sup>92</sup> O cuidador de carros é frequentemente identificado como flanelinha, termo amplamente usado para se referir a quem executa tal atividade. Muller (2016) realizou pesquisa etnográfica com “flanelinhas” domiciliados em Maringá, um dos grupos que se valem dessa atividade. A autora nota que a expressão é considerada depreciativa e, portando, estigmatizante. Em minha experiência de campo, os cuidadores de carro jamais se identificaram como “flanelinhas”, razão pela qual trato a atividade aqui sempre como cuidador ou guardador de carros. É importante salientar que o trabalho de cuidador é um fenômeno extremamente complexo realizado não apenas por pessoas que vivem nas ruas. Apenas uma parcela dos cuidadores vivem na rua. Parte significativa são moradores domiciliados que sustentam suas casas com o dinheiro proveniente desta atividade.

Também aqui, importante salientar, há significativa variação, desde aquele que cuida de carros apenas eventualmente, passando por outros que ficam apenas algumas horas por dia até conseguir uma quantia mínima necessária para alguma finalidade, e ainda aqueles que são mais regulares em dias e horários e trabalham durante um período mais longo. Em qualquer das possibilidades, porém, cuidar de carros requer, como no *mangueio*, o bom trato com o interlocutor, o respeito, mas também procedimentos específicos na abordagem.

A estratégia é abordar o motorista, perguntar se gostaria que cuidasse do seu carro e ficar vigiando até o proprietário voltar. Além disso, segundo os relatos, o cuidador deve aceitar qualquer quantia oferecida pelo proprietário e não impor cobrança<sup>93</sup>, por que a “rua é pública e o cara dá se quiser”. No trabalho de cuidar de carros, o saber forjado desde a experiência de rua mais uma vez aparece. Despossuído de qualquer força, reputação, prestígio ou marca, o cuidador depende da disposição do motorista para garantir sua remuneração. Para conquistar o consentimento do dono veículo (veículos de empresa não são abordados), a melhor estratégia é abordar a pessoa desde o momento que ela sai do carro e tratá-la da melhor maneira possível, sempre demonstrando sua presença no local. Esse procedimento inicial nutre um misto de imposição pela presença e tentativa de cativar a pessoa pela simpatia e atenção. Talvez a pessoa tratada simpaticamente não *ajude* da primeira vez, mas a expectativa é que a atenção e o respeito ganhem a pessoa.

### **2.2.2.1 PROCEDIMENTOS DO CUIDADOR DE CARROS**

Analisar os procedimentos de Vanderlei começa a jogar luz sobre esta atividade, que se constrói na experiência dele, como atenção e cordialidade. Em uma manhã caminhava pela calçada da avenida Getúlio Vargas, umas das principais da cidade, cercada por restaurantes, lojas e prédios. Um rapaz, por volta dos trinta anos, cuidava de carros. Notando a minha presença, ele me abordou: “está precisando de uma informação, jovem?” Respondi que não. Então ele continuou: “pensei que você estava procurando algum lugar, se eu soubesse eu lhe falaria sem problemas algum, eu gosto de ajudar as pessoas”. Encontro aqui, então, um primeiro ponto importante do trabalho: acolher bem as pessoas e mostrar disposição para ajudá-las.

Aproveitando o ensejo, mantive-me por ali conversando e observando sua atuação. Ele tinha um horário estabelecido para trabalhar: das nove da manhã às duas da tarde. O horário

---

<sup>93</sup> Importante destacar que entre as pessoas que vivem nas ruas que acompanhei a prática de definir preço para cuidar de carros não apareceu. Por outro lado, em várias situações, vi cuidadores domiciliados estabelecendo preço fixo para o cuidado.

de trabalho é definido pelo próprio sujeito e pode durar o dia inteiro, todos os dias da semana, ou ser de apenas algumas horas, em horários e dias que o sujeito desejar.

Cuidar de carros implica destreza para lidar com os diferentes humores dos motoristas, que parecem se sentirem intimidados pela presença do cuidador. Este, por sua vez, busca se fazer visível no momento em que o carro estaciona e também no retorno do motorista. A cada carro que chegava, Vanderlei o abordava e pedia autorização para cuidar. Vários, ao estacionar ou sair, apresentavam um rosto fechado e carrancudo. Alguns nem olhavam para o rapaz que se aproximava do veículo. Uns diziam que não iriam demorar, outros que o carro não lhes pertencia, alguns mais que não tinham dinheiro. Vanderlei exclamava, em tom servil: “não tem problema, eu cuido mesmo assim”. Outros, porém, aceitavam seus cuidados e lhe davam moedas e/ou notas de baixo valor. Havia também, em alguns casos, um acordo com motoristas que estacionavam no local diariamente. Alguns destes fazem contratos por tempos maiores: semanais, quinzenais ou mensais. (Diário de Campo, 15 de março de 2015).

Vanderlei performa situacionalmente alguém solícito, servil e disposto a fazer o que puder para ajudar os outros. Sua personalidade acolhedora se mistura com uma estratégia de trabalho. É esta performance que é levada para o motorista que ali para o carro. Assim que a pessoa estaciona, Vanderlei se apresenta, pergunta se a pessoa gostaria que ele cuidasse do carro, atitude que exerce um efeito sobre o condutor. Alguns aceitam de bom grado, outros de rosto fechado, como se dissesse, “fazer o quê, né”. Outros dizem que logo voltam e que não é necessário, outros, mal respondem. A todos ele agradece e informa aos que recusam que mesmo assim dará uma olhada.

#### **2.2.2.2 A CONQUISTA DO PONTO**

Os pontos (também chamados de vaga), assim como o de Vanderlei, são disputados entre os diferentes cuidadores, os quais, depois de conseguirem domínio sobre um espaço, passam a ter direito sobre ele. Conseguir um ponto não é algo fácil. Principalmente os melhores podem ser objetos de conflitos, disputas, compra, venda, empréstimo e mesmo de aluguel. A cidade é mapeada, classificada, valorada. Pontos são definidos e ocupados. Os mais fortes ou prestigiosos asseguram os melhores. Boa estratégia é ocupá-lo pelo maior tempo possível, evitando que outros se aproximem e tomem conta dele. O valor do ponto é definido pela quantidade de veículos que por ali circulam. Negociações são feitas entre os cuidadores, os quais eventualmente vendem ou alugam seus pontos ou ainda emprestam para outra pessoa. Alguns pontos foram herdados de conhecidos que morreram.

No caso de Vanderlei, o ponto não era exatamente de propriedade dele. Pertencia ao Mário, o senhor que cuidava de carro no outro lado da avenida. Este, vendo a impossibilidade de cuidar apropriadamente das duas partes da rua, emprestou a Vanderlei uma delas. Evidentemente, a parte menos movimentada. Acompanhar a atividade de Mário permite entender um pouco a lógica do cuidado de carros e alguns elementos da disputa que cercam a definição de um ponto. Certa manhã, fui ao encontro do Vanderlei, mas não o encontrei. Tive boa interação, todavia, com Mário:

Ele orientava os motoristas de um lado e de outro da rua. Pedia para cuidar dos carros. As pessoas aceitavam. [...] Se movimentava bastante, estava preocupado, disse que estava desatento e as pessoas estavam saindo sem pagar. [...] Depois chegou um rapaz vendendo doces, gomas de mascar. [...] Perguntou ao Mário se ele não podia cuidar dos carros naquele ponto quando o primeiro não estivesse. O Mário disse que poderia com as seguintes condições: ele poderia cuidar, mas a hora que o Mário chegasse o “menor” tinha que ir embora. E que os carros que ele tinha pedido para cuidar, mas os donos ainda não tivessem voltado, pagariam ao Mário e não ao garoto. Mário salientou que na vaga dele outra pessoa não ia ganhar dinheiro com ele estando ali. Disse também que se o garoto não saísse a hora que chegasse, haveria briga e só o mais forte ficaria vivo. Ele ofereceu ao garoto o outro lado da rua para cuidar [...] Mário falou-me que se o Vanderlei não aparecer até amanhã ele daria a vaga para outro, pois as vagas ali são dele. Afirmou que faz dezenove anos que está neste ponto e que ele coloca quem ele quiser. Se alguém tentar tomar dele há briga e só fica vivo o mais forte. (Diário de Campo, 01 de abril de 2015).

Mário é o dono do ponto há 19 anos. Herdou de um sapateiro, antigo dono. Tem longa história no local e é muito conhecido. Magro, alto, barba e cabelo longos e brancos, defende com unhas e dentes o seu ponto e se impõe como titular do local. Outras pessoas até podem utilizá-lo, desde que ele não esteja ali. Assim que ele chegar, é preciso partir. Daquele momento em diante ele que vai receber, inclusive dos carros pegos por outro. Mário tem um dos melhores pontos da cidade. A circulação de veículos é alta. Inúmeros prédios comerciais, estabelecimentos, escritórios, bancos, financiadoras, livrarias, sorveterias, restaurantes estão localizados no entorno de seu ponto, o que o torna também cobiçado. Mário, no entanto, garante, caso alguém tente tomar o controle terá que enfrentá-lo em uma batalha em que o mais forte prevalecerá. A luta, no entanto, não era necessária, ele se impunha com firmeza. Sua autoridade, realçada pelas longas e brancas madeixa e barba, inspirava temor.

A experiência de Beto também joga luz nos modos como são definidos os pontos. Ele fazia dinheiro cuidando de automóveis em frente ao Fórum Estadual de Maringá. Algumas vezes o vi trabalhando em baixo de chuva e outras, depois de cuidar de carro, o dia inteiro naquele ponto, depois das 18 horas, estava se dirigindo para outra vaga para continuar o

trabalho. O único dia de folga era o sábado<sup>94</sup>. Contou-me que fazia em média oitenta reais por dia. Tratava-se de um espaço de alto fluxo de veículos. Seu ponto, portanto, era muito valioso. Em entrevista, Beto me contou um pouco da dinâmica do seu ponto, como o obteve e quanto ganhava em média:

[eu tiro] uns oitenta [por dia], aquele lá tira [apontando para Augusto, seu irmão e atual dono do ponto] uns cento e oitenta, mas esse é o dia pior. É que ele é mais velho aqui, eu estou com um ano aqui, ele é mais mensalista, quinzenal, entendeu<sup>95</sup>? Por que quando ele começou aqui, tinha um outro que já fazia muito tempo que estava ali. [...] A primeira vez ele foi e ofendeu uma senhora que não tinha uma moedinha para dar para ele, mulher de um sargento aí de dentro [do fórum]. Dois por dois, saiu para catar o cara. O cara voltou, depois de uma semana começou a voltar, volta daqui, volta dali, voltou. Na segunda vez o que que ele fez? Uma oficial de justiça, de lá do outro lado, foi e deu vinte e cinco centavos para ele, ele pegou o vinte e cinco centavos e jogou na cara dela e falou: “fica de esmola para você”. Pronto [...] a terceira juíza ali, uma pequeninha, desse tamanho assim, mas imagina A JUIZA, não que ela seja ruim, ela é certa, ela é correta, (“valeu fera, vai com Deus” diz se dirigindo a um motorista que sai) a promotora chegou lá e explicou a situação para ela, [...] aí, a juizinha pegou essa promotora e desceu, desceu que desceu fumando, chegou perto – porque a primeira vez meu irmão foi e ainda ajudou a passar um pano para ele – a juizinha chegou perto dele [...] chegou perto dele e falou: “ó, te dou um minuto para você sumir daqui, eu nunca mais quero te ver aqui”. [...] Saiu o sargento aí de dentro e dois seguranças para catar o cara, porque o cara tá com mandato de prisão. Aquele lá ainda foi querer passar um pano na hora, a juíza olhou para a cara do meu irmão e falou: “ó, você volta para o seu serviço porque senão nem você não fica aqui” (Beto, Entrevista, 2015).

Neste caso específico, a definição do ponto tem a participação de um agente externo, a juíza do fórum. Localizado em frente à sede do poder judiciário, é um ponto muito rentável. Beto tem consciência que a abordagem aos motoristas é o segredo do trabalho de cuidador. Também reconhece que a rua é pública e que ninguém é obrigado a pagar por deixar o carro nela. Deste modo, se vale do tato, do respeito, da educação e de palavras corteses. Como é notável no comentário de Beto, a grosseria com os motoristas domiciliados é vista de forma bastante negativa pelos próprios cuidadores e, neste caso, foi punida pela Juíza. Reconhecida como portadora de autoridade, a qual se materializa nas ordens que daria aos sargentos e segurança, faz com que o “dono” do ponto seja expulso do local. Ele tenta voltar, mas novamente pisa na bola e vai para o ostracismo. O irmão de Beto, apesar de participar dos circuitos da vida nas ruas, está domiciliado, herdou o ponto e passou a gerir o local. Concedeu um espaço para Beto e passou a controlar o mercado de guardadores de carros no fórum. Segundo Beto, no dia que ele faz menos, ganha quase duzentos reais. Além das quantias

<sup>94</sup> “sábado eu não trabalho, o único dia que eu não trabalho é no sábado, porque no domingo aí eu já tenho que pegar seis horas da manhã, não, sete horas da manhã aqui na catedral” (Beto, Entrevista, 2015).

<sup>95</sup> Refere-se aos clientes fixos de seu irmão, que lhe pagavam por semana, quinzena ou mês para cuidar de seus veículos.

espontâneas que recebe, o rapaz também possui fregueses quinzenais e mensalistas que lhe pagam quantias fixas.

### 2.2.2.3 ESTRATÉGIAS E DISPUTAS ENTRE MOTORISTA E CUIDADOR

Na praça da Igreja Divino Espírito Santo (Praça Monsenhor Bernardo Cnudde), um dos lugares onde os que vivem na região da avenida Pedro Taques costumam cuidar de carros, observei Vilmar neste trabalho. Além dos procedimentos padrão, como abordar com respeito e educação o motorista, a descrição dessa situação permite observar uma forma de disputa entre quem cuida de carro e quem é abordado. Próximo a esta praça há um banco, vários comércios e prédios residenciais. Embora também haja bastante movimento, a circulação de dinheiro não é tão pródiga quanto na avenida Getúlio Vargas, no centro da cidade.

Vilmar era um senhor de mais de cinquenta anos, pardo, magro e alto, estava iniciando a trajetória dele na rua, onde estava há aproximadamente sete meses. Apesar de novato, ele já compreendia os protocolos da atividade:

[A postos, no estacionamento da praça] Começou então a perguntar às pessoas que estacionavam por ali se poderia cuidar dos carros delas. “Cuidar do carro aí senhora?” “É rapidinho, só vou ali e já volto”. “Cuidar do carro aí senhor?” “Ix, estou sem dinheiro nenhum aqui.” “não tem problema, eu olho mesmo assim, na hora que sair dou uma orientação para você dar a ré”. [...] ele mostrava como algumas pessoas davam apenas dez centavos, outras vinte, algumas cinquenta. Alguém deu um real. Outros não deram nada. Ele dizia que não tinha problema, com sua fala macia e bem articulada, explicava que o estacionamento é público e que as pessoas não precisavam pagar. Afirmava também que, às vezes, a pessoa não dava naquele dia, mas dava em outra ocasião. [...] Depois mostrou uma mulher que nas duas vezes anteriores não tinha dado nada, dessa vez lhe dera cinco reais. Explicava também a hora certa de abordar a pessoa, quando ela já estava saindo do carro, do contrário a pessoa poderia dar marcha ré e ir embora (Diário de campo, 16 de julho de 2015).

Cuidar de carro é um trabalho peculiar. Os motoristas não são obrigados a pagar. Muitos não gostam de serem abordados e veem a abordagem do cuidador como uma coação. Críticas aos cuidadores de carros são frequentes<sup>96</sup>. Vilmar, como tantos outros que realizam

<sup>96</sup> O debate político em torno dos chamados “flanelinhas” é frequente em Maringá. São inúmeras as queixas contra os abusos que eles cometeriam e a cobrança por soluções por parte do poder público. O site Maringá Manchete (2016), por exemplo, relata, em tom de acusação, um conflito entre um cuidador de carro e um motorista: “Uma situação corriqueira em Maringá é a atuação dos “flanelinhas” no Centro da cidade. O inadmissível aconteceu nesta semana em frente ao Paço Municipal, na av XV de Novembro. Um flanelinha, que diz cuidar do estacionamento na frente da prefeitura, acabou se estranhando com uma motorista e partiu para a agressão ao seu filho que filmava o ocorrido. A falta de fiscalização da administração municipal e empenho das autoridades policiais resulta em uma cidade que o motorista se obriga a pagar. Estar (estacionamento rotativo regulamentado) e a coação dos bandidos travestidos de “flanelinhas””. Vale destacar também o primeiro comentário da reportagem: “Muito boa a colocação do texto. Mas tenho outra colocação a fazer: já que temos

este trabalho, sabem disso. Sabem também da resistência que sofrem, sobretudo estes que estão vivendo na rua, condição que os torna muitos mais vulneráveis e dependentes das *ajudas* que recebem. Se estão em condições de fragilidade e não possuem recursos que garantam a doação, há que se desenvolver meios para isso. Abordar a pessoa na hora certa, exatamente quando ela para o carro, pedir a autorização para cuidar, respeitar a resposta da pessoa, negativa ou positiva, garantir que cuidará de qualquer modo, utilizar as palavras corretas, ajudar a pessoa a estacionar, orientar na saída, quando o motorista precisa usar a marcha ré, são serviços realizados como investimentos que acabam tornando o motorista comprometido consigo e, então, se sentindo na obrigação de dar alguma ajuda, talvez hoje nada, amanhã uma moedinha, outro dia cinco reais.

Os motoristas, por sua vez, também desenvolvem suas estratégias de burla. Evitam olhar para o cuidador, inventam desculpas, dizem que só vão ali perto, que logo voltam, que o carro não lhes pertence ou estão sem dinheiro, tentam pegar o carro e sair quando o cuidador está distraído. Elabora-se então uma disputa entre o cuidador e o motorista. Não são dois sujeitos que se identificam a priori. Na verdade, a disposição mais esperada do motorista é recusar o pagamento, pois entende que a rua é pública e que não é obrigado a pagar. O cuidador, por outro lado, ciente de que se o condutor não é obrigado a pagar, ele também não é proibido de pedir, vai trabalhando a relação, se impondo o tempo todo, demarcando o espaço, tentando comprometer consigo o motorista. Neste mesmo dia, Vilmar relatou ter encontrado uma estratégia interessante: certa hora ele “se aproxima de nós e conta de uma mulher de certa idade que foi tratada de moça por ele. Ela lhe deu dinheiro afirmando que foi só por ele tê-la chamado de moça. Ele afirma que se essa ‘moça’ adiantar ele vai gravar, vai falar toda hora, moça, moça, moça...” (Diário de campo, 16 de julho de 2015).

Efetivamente encarado como trabalho, cuidar de carro é uma atividade que exige certas habilidades, como procurei demonstrar. Educação, tato, respeito, liberdade ao motorista são formas de sensibilizá-lo para a doação. Por um lado, é uma atividade muito instável e desprotegida, por outro se apresenta como uma alternativa bastante rentável e flexível frente às alternativas que um sujeito com experiência de rua dispõe. Diferentes sujeitos a realizam em inúmeros contextos e em intensidades variáveis. Em torno do trabalho de cuidador de carro, evidencia-se relações monetizadas, as quais aparecem nas relações entre cuidadores e

---

que pagar o ESTAR, por que os fiscais também não desempenham o papel de vigilância? Já que eles estão ali circulando o dia inteiro para ver quem está ou não dentro do regulamento, podiam aproveitar e cuidar dos carros. E a polícia tinha que fazer uma limpa nesses guardadores de carro. Quem trabalha aqui no centro, no final do mês, fazendo as contas, viu que deixou uma boa grana para esses caras que se profissionalizaram em não fazer nada a não ser coagir”.

motoristas e eventualmente na venda de um ponto para outra pessoa. As disputas pelos pontos são frequentes e no limite se definem por meio do uso da força. A cidade é classificada e ocupada por tais pessoas. A atenção, o cuidado e saber o momento certo de abordar o motorista são pontos importantes. Estes, por sua vez, buscam formas de resistir aos cuidadores, como evitando olhar para eles ou buscando sair do estacionamento sem que eles sejam vistos.

Ao longo deste capítulo, busquei analisar formas por meio das quais as ruas são vivenciadas. Tomei como ponto de partida afirmações positivas sobre tal vida, as quais destacam um suposto “lado bom da rua”. Confrontei estas afirmações com inúmeras situações de sofrimento, dor e formas de desumanização experimentadas por tais pessoas. No entanto, se a rua se torna um espaço que oferece sofrimento e dificuldade, é também o espaço que se apresenta para que estas pessoas se constituam como sujeitos e como seres humanos. Seus vínculos sociais, suas formas de pertencimento e a construção de uma narrativa para suas vidas se produz desde aí.

De tal maneira, a rua que fere, acaba também oferecendo um refúgio, de onde é possível extrair sobrevivência e produzir vida social, o que possibilita que ela possa ser vista também por outra ótica. As práticas do cuidado de carro e do mangueio aparecem como meios de geração de renda e reprodução da vida social e possibilitam a criação de uma forma de apropriação e territorialização urbana, trocas econômicas e saberes. A cidade é mapeada, valorada, disputada e dividida. Dinheiro é angariado. Saberes são criados, tanto os necessários, por exemplo, para mapear e dividir a cidade, como os para lidar com os interlocutores. Tanto os estigmas que recaem sobre as pessoas que vivem nas ruas, como os discursos esperados por aqueles que são abordados, são utilizados a favor de seus interesses.

No capítulo subsequente, passo à análise da rua por outra perspectiva. Partindo da constatação da grande presença religiosa na vida nas ruas, procuro compreender como estas práticas se elaboram e atuam sobre as ruas. Dou destaque para as reconfigurações no universo religioso e seus desdobramentos nas ruas, que criam também novas formas de interpretá-la. O perfil caritativo e albergal que identificava nas ruas pobres e necessitados, cede espaço para práticas de conversão da vida nas ruas, que associa tais pessoas às forças espirituais do mal. Nesse processo, são constituídos tanto sujeitos religiosos, quanto modos de representação e intervenção sobre a vida nas ruas. De tal maneira, é possível observar como a cidade é vivenciada a partir de outra experiência.



## **PARTE 2 – A RELIGIÃO, A RUA E A CIDADE**

### **3 COSMOPOLÍTICA RELIGIOSA: COMPREENSÃO E REGULAÇÃO DA VIDA NAS RUAS**

A presença de um ordenamento religioso pentecostal atuando sobre a vida nas ruas tornou-se um dos pontos centrais da investigação à medida que ele foi se mostrando no cotidiano das pessoas que vivem nas ruas. A presença quase constante de grupos religiosos organizados nas ruas e a criação de abrigos para acolher pessoas que vivem nas ruas e/ou usuários de *drogas* faziam destas práticas um ponto nodal na vida das pessoas que vivem nas ruas. Palavras religiosas de agradecimento, frases bíblicas e canções evangélicas estiveram presentes em minha interação com pessoas que vivem nas ruas e me conduziram para esta seara. Relacionado a isso, percebi logo no início do percurso de campo que a presença de grupos religiosos era muito intensa. Dediquei boa parte da pesquisa a compreender os significados de tais grupos, o que me conduziu a acompanhar sistematicamente alguns deles. Todavia, foi impossível acompanhar todos, considerando o grande número de grupos religiosos que se deslocavam até as ruas.

Fiz a opção de acompanhar três frentes atuantes em Maringá: 1) a pastoral de rua da comunidade católica Aliança de Misericórdia; 2) o Projeto Amor da Igreja Batista; 3) os trabalhos de evangelização realizados na praça Raposo Tavares pelo pastor José Paulo. Além disso, visitei algumas casas religiosas que se constituem como espaços-casas de acolhida ou abrigos para pessoas que vivem nas ruas e usuários de *drogas*. Estive presente e entrevistei representantes das seguintes instituições: 1) Centro de Recuperação Missionários de Cristo; 2) Casa de apoio da Igreja Ponte do Amor; 3) Missão Renovar; 4) Casa de Acolhida da Comunidade Católica Aliança de Misericórdia; 5) Casa de Missão de Amor Gratuito<sup>97</sup>.

Deste contato entre vida nas ruas e atuação religiosa são produzidas leituras e formas de intervenção, as quais este capítulo pretende analisar. Busco também discutir quais as consequências políticas de tais práticas. A vida nas ruas é o agente impulsionador de tais ações, que acabam por produzir um ordenamento religioso no qual está contido uma perspectiva para se analisar a vida nas ruas, um *modus operandi* de intervenção e a busca de conversão de tais pessoas e, conseqüentemente, a produção para tais pessoas de uma gramática que atribui significados religiosos à trajetória de vida, o passado, o presente e o futuro de quem vive nas ruas.

Em Maringá, o proselitismo religioso voltado para pessoas que vivem nas ruas é realizado especialmente por organizações cristãs, tanto na forma católica quanto evangélica.

---

<sup>97</sup> É difícil delimitar com precisão o número de instituições que saem para as ruas ou que oferecem abrigo para pessoas que vivem nas ruas. Muitas delas operam em condições de muita precariedade, tanto em termos financeiros quanto de recursos humanos, o que faz com que nem todas consigam se manter atuantes por muito tempo. Por outro lado, enquanto algumas encerram ou interrompem sazonalmente suas atividades, outras surgem. De todo modo, ao longo do levantamento de dados para a realização da Pesquisa População em Situação de Rua 2015, foram identificadas dezoito instituições voltadas para o abrigo, acolhida ou tratamento terapêutico.

Tais organizações apresentam uma relativa continuidade em suas práticas, marcadas predominantemente por um caráter pentecostal e por uma interpretação religiosa da vida nas ruas, tida como um problema que vai além do campo social. Tais práticas produzem uma narrativa que associa a vida nas ruas e suas causas a problemas espirituais, sobre os quais busca-se intervir por meio da pregação bíblica, da oração e do convite à conversão religiosa. Imbuídos desta convicção, tanto sujeitos filiados a uma matriz carismática católica quanto evangélica produzem um quadro interpretativo sobre a vida nas ruas e a partir dele tecem uma série de estratégias a fim de se aproximarem de tais sujeitos. Por meio das *ajudas* como doações de alimentação, de roupas e até de banho buscam um caminho para construir a conversão religiosa.

Embora já se tenha produzido uma vasta bibliografia sobre a vida nas ruas, pouca atenção tem sido dada às novas configurações religiosas atuantes nas ruas. Esta tese argumenta que a regulação da vida nas ruas não tem sido feita apenas pelo Estado, mas também por um conjunto de práticas religiosas relativamente novas, pois se diferenciam do assistencialismo católico caritativo que, por muito tempo, se encarregou de lidar com os que vivem nas ruas<sup>98</sup>. Diferenciam-se também da concepção católica filiada à teologia da libertação, a qual identificava na pessoa que vive na rua uma vítima de processos sociais<sup>99</sup>.

A expansão evangélica no Brasil é um fenômeno crescente desde pelo menos os anos 1980. O crescimento evangélico e especialmente pentecostal<sup>100</sup> tem chamado a atenção e ocupado cada vez mais a cena pública, haja vista a constituição de uma influente bancada evangélica constituída no Congresso Nacional<sup>101</sup> que tem buscado intervir em pautas públicas importantes, sobretudo na área da educação e da assistência social. Em 2007, o Brasil contava com 40 milhões de evangélicos, entre os quais 30 milhões se filiavam à matriz pentecostal<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Máximo e Melo faz uma densa análise das transformações nas políticas assistenciais. Segundo a autora, a história da assistência social no Brasil foi marcada pelo predomínio da filantropia e da caridade como assistência aos pobres, até o início da república, realizada inteiramente pela Igreja Católica. Progressivamente se constitui uma filantropia laica, separada da Igreja Católica. Segundo a autora, “o assistencial destinado a pessoas que vivem nas ruas esteve por décadas disperso entre as linhas de poder de uma microfísica que perpassava ações caritativas, instituições asilares, entidades filantrópicas, albergues” (MÁXIMO E MELO, 2016, f. 120). Progressivamente a “governamentalidade do Estado” passa a exercer maior influência e controle sobre essas tramas.

<sup>99</sup> Ver item 4.1.

<sup>100</sup> A etnografia de Almeida (2009) traz um excelente estudo dos conflitos que cercam a expansão do pentecostalismo no Brasil, centrando análise na igreja Universal do Reino de Deus e sua simetriação com religiões afro-brasileiras.

<sup>101</sup> A bancada evangélica no Congresso Nacional tem se notabilizado pela defesa de pautas conservadoras na cultura e na defesa do neoliberalismo na economia. Deve-se, contudo, considerar as possíveis discontinuidades entre tal posição e as bases do evangelismo no Brasil, por natureza, muito diversas. Marques (2013) chama a atenção para a pulverização, multifacetada e fissuras no universo evangélico no Brasil.

<sup>102</sup> Mariano destaca que, em 2006, nos EUA, origem do pentecostalismo, 5,8 milhões de pessoas se declararam como tal, segundo a pesquisa do *Pew Research Center* (MARIANO, 2008, p. 69). O autor destaca ainda que é

(MARIANO, 2008), números confirmados pelo censo de 2010, que indicou a continuidade da redução do número de fiéis católicos e a expansão protestante (IBGE, 2010). As transformações recentes tem mostrado que cada vez mais esse segmento busca constituir um marco discursivo político, tanto porque intenta inserir suas pautas na política institucional, quanto porque sua concepção religiosa busca transformar os modos por meio dos quais as pessoas atuam sobre o mundo e reivindicam para si um papel que o Estado não seria capaz de executar.

Embora os pentecostais evangélicos tenham crescido e o número de católicos diminuído, é possível identificar no movimento carismático católico uma contraofensiva que busca fazer frente aos pentecostais<sup>103</sup> e conter a perda de fiéis<sup>104</sup>. A Renovação Carismática Católica e outros movimentos católicos a ela ligados se inscrevem em uma matriz pentecostal que se assemelha aos pentecostais evangélicos, o que faz com que, no campo das práticas, seja possível observar uma série de continuidades entre estes grupos em suas formas de interpretar e intervir sobre a vida nas ruas.

É possível observar em tais práticas não apenas uma manifestação religiosa, mas a construção daquilo que From (2016) chamou de cosmopolítica. Em uma leitura que associa vida nas ruas, consumo de *drogas* e questões espirituais, tais setores religiosos tem reivindicado para si um papel que consideram que o Estado é incapaz de resolver. O problema das *drogas* e das ruas, tidos como fenômenos relacionados e interdependentes, por não terem causas apenas sociais, não poderiam ser enfrentados apenas no campo das políticas públicas, mas também, e principalmente, por meio da batalha espiritual, cenário no qual apenas a igreja poderia atuar. Cabe aqui incorporar uma consideração relevante apresentada por From (2016)

correto falar em pentecostalismos no plural, dada a variedade doutrinária e comportamental, o elevado número de igrejas, públicos-alvo, relação com os poderes públicos e com os meios de comunicação de massa.

<sup>103</sup> Movimento bastante heterogêneo e diverso, é difícil encontrar uma caracterização doutrinária e litúrgica única que abarque a todos. De todo modo, é possível identificar alguns elementos que tendem a perpassar suas práticas religiosas. Tais grupos buscam construir um “novo pentecostes”. Segundo narrativa do capítulo 2 do livro dos Atos dos Apóstolos: após a morte de Jesus, os discípulos estavam reunidos quando, após um ruído do céu, desceu sobre eles o Espírito Santo de Deus, o que os conduziu a falar outras línguas, a profetizar, a terem visões e sonhos, a realizarem prodígios e milagres. Esta passagem bíblica, em grande medida, é fundante para o movimento pentecostal, que reivindica para si um “reavivamento espiritual”, a exemplo da igreja cristã primitiva. Segundo Mariano (2008), em detrimento da tendência à secularização e racionalização das igrejas cristãs tradicionais, os pentecostais se caracterizam por uma concepção mágico-religiosa que traz para o centro de suas práticas as experiências místicas, os milagres, o combate aos espíritos do mal e à feitiçaria, a pregação da cura espiritual e física e a crença nos dons do espírito santo. É importante notar que, embora a Renovação Carismática Católica se mantenha fiel à doutrina católica, este movimento se constitui justamente a partir da pregação da realização de um novo pentecoste no seio desta igreja. Tanto quanto os pentecostais, também os católicos carismáticos se inspiram em Atos, capítulo 2, e pregam a realização de um novo pentecoste, da cura, de milagres etc. Ver Alday (1996), um líder carismático que discute os fundamentos deste movimento.

<sup>104</sup> Mariano nota que o incentivo do Vaticano à Renovação Carismática Católica se inscreve num quadro de busca de reversão da perda de fiéis para o evangelismo (2008, p. 90).

em sua etnografia com a Missão Batista Cristolândia. A autora descreve, ao analisá-la, a constituição de uma perspectiva político-religiosa que integra tanto seres humanos como seres não humanos, formando um dualismo entre bem e mal. Ocorreria, então, uma guerra em um plano espiritual com grande repercussão no mundo material, o que conduz a analista a considerar a figura do diabo na construção desta cosmopolítica.

Este capítulo se dedicará, com base na observação de campo e entrevistas, a analisar como a vida nas ruas oferece contornos para a constituição de uma concepção religiosa que associa a vida nas ruas a outras práticas marginalizadas, como o consumo de *drogas* e a prostituição, a uma vida distante de Deus e moralmente pobre, que só poderia ser resolvida pela aceitação da presença de Deus em suas vidas. Tais religiosidades elaboram práticas de *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas com intuito de se aproximar delas. Doações de alimentos e roupas são técnicas por elas utilizadas com o intuito de chegar à evangelização. Destaco um deslocamento em relação a práticas tradicionais de caridade cristã, cuja exigência de conversão era menor. É feito um esforço para atrair pessoas que vivem nas ruas para os abrigos oferecidos por estas instituições, espaços privilegiados para a produção uma interpretação espiritual para a vida nas ruas, por meio da qual buscam transformar os corpos, as mentalidades e as práticas de pessoas que vivem nas ruas.

### **3.1 CONSTITUINDO-SE COMO RELIGIOSOS**

#### **3.1.1 CULTO NA PRAÇA: UMA VIDA COM SENTIDO**

O seu coração vai se alegrar porque o senhor é um Deus que tem um plano, tem um propósito, a sua vida precisa ter um sentido, tua vida precisa ter um significado, você não nasceu para viver assim, para viver de qualquer maneira, Deus tem um plano para você, Deus tem um propósito na sua vida, Deus tem algo para você e ele te convida a viver a experiência maravilhosa de uma vida com plano. [...] Porque o homem tem um vazio dentro do coração dele, e esse vazio no coração o homem não preenche com casamento, não preenche com dinheiro, não preenche com estudo, não preenche com formação, não preenche com nada, o vazio que ele tem é do tamanho de Deus, só Deus preenche. Mas Deus só entra no coração quando o homem o convida a entrar. Deus só entra no coração do homem quando o homem diz: “entra” (Pregação do pastor José Paulo, praça Raposo Tavares, Diário de Campo, 25 de agosto de 2015).

O texto transcrito acima é um trecho de uma pregação do pastor José Paulo realizada na praça Raposo Tavares em uma das suas atividades de evangelização. Feita no espaço público e dialogando com as pessoas que vivem nas ruas, usuários de *drogas* e prostitutas ali presentes, é possível observar a construção de uma leitura que oferece contornos para que os

grupos religiosos possam se constituir enquanto tais ao se diferenciarem das diferentes práticas realizadas nesse local. Às trajetórias tidas como marginais, juntam-se a outras formas sociais, as quais, mesmo aceitas socialmente, não teriam o efeito de propiciar o que só Deus poderia. Tem-se então, por um lado, a construção de um outro que, por estar longe de Deus, vive no sofrimento e no pecado e, por outro lado, a de si mesmo como alguém que por abrir o coração a Deus pode encontrar uma vida plena.

Pastor José Paulo possui formação teológica e psicológica e tem como uma das suas principais áreas de atuação o trabalho com *moradores de rua*, dependentes químicos e presidiários. Ele faz intervenções na praça Raposo Tavares às terças-feiras, no período noturno, e aos sábados de manhã. Além disso, membros da sua igreja realizam ali um culto em um dos domingos de cada mês. Às terças-feiras, além dos serviços religiosos, o pastor oferece alimentação para o seu público. Vale a pena explorar alguns dos pressupostos inscritos em sua pregação.

Um primeiro ponto a ser destacado é que, embora houvesse poucas pessoas efetivamente observando a celebração religiosa, é montada uma estrutura de som no palco da praça. Caixas de som, microfones, guitarra, violão, teclado, iluminação. A pregação, os cânticos, as orações, as bênçãos precisavam ser projetadas para além daqueles que estão no entorno do palco. A intenção é que os que estejam mais longe também ouçam. Prostitutas, pessoas desocupadas, vendedores ambulantes, traficantes e usuários de *drogas* que estavam no entorno são o foco da pregação, mas trabalhadores e demais transeuntes que por ali passam também poderiam ser atingidos pela mensagem. Se as pessoas que vivem nas ruas se apropriam daquele espaço para suas práticas sociais, naquele momento o espaço físico, social e sonoro era ocupado pela atividade religiosa.

Tem-se montado o cenário em que a narrativa religiosa é elaborada. Tais elementos dão a ela o suporte e a justificam. A mensagem do pastor deixa implícito um escalonamento entre aqueles para quem dirigia sua mensagem, mas inclui todos em um mesmo plano espiritual, no qual todos correriam riscos de afastar-se daquele que dá significado para vida, Deus, e poderiam viver uma “vida de qualquer maneira”. A representação de Deus como um elemento que dá significado para a vida fatalmente constrói a imagem de que a vida sem este conceito não possuiria significado. Tratar-se-ia de uma vida vazia. É fácil então chegar a construção de que uma vida vivida nas ruas, na prostituição ou no consumo de *drogas*, não seria capaz de aplacar o vazio sentido no coração. Na pregação do pastor, tais práticas figuram como uma espécie de autoengano e uma vida pobre, pois vivida “sem plano”. A busca pelo preenchimento do vazio do coração faz com que o homem procure equivocadamente na vida

nas ruas tal satisfação que poderia, na realidade, ser apenas preenchida pelo Deus que o pastor anuncia.

A pregação do pastor deixa entrever ainda que mesmo práticas hegemonicamente aceitas, como o casamento, o estudo e o dinheiro, tampouco seriam capazes de oferecer a quietude do coração cheio de Deus. A narrativa do pastor apresenta uma separação não apenas da vida nas ruas e da vida religiosa, mas uma separação entre vida secular e vida religiosa. Tal construção ficou bastante clara em uma situação de campo na qual o assunto foi o sacerdote católico padre Marcelo Rossi. Alguém fez um relato de que este padre teria passado por uma depressão e encontrou a cura em três atividades: exercícios físicos, Deus e leitura. O Pastor José, por sua vez, discordou que leitura e exercícios físicos pudessem ter poder curativo. Não os desqualificou, salientou que a leitura é boa para o intelecto, mas fez questão de ressaltar: “somente Deus, única e exclusivamente, pode curar. [...] Só Jesus tem o poder de curar” (Diário de campo, 25 de março de 2017).

Essa construção se repete ao longo das atividades do Pastor. Em outra pregação, práticas como o roubo, a prostituição e o uso de *drogas* figuraram como uma forma de aprisionamento. Enganosamente, o homem buscava preencher seu coração em tais atividades, o que as coloca em um plano diametralmente oposto à vida plena e livre com Deus. Também aqui o pastor estabelece um *continuum* entre tais práticas e outras socialmente aceitas, mas também podem estar distantes de Deus. Neste caso específico, o pastor usa o exemplo do desemprego:

O homem busca preencher seu coração nas *drogas*, no roubo, na prostituição, mas somente na pessoa de Jesus está a cura, a libertação da pobreza, da prostituição, da miséria, do desemprego, mas não está em uma igreja, numa denominação, seja qual for. Está na pessoa bendita e única do senhor Jesus Cristo (Diário de Campo, 25 de março de 2015).

A pregação do pastor constitui então dois sujeitos, que se contrapõem e se elaboram mutuamente. De um lado, o homem e a mulher de Deus, àqueles que entregaram seus corações e suas almas para serem preenchidas pelo único que pode fazê-lo. Por outro, figuram todos que “levam uma vida de qualquer maneira”. Embora, aqui, haja um escalonamento no qual as vidas marginais são colocadas no ponto inferior, também outras atividades sociais não seriam capazes de satisfazer as necessidades espirituais do homem. De tal maneira, tanto quanto os usuários de *drogas*, também os trabalhadores, os casados e até os estudantes, como eu, poderiam estar longe de Deus, e como tais, todos oferecíamos justificativa para a pregação religiosa que se realizava. Éramos, desta forma, supostos necessários para sua atividade.



### 3.1.2 EVANGELIZAÇÃO DE RUA: “DEUS AGINDO NAS NOSSAS VIDAS”

“Evangelização de rua hoje foi maravilhosa. Como sempre Deus agiu muito principalmente em nossas vidas [...]” (Diário de campo, 19 de março de 2015).

A Pastoral de Rua é uma atividade realizada por grupos ligados a Renovação Carismática Católica. A chamada pastoral de rua consiste na saída para as ruas, em geral no período noturno, para realizar o trabalho de evangelização com os *irmãos de rua*. Destaca-se o trabalho de grupo da Comunidade Católica Aliança de Misericórdia, que é uma organização de matriz carismática que tem os pobres, especialmente *moradores de rua*, como seu foco de atuação. Esta instituição possui uma casa de acolhida em Maringá, montada para acolher pessoas que vivem nas ruas.

Diferentemente do Pastor José Paulo, que realiza suas atividades de maneira fixa na praça Raposo Tavares, a pastoral percorre a cidade visitando pontos de concentração de pessoas que vivem nas ruas. Enquanto a atividade do Pastor José se volta para grupos diferentes, como prostitutas, *moradores de rua* e usuários de *drogas*, a pastoral de rua tem como foco específico o que eles identificam como *irmãos de rua*. Nessa situação, o consumo de *drogas*, quando existe, aparece como uma das características da vida nas ruas. O foco não é uso de *droga* em geral, mas formas de acolher pessoas que vivem nas ruas, sejam usuários de alguma substância psicoativa ou não.

Tanto nas abordagens feitas nas ruas, quanto nas interações e diálogos, é possível identificar traços de sua construção religiosa. Compreende-se a vida nas ruas como uma ausência de religiosidade cristã que demanda uma ação missionária evangelizadora. Eles saem às ruas, de fato, em busca de conversão de pessoas. Por outro lado, eles próprios se inscrevem em uma identidade religiosa que os permitem se definirem diferencialmente das pessoas que vivem nas ruas. Nesta relação de definição por oposição, figura, por um lado, os *irmãos de rua* e, por outro lado, os *filhos da aliança*. Os primeiros poderiam passar para o segundo grupo, contanto que largassem a vida nas ruas, tida, ela própria, como um *vício*<sup>105</sup>, passassem pelo período de acolhida na casa própria para isso e se tornassem membros da Aliança.

A interpretação de tal grupo em relação aos significados da vida nas ruas se aproxima a do grupo do Pastor José. A rua é relacionada a outros problemas, como o uso de *drogas*, e é tida como consequência de problemas que não se situam apenas na ordem material ou secular.

<sup>105</sup> Forma como a assistente social da instituição se referiu em pronunciamento.

Suas raízes estão em causas espirituais que demandam intervenção, feita na própria rua, por meio de orações e na casa de acolhida criada para este fim.

Em diversas situações de campo, com roteiro mais ou menos repetido, essa construção ficou muito evidente. Enquanto visitávamos *irmãos de rua* em uma região da cidade especialmente frequentada por aqueles que consumiam crack, encontramos um rapaz que esteve internado na Casa de Acolhida da Aliança de Misericórdia em 2009. O rapaz relatou que ficou quatro anos sem usar *drogas*, mas, após a separação da esposa e o distanciamento do filho, acabou recaindo e, por essa razão, estaria na rua novamente. Ele seguiu relatando que está à espera da chegada da 2ª via de sua carteira de trabalho, quando pretende arrumar um emprego e se reestabelecer. Prontamente, Alisson, um dos líderes do grupo, o interpelou afirmando que ele não seria capaz de se “recuperar” sozinho e que ele poderia voltar para a casa de acolhida. Ambos travaram um debate. O rapaz garantia que, ao trabalhar, se lembraria menos das *drogas*, enquanto Alisson replicava: “você sabe que sozinho você não vai conseguir”.

A atividade da pastoral de rua, por um lado, torna possível a concretização de uma imagem das ruas como *vício* ou como desvio religioso, enquanto que, por outro lado, enche de entusiasmo, empolgação e confiança os próprios religiosos. Chamou-me a atenção o sorriso profundo e boquiaberto que eles ostentavam durante suas atividades. Pareciam transbordar de alegria e de confiança de quem estava fazendo algo realmente grandioso. Guilherme, por exemplo, depois de fazer uma breve pregação para duas *irmãs de rua*, sentindo-se realizado, comentou que fazia tempo que não pregava e que estava com muita vontade. Tais atividades, no final das contas, produzem efeitos cujos resultados eles acreditavam que seriam revertidos para eles próprios, tanto em termos espirituais quanto materiais. Para tais sujeitos, haveria uma “ação de Deus” em suas vidas, à medida que se dispunham a realizar tal trabalho de evangelização. Duas situações de campo tornam isso evidente.

Na primeira delas, caminhávamos à noite pelo centro da cidade, quando encontramos dois *irmãos*. Foi estabelecido diálogo com eles e entregue alimentação. Guilherme, um dos membros da Aliança, perguntou a um dos rapazes: “você mora nas ruas, irmão?”. Este respondeu, com misto de brincadeira e ironia: “não, eu moro na calçada, como é que eu vou morar na rua? Se eu ficar na rua o carro me atropela”. No momento todos riram, mas Guilherme ficou visivelmente incomodado com a brincadeira. Em seguida, depois de nos despedirmos, ele reclamou da maneira como o *irmão* se portou e recebeu uma resposta significativa de Cássio, outro *filho da aliança*: “às vezes é preciso ir para rua para escutar e pode ser que um *irmão* esteja falando para quebrantar nosso coração” (Diário de campo, 13 de

março de 2017). A palavra quebrantar é bastante comum nos meios carismático e pentecostal e faz referência a situações de provações que seriam permitidas por Deus para que o fiel possa se aperfeiçoar em termos de humildade, mansidão e submissão aos desígnios divinos e ser capaz de enfrentar as adversidades da vida.

A segunda situação demonstra que os efeitos da pastoral de rua, na interpretação deles, ultrapassa o campo apenas das bênçãos espirituais e passa a repercutir na própria vida social e econômica. Após uma atividade de pastoral de rua, fiz o seguinte registro:

Na volta, o Osvaldo comentou que não fazia troca com Deus, que não se tratava disso, mas que podia testemunhar que, desde que voltou a fazer a pastoral de rua, sua vida financeira começou a melhorar. Que tinha umas dívidas, que inesperadamente apareceu dinheiro para saldar. O outro rapaz que nos acompanhava comentou confirmando. Relatou que também passara pela mesma experiência e também tinha melhorado a situação financeira e acreditava que era a retribuição de Deus por estar fazendo a vontade Dele (Diário de campo, 19/03/2015).

### 3.1.3 PROJETO AMOR: FALAR COM DEUS

O Projeto Amor é uma iniciativa da Igreja Batista, que realiza uma atividade de acolhida para pessoas que vivem nas ruas. Às sextas-feiras tais pessoas são recebidas nas instalações da igreja, onde podem banhar-se, ganhar uma troca de roupa limpa, alimentar-se e receber orações. Aqueles que manifestam interesse em buscar internação são identificados por um membro da igreja, que se encarrega de procurar vagas em comunidades terapêuticas ou casas de acolhida. Embora a Igreja Batista não possa ser classificada como uma denominação pentecostal, o que fica evidente no modo peculiar como acolhe as pessoas que vivem nas ruas, é que seu trabalho se aproxima de tal segmento, à medida que fazem com eles parcerias para abrigar os que vivem nas ruas e por serem interpretados por estes mais ou menos em uma linha de continuidade, tanto com os evangélicos pentecostais quanto com os carismáticos. De tal maneira, é possível afirmar que a Igreja Batista compõe o quadro de expansão evangélica sobre a vida nas ruas.

Conheci-os na praça Raposo Tavares. Por volta das oito da noite, depois que duas instituições religiosas já tinham estado na praça, eles chegaram para entregar o restante dos alimentos que não haviam sido consumidos na igreja mais cedo. Fiz um contato rápido com o grupo e combinei de fazer uma visita na semana seguinte. Este encontro possibilitou a identificação dos padrões de construção religiosa desse grupo feitos na interface com pessoas que vivem nas ruas. A atividade de acolhida de *moradores de rua* cria e mobiliza um número significativo de sujeitos que encontram naquela prática um modo de vivenciar sua fé religiosa.

A acolhida, o banho, a alimentação e a oração garantem a legitimidade para que, ao final do encontro, eles possam se reunir e, em mais uma atividade de oração, proferir eles próprios as suas preces com o sentimento de que fizeram o melhor para Deus, o que também os credenciam perante o divino para pedirem o que precisam. Também a minha presença neste espaço possibilita compreender a construção de alguns pressupostos religiosos.

Antes de ir embora, dialogando com Walter, um dos membros do projeto, falo a ele sobre minha pesquisa e meus interesses em conhecer as motivações deles para a realização daquele trabalho. Ele, então, me fala: “você quer saber o que nos motiva? Aguarda só um momento”. Vai até o carro estacionado próximo de onde estávamos e volta com um exemplar do Novo Testamento<sup>106</sup> e me entrega. “Está vendo? É isso que nos motiva, o que nos impulsiona é o Evangelho de Jesus Cristo”. De fato, tal atividade, como uma típica igreja cristã, busca seus fundamentos na mensagem bíblica e especialmente nos Evangelhos, que são a parte bíblica em que se concentra a vida e as mensagens de Cristo. Seria, portanto, para obedecer aos ensinamentos ali presentes que tal projeto seria desenvolvido.

Intitulado Projeto Amor, esta atividade pretende colocar em prática este princípio segundo uma interpretação religiosa, o que faz com que ele venha acompanhado de uma exigência de mudança de vida e conversão religiosa. É o amor que os impulsiona a acolher *moradores de rua*, mas é o amor que traz consigo uma série de regras de conduta, as quais eles próprios esforçam-se por viver. O objetivo final é que as pessoas ali acolhidas igualmente passem a praticar seus princípios e regras morais, entre as quais a conversão religiosa, o batismo, o abandono de práticas consideradas pecadoras, como o consumo de *drogas* e a frequência à igreja.

Minha presença na atividade também é objeto de elaboração religiosa e o modo como fui interpelado possibilita identificar alguns pressupostos de sua crença. Ao saberem que eu era universitário, a primeira pergunta lançada a mim foi se eu sou ateu, logo depois de afirmar que isso seria muito frequente nas universidades. Minha resposta foi negativa. A seguinte pergunta indaga se eu frequento alguma igreja. Respondo que não e digo que, embora minha formação seja católica, não frequento nenhuma instituição religiosa. Segue então o seguinte comentário de quem não quer entrar em picuinhas religiosas: “o importante é acreditar, o que salva as pessoas não são denominações religiosas, mas a fé”.

O primeiro pressuposto desta pergunta é a cisão que ela concebe entre aqueles que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam. Está inscrito também o pressuposto da

---

<sup>106</sup> Segunda parte da Bíblia, na qual estão os Evangelhos, os quais narram os feitos de Jesus Cristo, sua paixão, morte e ressurreição, e as cartas escritas pelos discípulos de Jesus Cristo.

crença no Deus cristão. No fundo era sobre isso que eu era interpelado. Esperavam de mim uma resposta. Receavam por uma réplica negativa, dado o fato pressuposto de que na universidade muitos seriam ateus. Também não esperavam um retorno que indicasse prática de alguma religião não cristã. Além disso, a crença não se apresenta apenas como uma questão religiosa, mas também uma questão moral, por meio da qual se analisa o caráter da pessoa e se toma decisões a respeito dela. Claramente, a afirmação a respeito da importância da pertença a alguma religião distingue e hierarquiza os que creem dos que não creem.

Não é possível saber se uma possível declaração ateia teria colocado maiores obstáculos em minha participação, ainda assim ficou visível que minha experiência religiosa – ainda que pregressa – e certo conhecimento da linguagem religiosa cristã me ajudaram na administração desta relação. Depois de examinadas as minhas bases religiosas e morais, segui acompanhando tal atividade de maneira cooperativa e bastante serena. Acolhiam-me com respeito e alegria e aceitavam uma leve cooperação minha com as atividades semanais. Parece-me que a compreensão do que eu fazia ali jamais se deu por completa, dado o diminuto conhecimento das pesquisas acadêmicas, especialmente as etnográficas. Ainda assim, havia uma representação sobre mim de alguém que de alguma maneira se podia confiar, provavelmente porque me viam como diferente de outros acadêmicos e professores, embora eu não possa precisar ao certo qual o grau dessa diferenciação. Isso se tornou evidente especialmente em uma situação com o filho de um dos realizadores do projeto. Um garoto de uns quinze anos mais ou menos estava acompanhado de um colega de escola ajudando nas atividades de acolhida. Durante a conversa com eles surgiu a informação de que eu era professor de sociologia. O filho do líder da igreja então afirma para o seu colega: “nem todo professor de sociologia é louco”.

Após a partida de todos os *moradores de rua*, os membros do Projeto Amor se reúnem em sala para fazerem uma oração de encerramento. Convidaram-me para participar, o que me possibilitou observar, de outra maneira, como a atividade de acolhida às pessoas que vivem nas ruas contribuía com sua constituição religiosa. Seguindo a Bíblia e os Evangelhos, fontes de inspiração para eles, estariam fazendo a vontade de Deus ao acolher e *ajudar moradores de rua*. A oração funcionava como uma forma de ritualização da atividade de acolhida, de conexão dela com o divino e como uma oportunidade para apresentar preces a Deus para melhorar algum ponto da vida pessoal.

Antes de iniciar a oração, Ernesto, um dos membros do projeto me explicou que ali fariam uma oração diferente das que eu conhecia na Igreja Católica. Ele me disse que não “é aquela coisa de reza, aquela coisa repetitiva. Nós oramos, conversamos com Deus,

diretamente e livremente”. De fato, o encontro parecia bastante descontraído e pouco formalizado. Sou apresentado a eles entre uma prece e outra. Várias pessoas que trabalharam nos bastidores para servir a alimentação aparecem agora. Uma das moças, me dizem, faz um trabalho de faculdade sobre o tema, assim como eu. Em roda, as diferentes pessoas apresentavam seus pedidos. Uma jovem faz um pedido por seu “coração”, sugerindo dificuldade em um relacionamento, um adulto para que o inventário dê certo e outro ainda para que o filho formado possa encontrar trabalho em sua profissão. Outro faz pedidos de sorte no trabalho e bençãos para o casamento que se aproxima. Um dos homens, trajado de roupa social, faz uma prece mencionando os pedidos de cada um deles.

Assim como na atividade da Pastoral de Rua, também aqui havia satisfação pelo trabalho realizado. Assim, a moradia nas ruas possibilita que eles possam se constituir como cristãos, seguidores do Evangelho, diferentes dos ateus, engajados na própria salvação, crentes em Deus e convictos de terem feito o que deveriam para que possam suplicar ao próprio Deus que atendessem suas preces, lhes ajudando em sua vida pessoal. A mensagem bíblica, da forma interpretada por eles, lhes pedia que praticassem o amor, que vivessem uma vida condizente com o que acreditavam ser a vida religiosa, acolhendo *moradores de rua* e buscando meios para a conversão deles. Também lhes permitiam se sentirem íntimos do Deus que acreditavam e, sem muitos formalismos, falar diretamente com ele dirigindo os seus pedidos.

### **3.2 MAIS DO QUE AJUDA: CONVERTER MORADORES DE RUA**

“De repente, quase oito e meia da noite chega um senhor com duas caixas de isopor nas mãos. As coloca em cima do palco da praça Raposo Tavares. Um outro se aproxima e começa a varrer o local. [Preciso sair com uma pessoa que está me acompanhando] Quando voltamos já estava toda a equipe da igreja por lá, entre eles o Pastor José Paulo, de calça jeans e uma camisa rosa por dentro da calça. O palco já estava quase todo montado. Microfone, fios, duas lâmpadas acesas iluminavam o local. Caixas de som. As marmitas sendo entregues, assim como água, suco e café” (25/03).

A conversão de pessoas que vivem nas ruas se coloca como ponto central na prática de tais grupos religiosos. Embora a caridade, o altruísmo e a *ajuda* àqueles que vivem nas ruas estejam presentes, o que estrutura as práticas religiosas etnografadas é o esforço pela conversão religiosa de tais pessoas. Fica evidente nos modos de abordagem, nas técnicas utilizadas e no conteúdo das pregações e diálogos que o objetivo das ações nas ruas é mais do que oferecer condições de sobrevivência para tais pessoas. De fato, busca-se meios para aquelas pessoas “saírem de tal vida” e passem a “viver uma vida com Cristo”. A *ajuda*

oferecida por religiosos é um meio para se aproximar deles e não um fim em si mesmo. Neste item pretendo descrever algumas técnicas utilizadas por tais grupos e analisar o seu conteúdo, o que possibilita ir ampliando o quadro de compreensão da constituição do diagrama religioso e dos modos de compreensão da vida nas ruas forjados desde aí.

A quantidade de doações recebidas por pessoas que vivem nas ruas chama a atenção. Muitas vezes recusam certos alimentos, comem apenas parte da comida ou acumulam marmitas. Parte significativa dos donativos recebidos por pessoas que vivem nas ruas é oriundo de iniciativas religiosas. Chamou-me a atenção, certa vez, por exemplo, o fato de, em um intervalo de poucas horas, na praça Raposo Tavares, quatro grupos religiosos distintos passaram por ali entregando doações de alimentos. Um deles montou um púlpito no palco e fez pregações e cânticos, os demais estavam de passagem, pois também iriam a outros pontos da cidade. Com a desculpa de *ajudá-los*, levam a eles mensagens religiosas e morais apelando para a mudança de vida. Os religiosos se apresentavam como tais, ofereciam o alimento trazido e em alguns casos realizavam orações.

O que se pode depreender de tais iniciativas é que os donativos doados fazem parte de um conjunto de técnicas cujo objetivo é construir um projeto de vida para as pessoas que vivem nas ruas. As *ajudas* dadas seriam como iscas<sup>107</sup> utilizadas para se aproximar de tais pessoas com a finalidade de possibilitar meios para que elas possam construir uma vida “na presença de Deus”. Diferentes técnicas são utilizadas para tal, como a pastoral de rua feita pela Aliança de Misericórdia, o Projeto Amor pela Igreja Batista e o culto e a entrega de alimentos na praça pelo pastor José. Todas elas têm em comum a *ajuda* por meio da entrega de doações, o esforço para que tais pessoas se internem em comunidades terapêuticas ou casas de acolhida e a crença de que é preciso se entregar a uma vida religiosa para se “libertar” da vida nas ruas.

### 3.2.1 UMA GARRAFA DE CAFÉ E UM SANDUÍCHE

Pastor José, várias vezes, fez questão de destacar que é preciso muito pouco para evangelizar. Em seu caso, utilizava do seu carisma, de sua articulação e acolhida para aproximar-se das pessoas. Uma garrafa de café, outra de suco, um sanduíche, uma marmita

---

<sup>107</sup> From destaca, ao analisar o caso da missão cristolândia, que as *drogas* são comparadas a uma isca jogada pelo diabo para capturar as pessoas. Da mesma forma, a igreja possuiria as suas “iscas” para cativar os atendidos, usuários de *drogas*: “em conversa com uma radical sobre críticas que eram destinadas ao projeto, cujo argumento era de que pelo fato de darem banho e comida estariam contribuindo para a permanência daquelas pessoas nas ruas, ela me disse ‘o que essas pessoas não entendem é que isso é a nossa *isca* para trazê-los para dentro do projeto e mostrar uma nova opção de vida’” (FROM, 2016, p. 254, grifos da autora)

seriam suficientes para levar sua mensagem religiosa. Em vários de nossos encontros, ele fez questão de destacar que para falar de Cristo não era necessário chegar ali e fazer uma pregação, só a sua presença com os donativos já era uma forma de anúncio do Evangelho. Na oportunidade em que o entrevistei, ele mais uma vez retoma esta construção destacando que é um trabalho simples e que qualquer um poderia fazer:

Esse é o nosso trabalho e a nossa igreja não é grande. A nossa igreja tem 25 pessoas. Então se a gente quer a gente faz. É questão de vontade, é querer fazer, qualquer um pode fazer. Hoje, por exemplo, o que a gente trouxe: três garrafas de café e quatro pacotes de bolacha, três garrafas aqui e três litros de café, cinco litros de café. Se quiser fazer faz, não é fazer muito, é fazer o que pode (Pastor José, Entrevista, 2015),

As pessoas se aproximam, recebem um copo de refrigerante, um suco ou um pão. O pastor puxa conversa e vai ganhando a confiança da pessoa. O trabalho é lento e de formiguinha. Um pouco por dia, um pouco de cada vez e ele vai se tornando próximo daquelas pessoas, sua mensagem vai sendo aceita e ele se torna uma referência para as pessoas que ali se encontram. Passa a ser conhecido por todos no local. Quando ele e tantos outros que fazem atividades semelhantes não aparecem, a falta é sentida e a pergunta sobre sua vinda vem à tona.

Certo dia, observei a seguinte cena:

A Júlia, uma moça que vivia na rua, estava dormindo na praça. [...] Nesse momento o pastor e sua equipe acabavam de chegar. Ela pergunta se eles foram lhes levar o lanche da noite. Vem até mim. Me cumprimenta e conta estar com muita dor de ouvido. Parecia abatida, mais velha. [...] Ela vai em direção ao pastor. Travam um diálogo:

Júlia: pastor, ora para mim.

Pastor: Eu oro, vim aqui para isso – responde com sua voz impostada e sorridente.

Júlia: Estou com muita dor de ouvido – exclama, com tom reclamante de doente.

Pastor: Você crê?

Julia: Sim

Pastor: então vai ficar curada.

Ele fala que vai orar para ela e me chama para ver. Faz uma oração para ela, clara, convicta, impostada. Põe as mãos sobre os ouvidos dela e proclama: “fica curada, *éfeta*<sup>108</sup>, cura esses ouvidos”. Nesse momento, lágrimas escorreram dos olhos dela. Parecia estar sofrendo. O pastor avisa que vai ao carro buscar o óleo. [...] Ele volta e a chama para um dos bancos da praça. Senta e pede que ela deite sobre seu colo. Com um cuidado paternal, o pastor pinga uma gota de óleo nos ouvidos dela. [...] Depois a Júlia passa e fala ao pastor que o óleo ajudou. Um pouco mais e ela estava aparentemente bem (Diário de campo, 29 de julho de 2015).

<sup>108</sup> Palavra bíblica de origem aramaica que significa abre-te, que Jesus Cristo teria utilizado para fazer a cura de um surdo (Mc 7, 31).



Pastor José e Júlia já se conheciam. A permanência dela na praça Raposo Tavares e a presença do pastor ali às terças e sábados, eventualmente às sextas, fez deles pessoas próximas. O pastor era esperado pelo lanche que trazia e, especialmente nesse dia, pela expectativa da cura da dor de ouvido. Júlia encontra nele alguém que pode aplacar a sua dor. Espera-se que ele traga ao menos a amenização do sofrimento. Ela pede oração. O pastor promete a cura. O contexto atualiza a construção religiosa. Para ser curada é preciso crer que o será. O pastor a indaga e ela garante que sim. Declara-se então a cura. O óleo despejado no ouvido não o é por suas propriedades farmacológicas, mas para ritualizar uma prática religiosa. Esta substância é utilizada em meios cristãos e simboliza a escolha para uma missão, a presença do Espírito Santo de Deus na vida das pessoas e a cura.

Pastor José entende que a vida nas ruas, o consumo de *drogas* e a prostituição são situações problemáticas e bastante entrelaçadas, as quais caberiam à igreja enfrentar. Em seu entendimento, esta função é da igreja e não de outros setores da sociedade ou do próprio Estado, o qual, em sua avaliação, ao invés de ajudar, em muitas situações, acaba atrapalhando. De tal maneira, o pastor busca trazer para esta instituição a centralidade no trato com as pessoas que vivem nas ruas e, em certa medida, retira de outras esferas a mesma capacidade:

A igreja faz um trabalho, esse é um trabalho da igreja, é o meu trabalho, é um trabalho da igreja. Isso não é um trabalho de ONG, isso não é um trabalho de organização social que trabalha com sociólogo, que trabalho com psicólogo, com nutricionista, não. Isso é um trabalho da igreja. A igreja presta este trabalho para a sociedade, que é o meu caso (Pastor José, Entrevista, 2015).

Em específico, no diálogo comigo, ele busca manter um tom intelectualizado. Gaba-se de sua formação em psicologia e busca fazer análises sociais. Não se mostra alheio a questões como pobreza e problemas nas políticas públicas sociais. No entanto, como fica claro em sua pregação, ele submete tais variáveis ao plano espiritual e, nesse contexto, a igreja se constitui como o principal agente capaz da mudança, enquanto o Estado, em sua avaliação, não daria suporte para os pobres se tratarem.

Aí você pergunta: “por que que vocês fazem isso?” Não, isso é um trabalho da igreja, da igreja evangélica no Brasil e eu não sou o único. No meu estado, de onde eu vim, no Rio de Janeiro, é feito. Aqui na nossa cidade é feito. As casas de recuperação dessa cidade a maioria é evangélica. Nós também não temos recurso do governo, na verdade o que a gente tem hoje é um impedimento muito grande, que as leis tão muito exigentes e não nos favorecem, não nos favorecem. Então a gente trabalha, eu não tenho casa de recuperação porque não quero, não gosto, não é este o meu foco. [...] Mas eu trabalho com muitas delas, mas eu sei a dificuldade que tem para organizar, para organizar por causa das exigências e o governo não dá apoio nenhum [...] eu conheço, tenho amigos que trabalha aqui em Maringá, tem clínica

particular de cinco mil por mês e a maioria de usuário é pobre, como é que vai entrar numa casa dessa? (Pastor José, Entrevista, 2015)

Pastor José Paulo e sua pequena equipe assumem de tal forma um papel que vai muito além de uma simples assistência religiosa. Coloca-se como gestor de um conflito social. Ele ingressa no cotidiano de pessoas que vivem nas ruas valendo-se de técnicas de aproximação, como a construção de laços de confiança por meio das doações e da assistência espiritual. Sua inserção o legitima como uma referência para a alimentação, mas também como uma liderança religiosa que constrói entre as pessoas que vivem nas ruas um quadro de referências religiosas. Ainda mais, a prática do pastor acaba por construir uma legitimidade evangélica que vai além da conversão individual. Constrói uma política religiosa, que expande a concepção evangélica e possibilita à igreja buscar um espaço central na narrativa e gestão da vida nas ruas, disputando tal narrativa com outras esferas sociais, destacadamente o Estado e demais organizações sociais que atuam na temática.

### **3.2.2 SEM MUITAS EXIGÊNCIAS: UM TRABALHO DE PACIÊNCIA**

Como já mencionado, o Projeto Amor é uma atividade da Igreja Batista que acontece às sextas-feiras. Este também utiliza técnicas para se aproximar das pessoas que vivem nas ruas e as estimularem à conversão, embora não com contornos acusatórios e imediatistas. Basicamente, oferece-se um espaço de acolhida, banho, alimentação e assistência espiritual sem muitas exigências e condicionalidades. Creem que, pouco a pouco, recebendo mensagens religiosas e orações, os atendidos poderiam mudar de vida. O recurso utilizado é oferecer uma acolhida serena, amigável, mas sem muito assédio ou pressão para conversão imediata.

O horário de chegada das pessoas que vivem nas ruas é por volta das 16h. Os organizadores chegam um pouco antes. Uma equipe se dedica a cozinhar o alimento que é servido. O cardápio varia: arroz e feijão com carne e vegetais, pão com carne moída, pão com salsicha, suco, refrigerante etc. As cadeiras e mesas, limpas com álcool antes e depois da atividade, são organizadas em um pequeno pátio, formando várias rodinhas, que são ocupadas pelos frequentadores e eventualmente por algum membro da igreja. De fato, há alguns deles cuja única função, enquanto ocorre a atividade, é acompanhar os atendidos. Conversam sobre assuntos variados: músicas, filmes, futebol, vida nas ruas etc. Não se toca em questões religiosas o tempo todo.

A atividade de acolhida é bastante horizontalizada. Não há horário fixo para os usuários chegarem, tampouco são obrigados a ficarem até o final. Há uma fila para tomar

banho no único banheiro disponível. Roupas novas são fornecidas por um membro da igreja, cuja função na atividade é receber as peças, separá-las e entregar conforme as solicitações. Após o banho, a alimentação é servida individualmente, isto é, à medida que saem do banho já podem comer, sem que haja necessidade de esperarem os demais. É permitido repetir e, caso haja sobra, levar para comer depois. Ou mesmo levar para outros colegas. O banho, por sua vez, não é obrigatório para que possam se alimentar, tampouco a alimentação é obrigatória e da mesma forma não há imposição para que se participe do momento de oração. Este ocorre, de fato, mas não em todas as sextas-feiras. Depende da disponibilidade do membro da igreja responsável pela coordenação deste momento. Filmes religiosos são exibidos no interior da igreja, projetados em data show, no que eles chamam de *Tela Crente*. Aqueles que estão na atividade no momento são convidados para entrarem na igreja e assistirem, normalmente, um curta metragem. São vídeos que fazem alusão à constelação religiosa, ao pecado e à necessidade de conversão para evitar o risco de irem para o inferno.

Há ainda um membro da igreja responsável pelo acompanhamento espiritual dos atendidos. Em uma das atividades, o responsável estava anotando os nomes das pessoas e os pedidos que as pessoas desejavam fazer. Uma das atendidas disse que não tinha nada para pedir. A senhora, com caderno em mãos, fazendo as anotações, apenas consentiu e não tocou mais no assunto. Há também um responsável pela procura de comunidades terapêuticas para encaminharem aqueles que desejam sair das ruas. O internamento é, de fato, a única alternativa à rua oferecida pelos batistas e também por outras instituições religiosas.

As atividades da Igreja Batista são relativamente populares entre as pessoas que vivem nas ruas na região em que está sediada, isto é, o entorno da avenida Pedro Taques. As poucas exigências para utilização dos serviços, a acolhida amistosa e a possibilidade de obter amparo são valorizadas pelas pessoas que vivem nas ruas, os quais demonstram bastante gratidão não apenas por este serviço, mas por todos que recebem. Edilson, por exemplo, fez um comentário de aprovação em relação à possibilidade de repetir a alimentação quantas vezes quisesse.

Certa vez, em um dia bastante frio, Ernesto, um dos coordenadores da atividade, e eu conversávamos sobre o número diminuto de pessoas que vieram naquele dia. Suspeitamos que seria em razão do frio, que inibiria a vontade de se banhar. Ernesto destacou que eles podiam vir e se alimentar e que não eram obrigados a tomar banho. Em outra ocasião, ao falarmos sobre as dificuldades enfrentadas pelas pessoas que desejam sair da vida nas ruas, Ernesto deu ênfase ao trabalho que realizam e, para tanto, fez questão de destacar o nome da atividade, Projeto Amor, e, como tal, não colocavam restrições ao atendimento. Ele sugeriu

que a transformação da vida daquelas pessoas poderia ocorrer lentamente, por isso a paciência e as poucas exigências impostas.

De todo modo, também esta atividade não se restringe a um trabalho caritativo. A técnica da oferta de algum suporte, com poucas exigências, na verdade, figura como jeito encontrado por tal grupo para se aproximar de pessoas que vivem nas ruas e trabalhar lentamente em sua subjetividade. Quase imperceptivelmente, uma narrativa religiosa vai sendo introduzida e se constituindo como um parâmetro para as pessoas que vivem nas ruas reconsiderarem suas trajetórias e prospectarem um projeto de vida. Na mesma medida, o projeto político religioso evangélico vai se expandindo.

Definiam o trabalho religioso que desenvolviam como de paciência e cuidado com os atendidos. Acreditavam que, pouco a pouco, recebendo mensagens religiosas e orações, os atendidos poderiam mudar de vida. O que tinham por *doença* poderia ser curado com a assistência espiritual. A atmosfera religiosa os vai atingindo por meio da estratégia sutil dos batistas. Sua prática, dessa forma, primava pela inserção dos valores religiosos, por meio da acolhida, e acreditavam que progressivamente poderiam mudar o comportamento daqueles que viviam nas ruas até que eles pudessem se libertar do *vício* e da *doença* associados tanto à vida nas ruas quanto às *drogas*, o que aparecia quase sempre intimamente ligado para eles.

### **3.2.3 “SE TU DIZ QUE ESTÁS NOS POBRES: EU IREI TE BUSCAR, SENHOR”**

A pastoral de rua é a principal técnica utilizada por grupos católicos para se aproximarem das pessoas que vivem nas ruas. Ela é realizada por diversos grupos ligados à matriz carismática. Eu acompanhei sistematicamente o grupo da pastoral de rua realizado semanalmente por um grupo da comunidade católica Aliança de Misericórdia. Em outros dois dias da semana, jovens ligados a projetos da Arquidiocese de Maringá e à Renovação Carismática Católica também realizam tal atividade. Em várias ocasiões os dois grupos se juntavam para percorrer as ruas de Maringá distribuindo alimentos, abraços, orações e convites para internamento na casa de acolhida da Aliança.

A especificidade desses grupos, além da formação católica, é que a atividade era feita percorrendo as ruas da cidade, seja a pé (no caso dos jovens), seja de carro (no caso da aliança). Eles possuem um vasto conhecimento sobre a cidade e os pontos de concentração de pessoas que vivem nas ruas. Circulam pelo centro e pelos bairros da cidade. Para caracterização e análise da atividade da pastoral de rua recorrerei à descrição de um dia de pastoral, por meio da qual é possível depreender suas técnicas, os significados de tal trabalho

e a intenção de internar pessoas que vivem nas ruas, como recurso para que eles possam deixar tal condição.

O horário de encontro em frente à catedral para o início da atividade é às 19h30. Em uma noite muito fria, cheguei um pouco atrasado. Havia alguns jovens chegando, eles se cumprimentam com abraços. Havia umas quatro ou cinco, muito jovens e brancas, possivelmente entre 15 e 16 anos, cruzeiros no pescoço, camisetas com mensagens religiosas, bíblia nas mãos, terços<sup>109</sup> amarrados nos punhos. Chamou-me atenção a demonstração de fervor religioso delas e a iniciativa de abraçar os que consideram *irmãos de rua*. Era como se acreditassem estar abraçando Jesus Cristo. Fizemos uma grande roda para oração. Foi feita a oração a São Miguel Arcanjo<sup>110</sup>, também um Glória ao Pai<sup>111</sup> (quando todos inclinam bastante o corpo) e o mantra: “se tu diz que estás nos pobres, eu irei te buscar senhor”. Quando concluíram a oração, ainda de mãos dadas, uns beijaram as mãos dos outros.

Saímos em três carros. Passamos em frente à praça Napoleão Moreira da Silva. Como não havia nenhum *irmão de rua* ali, seguimos até estacionarmos na praça Raposo Tavares. Ali estava o restante do grupo atendendo um *irmão de rua*. Um homem negro que não demonstrava completa lucidez. Estava com um sanduíche nas mãos, de chinelo e camiseta. O pessoal da Aliança foi buscar um par de tênis e uma blusa e lhe deram. Ele comentou que seria bom uma meia, para esquentar mais os pés. Precavidos, buscaram também o par de meia. Um dos jovens se ajoelhou, de forma ritualizada, diante do *irmão de rua* e as calçou nele. Faz parte dos valores religiosos deste grupo, ajoelhar-se e servir aos demais, a exemplo de Jesus Cristo, que teria lavado os pés dos apóstolos<sup>112</sup>. Foi feita uma grande roda e uma longa oração. Ao nos despedirmos do *irmão de rua* alguma das moças o abraçaram.

Enquanto estávamos ali, membros da atividade percorriam a praça. Pessoas apareceram. Um dos rapazes que teve contato com o pessoal da Aliança foi convidado para ir para casa de acolhida e acabou aceitando. Ele já tinha ficado em comunidades terapêuticas. Esteve trabalhando com carteira registrada nos últimos três anos. Ao longo desse período passou por fases de internamento em decorrência do uso de *drogas*. Na primeira internação, teve o apoio da empresa e voltou a trabalhar após o período afastado, quando relatou ter recebido auxílio do INSS. Depois de um tempo, teve uma recaída e foi novamente internado.

<sup>109</sup> Objeto católico para fazer a oração com o mesmo nome.

<sup>110</sup> “São Miguel Arcanjo, defendei-nos no combate, sede o nosso refúgio contra as maldades e ciladas do demônio. Ordene-lhe Deus, instantemente o pedimos, e vós, príncipe da milícia celeste, pela virtude divina, precipitai no inferno a satanás e aos outros espíritos malignos que andam pelo mundo para perder as almas. Amém”.

<sup>111</sup> “Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo. Como era, no princípio, agora e sempre. Amém”.

<sup>112</sup> Ver Evangelho de João, capítulo 13.

Ao retornar para a empresa foi demitido. Contou que não costuma ficar na rua e que estava por ali apenas desde domingo. Na segunda-feira de manhã disse que de madrugada resgatou a primeira parcela do seguro desemprego e gastou tudo entre *drogas* e prostituição: bebidas, maconha, cocaína, crack e mulheres. Disse que foi de moto-táxi para um motel em Sarandi, cidade vizinha, onde usou cocaína. Voltou a pé para praça Raposo, em Maringá, numa caminhada de aproximadamente 8 km. Demonstrava tristeza e arrependimento.

Os demais, a essa altura, estavam na Igreja Santo Antônio, para onde me dirigi após deixarmos o rapaz na casa de acolhida. Havia um *morador de rua* em frente à igreja, sentado rente à porta, mas ninguém da pastoral. Havia, porém, o sinal de que teriam passado por ali, pois o homem comia um pedaço de pizza. De fato, quando acabavam os lanches, os membros da pastoral serviam pizzas, o que costumava chamar a atenção das pessoas que viviam nas ruas.

Segui então pela av. Pedro Taques, no caminho de rotina da pastoral. Imaginei que pudessem estar no *mocó* do Zezé, o que, de fato se confirmou. Cheguei lá. Havia umas dez pessoas do grupo de pastoral (em frente à catedral eu contei quatorze religiosos) e apenas Zezé e Kelly como *irmãos de rua* sendo atendidos. Cheguei e fiquei de longe observando. Zezé, choroso, conversava com o Sérgio mais à frente. O cumprimentei e perguntei porque ele estava chorando. Ele comentou que ficava emocionado ao ver os amigos. Zezé, de fato, embora se declarasse evangélico, nutria grande apreço pelos membros da Aliança, por já ter passado várias vezes por sua casa de acolhida.

Seguimos adiante. Próxima parada seria a rodoviária. No entanto, no caminho havia um *irmão de rua* deitado em uma mureta embaixo de uma marquise. Um pouco à frente dele havia sinal de que haveria outras duas pessoas. Havia uma coberta e logo depois um papelão. O *irmão* estava dormindo. Foi Acordado. Recebeu um pedaço de pizza. Foi feita uma oração e em seguida, com o fim do alimento, foi feita mais uma oração e a atividade foi encerrada.

Esta narrativa é bastante elucidativa porque descreve uma saída da pastoral de Rua completa, tanto porque reúne diferentes grupos que a realizava, quanto por demonstrar parte da espiritualidade nela contida, técnicas de abordagem e também por trazer uma pessoa que decidiu se internar e outra que está na rua e que já passou pela casa de acolhida. A pastoral de rua, como destacado, é uma atividade organizada por setores católicos ligados a matriz carismática, o que significa que priorizam as questões espirituais e a conversão religiosa a obras sociais e/ou de caridade em si. Pessoas que vivem nas ruas são vistas como os mais pobres entre os pobres e se tornam *irmãos de rua*, que precisariam de amparo religioso para se alimentar e, mas mais do que isso, “para sair dessa vida”. De tal maneira, a pastoral de rua

visa, por meio das *ajudas* oferecidas, oferecer um projeto religioso para a vida dessas pessoas e, de tal maneira, insere parâmetros religiosos para a compreensão da vida social.

Para tanto, a circulação pela cidade com os alimentos e roupas para doar não é um fim que se encerra em si mesmo. Se é importante *ajudar* aquelas pessoas, mais importante é a construção de uma proposta religiosa para elas, pois acredita-se que, apenas com auxílio espiritual, aquela vida tida como problemática poderia ficar para trás. A pastoral de rua se torna então não um serviço propriamente pastoral ou de cuidado, mas como os próprios membros demonstram ao utilizar o termo evangelização, uma atividade que visa trazer para aquelas pessoas a mensagem religiosa.

Dentro deste contexto que se deve entender o gesto de dobrar-se ante o *irmão de rua* e calçar a sua meia e sapatos, os cânticos, as orações, as pregações e os abraços fraternos. Por um lado, os abraços e contatos físicos trazem um valor em si mesmo. Em certo sentido, o *irmão de rua* é visto como alguém que cristaliza a imagem do próprio Deus em situação de sofrimento. Acolhê-lo, abraçá-lo e ajoelhar-se diante dele é acolher, abraçar e ajoelhar-se diante do próprio Cristo. Por outro lado, o *irmão de rua* encarna uma trajetória de vida marcada pelo distanciamento de Deus, portanto, pela queda espiritual e pelo pecado. Neste contexto, a casa de acolhida ganha centralidade absoluta na pauta da pastoral de rua. É para ela que a atividade aponta e, quando há a mínima demonstração de interesse, os *irmãos de rua* para lá são levados<sup>113</sup>.

### 3.3 UMA QUESTÃO ESPIRITUAL: A RELIGÃO EXPLICA A VIDA NAS RUAS

Grande parte dos esforços religiosos se baseiam em convencer pessoas que vivem nas ruas a se abrigarem em casas de acolhida ou comunidades terapêuticas. Ocupada pelas pessoas que vivem nas ruas e com os significados em constante negociação<sup>114</sup>, os grupos religiosos incentivam a ida de tais pessoas para lá e fazem de tais unidades um espaço

---

<sup>113</sup> Durante o período em que estive em campo pude observar duas formas de gerir o internamento de *irmãos de rua*. Nos primeiros meses de campo, vários deles foram levados direto da rua para a casa de acolhida. No entanto, a administração da casa identificou que aqueles que eram levados diretamente da rua, muitas vezes, seguiam um impulso e acabavam não ficando na casa. Nos últimos meses que acompanhei a atividade, os membros da pastoral de rua receberam a recomendação de adotar outro procedimento. Ao identificar aqueles que desejavam o abrigo, estas pessoas deveriam ser orientadas a procurar o Centro POP na manhã seguinte, informar que já tinham feito contato prévio com a equipe da Aliança e solicitar sua ida para esta casa.

<sup>114</sup> No capítulo subsequente deter-me-ei em analisar os modos de figuração religiosa elaborados pelas pessoas que vivem nas ruas. Entre eles, destaco os sentidos atribuídos às casas de acolhida religiosas, os quais não são unívocos. Por um lado, tais espaços se apresentam como lugar para mudar de vida, por outro para “tirar um descanso” e se recuperar até voltar para as ruas. Além disso, é preciso salientar como as pessoas que vivem nas ruas incorporam a gramática religiosa para interpretar suas trajetórias de vida, mas também a mesclam com elementos da vida nas ruas.

privilegiado para construir um modo de interpretar a vida nas ruas e a ela apresentam uma alternativa. Ao longo da interação nas ruas, com membros de entidades religiosas e do próprio Estado foi ficando cada vez mais claro que as instituições de acolhida possuem um papel importante na regulação da vida nas ruas. De tal maneira, tornou-se imperativo buscar conhecer tais espaços, averiguar sua produção a partir da vida nas ruas e também seus impactos sobre ela.

A pesquisa em tais espaços foi feita por meio de visitas pontuais e entrevistas com coordenadores e, no caso de uma delas, com os internos. Com exceção da casa de acolhida Aliança de Misericórdia, nas demais estive presente apenas uma vez. Visitei o abrigo da igreja Ponte do Amor, da Missão Renovar e do Centro de Recuperação Missionários de Cristo. Enquanto realizávamos o censo, também visitei o Projeto Vida e o Projeto Ágape, mas neste caso fiz entrevistas apenas com os internos. Com exceção da casa de acolhida Aliança de Misericórdia, nas demais é possível identificar um *continuum* entre pessoas que vivem nas ruas e usuários de *drogas*. Embora uma situação e outra apareçam com frequência relacionadas, o recorte para acolhida, no caso da Aliança, é exclusivamente pessoas que vivem nas ruas, sejam ou não usuários de *drogas*, enquanto nas demais o critério para ingresso pode ser uma ou outra questão. A Aliança de Misericórdia era, à época da pesquisa, a única reconhecida oficialmente pelo Conselho Municipal de Assistência Social (COMAS). Ponte do Amor e Missão Renovar não estavam registradas e eram informalmente consideradas como entidades de apoio. O Centro de Recuperação Missionários de Cristo, o Projeto Vida e o Projeto Ágape se identificavam como Comunidades Terapêuticas.

Apesar de algumas diferenças organizacionais, nos espaços por mim visitados observa-se, com certa frequência, uma rígida disciplina moral-religiosa que intenta construir uma narrativa espiritual que associa a vida nas ruas ao desregramento, ao *vício*, às *drogas* e, mais que tudo, às forças malignas. Em alguns espaços, tais forças são associadas ao plano da espiritualidade de forma mais difusa, enquanto em outras personalizam tais forças explicitamente na figura do diabo e de espíritos malignos que ganham nomes e aparecem para explicar as causas da vida nas ruas. Não se reconhece nenhum aspecto positivo na vida pregressa, que passa a ser concebida integralmente como negativa e contraposta a uma nova vida, esta sim tida como boa, pois vivida na *presença de Deus*. A mudança de vida precisaria ser feita mediante conversão religiosa. Para tanto, seria necessário *renunciar* à vida antiga, tida como “uma vida de qualquer jeito”, como disse o pastor José em sua pregação.

Importante destacar que o foco aqui é manter a análise nos modos de leitura da vida nas ruas elaborados pelos grupos religiosos, por essa razão será privilegiado na análise a



atuação religiosa cujo recorte é a vida nas ruas. Fazer este recorte não significa desconsiderar o consumo de *drogas*, mas entendê-lo à medida que a própria *droga* é mobilizada como uma variável associada à vida nas ruas. Objetivo, portanto, na sequência, descrever e analisar as práticas constituídas em tais espaços com o objetivo de identificar os modos como a vida nas ruas é concebida e como eles são geridos em tais espaços, buscando a transformação de seus corpos, suas práticas e suas mentalidades.

### 3.3.1 ALIANÇA DE MISERICÓRDIA

Chegamos à casa de acolhida da Aliança de Misericórdia. Seu lema é evangelizar para transformar. Fica ao lado de duas Comunidades Terapêuticas. Um homem de certa idade veio ao nosso encontro, nos cumprimentou. O Nivaldo disse que tinha trazido um rapaz para acolhimento. O homem respondeu: “nós vamos acolhê-lo”. Ambos seguiram para dentro. Ao fundo vozes masculinas cantavam à capela uma música religiosa:

“Não consigo ir além do teu olhar  
Tudo que eu consigo é imaginar  
A riqueza que existe dentro de você  
O ouro eu consigo só admirar  
Mas te olhando eu posso a Deus adorar  
Sua alma é um bem que nunca envelhecerá

O pecado não consegue esconder  
A marca de Jesus que existe em você  
O que você fez ou deixou de fazer  
Não mudou o início: Deus escolheu você  
Sua raridade não está naquilo que você possui  
Ou que sabe fazer.  
Isso é mistério de Deus com você.

Você é um espelho  
Que reflete a imagem do Senhor  
Não chore se o mundo ainda não notou  
Já é o bastante Deus reconhecer o seu valor  
Você é precioso, mais raro que o ouro puro de ofir  
Se você desistiu, Deus não vai desistir  
Ele está aqui pra te levantar  
Se o mundo te fizer cair...” (Raridade, Anderson Freire).

Essa canção está na boca dos meus interlocutores. Sejam *moradores de rua* ou religiosos. Foi cantada muitas vezes. Enquanto ao fundo a música ressoava, um homem veio ao nosso encontro. Segurava um terço numa das mãos. Acho que caminhava enquanto rezava. Ele continua morando na casa de acolhida, mas está trabalhando fora. Ele comentou que as pessoas falam muita besteira no emprego e que procura ficar distante. Evita também o álcool e comentou que é difícil a vida fora da casa. [...] Ele comentou que no final do ano pretende visitar sua família no Rio de Janeiro, mas planeja ficar só o natal, pois no ano novo dá muita bagunça e, portanto, seria mais difícil resistir (Diário de Campo, 25 de junho de 2015).

Esta foi a primeira vez que estive na casa de acolhida católica Aliança de Misericórdia. Tal instituição possui a prática da misericórdia como princípio religioso, o que lhes atribui

uma característica bastante acolhedora. A casa fica na zona rural do distrito maringaense de Iguatemi, possui grandes galpões e terra para cultivo e criação de animais, os quais são utilizados para consumo próprio. Sempre fui bem recebido por membros deste grupo e se dispuseram a ajudar na pesquisa.

Um *irmão* é convidado para passar uma temporada na casa. Ele aceita a proposta e imediatamente é levado para lá. A narrativa religiosa lhe dava o sentido de culpa e gerava arrependimento por ele ter gasto todo o seu dinheiro com *drogas* e prostituição, o que, por sua vez, teria lhe compelido para as ruas. Ao mesmo tempo lhe apresentava chance para *mudar de vida*.

Ao chegar ao local, por volta das 22h, o que se ouve são vozes entoando uma canção evangélica<sup>115</sup>. Embora haja concorrência e conflitos institucionais, práticas frequentes nos grupos pentecostais também são visíveis entre os católicos ligados à RCC. Pregações de cura, libertação e experiência com o Espírito Santo se observam em ambas as vertentes. Canções de louvor, de pedido de perdão, de exaltação da autoridade divina, de submissão dos seres humanos a Deus e de invocação do Espírito Santo também.

Segundo os relatos que obtive, aquela oração era apenas um dos momentos da rotina interna, marcada por missas, terços, grupos de oração, celebrações e outras formas de reuniões espirituais. Em tais situações é possível observar como eles constroem e reconstróem a narrativa religiosa. A canção que era entoada, a esse respeito, é exemplar. Não apenas a letra da música, mas também a melodia forte, impostada e dramática fica encravada nas mentes e a cada momento que ela é recordada sua mensagem é reativada. Vale a pena observar mais detalhadamente seu conteúdo.

O título da música é Raridade e foi composta pelo cantor gospel Anderson Freire. Já o título prescreve como o fiel é concebido: é uma pessoa mais rara que o ouro, um ser precioso, justamente por refletir a imagem de Deus, todavia, o pecado e o mundo buscam atraí-lo. Com conteúdo triunfalista, nem o pecado nem as forças mundanas teriam poder o bastante para vencer a marca divina cravada no fiel. É efetivamente essa marca que o torna especial. Sua importância não vem dos seus próprios atos, do que fez ou deixou de fazer, mas da eleição divina, que o torna um “espelho que reflete a imagem” de Deus, de quem o soberano jamais desistirá.

---

<sup>115</sup> Ouvir e cantar músicas evangélicas são temas de debate neste grupo. Durante uma atividade da pastoral de rua, o debate sobre se deveriam ou não cantar músicas protestantes surgiu. Um dos membros disse que no passado tinha bastante preconceito, mas atualmente não. Perguntaram a minha opinião. No momento, a única resposta que me veio foi a seguinte: “penso que tudo que tenha valor, precisa ser reconhecido, independentemente da origem”. Todos concordaram comigo como se eu tivesse decifrado a questão.

Esta música possui um forte apelo e se tornou muito presente durante o período de campo. Sua letra expressa uma construção muito contundente das práticas religiosas. Por um lado, a vida nas ruas é subjugada, acusada de ser uma vida de pecado e de sofrimento. Tal narrativa ganha concretude no sofrimento vivenciado na vida nas ruas, na degeneração e adoecimento corporal, na dependência química, nas brigas, na violência, na privação de um lar, na sujeira que se acumula e no tolo orgulho de quem recusa a mensagem divina. O pecado e as seduções do mundo teriam efeitos muito concretos de sofrimento e de dor. Ao mesmo tempo, a música se constitui como metáfora da vida religiosa: por um lado, constrói um passado de pecado e por outro constrói uma nova perspectiva ao apresentar um novo projeto de vida.

Em muitas situações isso ficou explícito: por um lado, é construída uma narrativa de desvalorização do passado e, por outro, uma grade de valorização do sujeito presente, do que ele seria em uma hipotética essência e do que ele poderia ser ao passar a ter uma “vida com Cristo”. Ele possui um valor que estava desperdiçando. Este sujeito que está vivendo esta vida no “monturo<sup>116</sup>” é, na verdade, uma pessoa muito importante, pois traz a marca da eleição de Deus. Na dialética desvalorização do passado e valorização de uma suposta essência, a mensagem religiosa busca afetar a estima do sujeito que vive na rua, anunciando a ele uma dignidade – uma raridade – que ele contém, mas que deixa se perder por sua prática de pecado. Sua essência de escolhido por Deus, de ser raro e precioso, poderia ser reconstituída à medida que ele fizesse sua reconciliação<sup>117</sup> com Deus.

Em certa ocasião, numa visita a esta mesma casa, participei de uma conversa com um interno. Ele relatou parte de sua trajetória pré-internamento, contou que atuou como traficante e então o consumo de *drogas*, que teria seguido ao trabalho de vendedor, aparece em sua narrativa para explicar como foi *parar na rua*. Disse que os bens que conseguiu foram por meio do tráfico, mas para romper com essa vida passada se desfez de tudo que tinha, inclusive seu kit de pesca, ao qual tinha grande apreço. Assegurou que, para se restabelecer, a ruptura precisa ser total, por isso, interrompeu, inclusive, o uso de cigarro e, por fim, salientou que está mudando seu vocabulário na busca de abandonar a “linguagem da rua”. O relato deste interno é exemplar do que se busca construir em espaços de acolhida como este: ruptura total

---

<sup>116</sup> Expressão usada por um entrevistado que teve trajetória de rua e atualmente estava internado em uma instituição religiosa.

<sup>117</sup> “Enquanto conversava com o pastor um rapaz falava ao outro sobre aceitar Deus, que não era possível aceitar algo que ele já aceitou uma vez e falou ‘não é verdade pastor?’. O pastor pareceu hesitar mas confirmou ‘é...’. O outro homem, também pastor, comentou mais ao longe, que não é possível aceitar duas vezes mas é possível se reconciliar. Então os dois pastores falaram que ele pode se reconciliar, se arrepender, pedir perdão” (Diário de campo, 27 de agosto de 2015).

com o passado<sup>118</sup>, que passa a ser lido a luz das referências religiosas que o enquadram como perda, sofrimento e toda forma de negatividade.

Em entrevista com o coordenador desta casa, ele partilhou os conceitos, motivações e metodologia empregados com os internos. Mendes é formado em serviço social e membro da Comunidade Católica Aliança de Misericórdia. Conveniada ao Conselho Municipal de Assistência Social desde 2014 e aberta em 2009, a instituição busca conciliar os princípios religiosos ao que preconiza a política de assistência social.

Segundo Mendes, a missão que a Comunidade atribui para si é “levar a misericórdia de Deus a todos” e “evangelizar para transformar”. A comunidade tem como ponto principal a atuação em regiões de pobreza “aonde ninguém desejava ir”, o que os compele a atuar em favelas e com pessoas que vivem nas ruas<sup>119</sup>. Todavia, segundo o entrevistado, a instituição se propõe a “ser expressão viva da misericórdia de Deus” não apenas entre os pobres materiais, mas também para a pobreza espiritual. Por esta razão, a instituição busca ser uma ponte entre uma e outra realidade, o que pode ser exemplificado na conexão entre situações de pobreza e de riqueza, por meio das doações oferecidas por pessoas e/ou grupos mais abastados e mesmo pela participação deles nas atividades da Comunidade.

O trabalho nas ruas começou com os fundadores – dois padres e uma freira – indo passar a noite na rua com os que começaram a ser concebidos como *irmãos de rua*. Logo surgiu a necessidade e o desejo “de acolhê-los e devolvê-los para a sociedade, transformados. Aí então [...] surgiu essa necessidade de casa de acolhida” (Mendes, Entrevista, 2015). O trabalho de acolhida realizado pela comunidade em certa medida acaba se assemelhando ao de uma comunidade terapêutica, como o próprio Mendes admite. Ele afirma que, em geral, o problema da “drogadição” está atrelado à vida nas ruas, mas, ainda assim, o foco é o acolhimento a pessoas que vivem nas ruas. O objetivo é “dar autonomia para o usuário, para que ele não volte para a situação de rua”. Segundo o entrevistado, por estar em um sítio, em uma realidade próxima a de uma comunidade terapêutica, “os trabalhos no sentido das oficinas as vezes acaba trabalhando nessa questão das comunidades terapêuticas. [...] [mas] aí o que diferencia é que a gente está dentro da política de assistência social, a gente tem que garantir os direitos da assistência” (Mendes, entrevista, 2015).

---

<sup>118</sup> Nunes realizou uma etnografia em comunidade terapêutica, onde ficou recluso junto com os internos por quinze dias. Segundo o autor, “o aparato pedagógico institucional atua ferozmente na vida dessas pessoas. Praticadas incansavelmente, 24 horas por dia, esta pedagogia faz com que o *residente* [nome que se atribui ao interno] atribua novos significados ao seu passado. As experiências de prazer com a droga desaparecem das narrativas, as amizades e momentos de sociabilidade são negativados e o passado passa a ser visto como algo sombrio” (NUNES, 2016, p. 276).

<sup>119</sup> No folder que ele me entrega, aparece uma frase de um dos padres da instituição: “o pobre seja, na ótica da fé, a referência constante das nossas escolhas, do nosso serviço, da nossa oração” (Pe. João Henrique)

Embora busque construir certa diferenciação, a casa de acolhida apresenta um padrão de internamento análogo às comunidades terapêuticas. Além disso, em um ciclo de 12 meses, busca construir uma disciplinarização dos sujeitos ali abrigados. O entendimento é que nove meses, como é comum em comunidades terapêuticas, não é “suficiente para população de rua superar a questão da rua e da droga”. Com efeito, a *droga* aparece como uma variável importante em seu discurso para explicar a vida nas ruas, mas as condições próprias das ruas não se resumiriam à dependência química. Haveria que trabalhar também outras dimensões da vida da pessoa, como a dimensão espiritual e disciplinar. Os vínculos familiares, vistos como frágeis, precisariam ser reconstruídos.

A primeira coisa que se faz quando a pessoa chega à casa é acolhê-la. Em seguida, as regras são apresentadas e o sujeito é inserido nos trabalhos internos. Por meio de um sistema de rodízio, se ele ficar durante os doze meses passará por todos os setores de limpeza e organização (como o trabalho na lavoura, criação de animais, cozinha, limpeza da casa etc.).

A instituição possui um caráter de disciplinarização. Segundo Mendes, os atendidos chegam desprovidos de disciplinas mínimas, como regras de higiene, banho diário, capacidade de compromissos e mesmo consciência de suas dificuldades. É preciso então trabalhar com tais pessoas, para que, pouco a pouco, possam incorporar, isto é, introjetar em seu corpo e em sua alma as disposições exigidas pelo abrigo, como horários para acordar, se alimentar, trabalhar, descansar, modos de falar e se relacionar com os colegas, capacidade de aceitar e estar em uma posição de subordinação etc.

Para ilustrar seu argumento, ele relata que um dos atendidos “não gostava de trabalhar”. Inicialmente ele foi para a horta, mas demonstrou dificuldade: “aí rodou vários setores, depois a gente descobriu que a dificuldade não era o trabalho, ele não gostava de trabalhar” (Mendes, Entrevista, 2015). No entanto, após uma conversa dos coordenadores com o rapaz, “ele se transformou”. Passou a assumir seus compromissos e se tornou um “rapaz que tudo que você pede para ele, ele faz”. Finalmente, ele teria introjetado a disciplina do trabalho, isto é, “entendeu que precisa trabalhar”.

Embora a instituição possua uma organização bastante rígida, com horários definidos durante o dia todo – como acordar, tomar café manhã, momentos de oração, trabalho, descanso, proibições de certas atividades individuais e até do consumo de cigarro – Mendes destaca que é preciso ter certa flexibilidade. Ele afirma que evita o excesso de punitivismo e busca “criar consciência do que é certo e do que é errado” (Mendes, Entrevista, 2015). Segundo sua percepção, o coordenador precisa ter desenvoltura para saber repreender quando é necessário e também afagar quando for o caso.

Sua interpretação e modo de atuação não seria, assim, inteiramente moral/religioso. Ele afirma que o papel da instituição é cumprir os direitos da política para *população em situação de rua*. De tal maneira, a atuação da instituição acaba mesclando elementos oriundos do universo terapêutico religioso e também da concepção de direitos na qual se assenta a política pública. É nesse contexto que é possível entender sua afirmação de que é necessário ter cuidado para lidar com pessoas oriundas das ruas e, como tais, vítimas de uma série de violações. Ele afirma que é preciso ter sensibilidade para que tais pessoas não sejam mais uma vez violadas.

Tenho isso de ponderar as coisas, de ver, não só ser punitivo, porque às vezes, olhar a história deles, você vai ver que em várias situações eles foram roubados, essa coisa da justiça, independente do que fez, se foi criminoso, tal. Mas depois que chega aqui, e a gente só trabalha nessa perspectiva da punição, punitiva, punitiva, o cara vai acabar sofrendo de novo (Mendes, Entrevista, 2015).

Embora princípios da política estejam presentes, parece predominar a racionalidade religiosa e disciplinadora, como fica evidente ao relatar a metodologia da instituição. Ele destaca que ela está estruturada no tripé oração, convivência e trabalho. Seria o desenvolvimento dessas três dimensões que possibilitaria a pessoa, ao sair da casa, se manter distante da vida nas ruas. Está pressuposto a visão de que as pessoas que vivem das ruas não estão habilitadas para o mundo do trabalho e possuem problemas de convivência, ao mesmo tempo tal instituição reconhece o mundo do trabalho e as sociabilidades dominantes como legítimas.

Os que vivem nas ruas costumam ser vistos como pessoas que não gostam de trabalhar, como indisciplinados e agressivos, como incapazes de cumprir regras, de aceitar divergências e de conviver em grupo. Tidos como problemas, estas supostas características da vida nas ruas são associadas à ausência de espiritualidade. Caberia, de fato, a atuação espiritual para construir um novo espírito, capaz de incorporar, isto é, inserir no corpo a disciplina requerida para o mundo do trabalho e para a sociabilidade dominante. De tal maneira, a oração e, conseqüentemente, a religião se apresentam como forças preparadas para possibilitar a mudança e capacitar tais práticas.

Neste contexto que se justifica a presença cotidiana da oração. São vários os momentos durante o dia em que se reúnem para tal atividade. Mendes relata que de manhã há a meditação da palavra (Bíblia), ao meio dia é feita uma oração chamada terço da misericórdia e à noite há outra reunião para oração. Colaboradores externos realizam outras atividades religiosas ao longo da semana, como oficina de oração e vida, catecumenato,

grupos de oração e missas. Além disso, uma vez por mês todos vão participar da missa na igreja próxima à instituição.

A casa recebe não apenas pessoas que vivem nas ruas de origem católica, mas também de outras denominações religiosas e ainda aqueles que não possuem nenhum credo. Uma parte das vagas é reservada para atender a demanda municipal, de modo que muitos são encaminhados pelo poder público. Ainda assim, todos precisam acompanhar as atividades de oração, embora não sejam obrigados a efetivamente proferirem as preces<sup>120</sup>. Por ser reconhecida e financiada pelo poder público, é possível afirmar que o Estado possui interesses nos aspectos religiosos e disciplinares ali engendrados. Além disso, tal prática deixa deslocados os atendidos oriundos de outras matrizes religiosas, como os evangélicos, ou sociais, como os homossexuais.

O que se pode notar por meio de tais descrições é a constituição de um modo marcadamente religioso de gerir a vida nas ruas em parceria entre Estado e religião. É construído um quadro de interpretação e explicação para a vida nas ruas e um aparato para acessá-la e inserir nela uma nova disciplina moral e religiosa, que atende interesses tanto religiosos quanto estatais, uma vez que tais atividades são reconhecidas e financiadas por este órgão. Com a chancela do governo municipal, a vida pregressa é associada ao sofrimento, à dependência das *drogas*, ao pecado e o período de internamento em uma casa de acolhida figura como uma forma de recuperar o caráter sagrado que o sujeito contém por ser um escolhido por Deus e também o caráter moral para poder ser “reinserido socialmente”.

### 3.3.2 UM ESPÍRITO MALIGNO: A NARRATIVA EVANGÉLICA

Os católicos elaboram uma narrativa espiritual para a vida nas ruas e a equilibram com alguns princípios da política de assistência social. Suas práticas possuem como centralidade a pregação espiritual contra as práticas consideradas pecaminosas das ruas, causadas por problemas espirituais, e estimulam o abrigo em casas de acolhida para construir a ruptura com as ruas. Todavia, comparando com os grupos religiosos evangélicos, a narrativa católica é mais sutil e menos contundente. Embora seja possível observar continuidade entre

---

<sup>120</sup> Mendes reconhece a dificuldade encontrada na casa tanto por pessoas evangélicas quanto por homossexuais: “Em alguns casos, por exemplo, quem é evangélico tem um pouco mais de dificuldade, também a gente não obriga. O que obriga é eles estarem presente, mas se ele fala assim: “eu sou evangélico, não quero rezar o terço”. Não precisa, a gente também tenta conciliar isso. O fato também da religião não impede a pessoa de vir, questão também da pessoa ser, tem também a questão do homossexualismo (sic) também, não impede da gente acolher. Mas se identifica a questão do homossexualismo (sic) a gente tenta ajudar a pessoa, porque ela não vai se sentir bem aqui, por causa dos próprios usuários, então a pessoa acaba, acaba, os meninos acabam meio que excluindo a pessoa” (Mendes, Entrevista, 2015).

as práticas, o discurso de parte do segmento evangélico tende a ser mais agressivo na associação da vida nas ruas ao diabo e acabam se distanciando de um saber técnico em suas práticas de gestão da vida nas ruas.

### **3.3.2.1 “COLOCAR ALGUMA COISA NA MENTE DELES”: A PEDAGOGIA DA ORAÇÃO**

Pastora Rosa preside uma igreja pentecostal e desenvolve um trabalho de evangelização de pessoas que vivem nas ruas. Ela apresenta com clareza seus modos de trabalho assentando em um conjunto de referências espirituais. A vida nas ruas aparece como uma “ilusão” causada por forças malignas, que só poderiam ser derrotadas por uma pedagogia espiritual assentada na oração e na aproximação com Deus. O saber técnico, por sua vez, não aparece em sua narrativa como algo importante no processo terapêutico.

Ao chegar ao endereço da entrevista, marcada para as 8h da manhã, encontro um salão e uma placa de igreja com a seguinte frase: “uma igreja sem fronteiras de um Deus sem limites”. Ainda do lado de fora ouço barulho de vozes altas. Ao entrar no salão, bancos enfileirados e, no centro da igreja, um conjunto de aproximadamente 30 pessoas ajoelhadas faziam uma oração muito barulhenta. Quase todos homens. Havia súplicas, frases emotivas, gritos e bastante entusiasmo. Em seguida, a pastora convida um deles para fazer uma pregação. Ele se levanta, toma a sua Bíblia, abre em uma passagem e a lê. Os demais acompanham em seus livros. Em seguida ele realiza uma explicação sobre a passagem lida e no final conclama todos a se levantarem e repetirem em alto e bom som: “eu não serei estrada de Satanás”. Este mantra foi repetido em tom forte e convicto várias vezes por todos.

A cena inicial já desvela parte significativa do conjunto de significados ali produzidos. Está no centro uma concepção religiosa dual. De um lado, está um “Deus sem limites”, de outro, um “Satanás” que apresenta um caminho que desvia as pessoas de Deus. Ao final do culto, por volta das 9h da manhã, pastora Rosa me atende falando que normalmente vão até umas nove e meia nas preces, mas em razão da minha presença terminou um pouco mais cedo. O diálogo com ela é bastante elucidativo das referências utilizadas para ler a vida nas ruas e os modos que fazem para intervir sobre elas.

A entrevista se inicia com a pastora informando que aquele local no qual estão instalados é provisório. O seu abrigo para pessoas que vivem nas ruas era em uma chácara, mas por conta das dificuldades financeiras de manter a casa, alguns dos que estavam sob sua proteção foram encaminhados para outras instituições e os demais foram trazidos ali para o



fundo da igreja. Um lugar que ainda “tá bem desorganizado”, diz ela. As instalações eram realmente bastante precárias. Surpreendo-me ao entrar para os fundos e me deparar com uma construção interrompida. O prédio estava levantado, mas não havia janelas, portas e telhado. A única cobertura era a do concreto da laje.

Era ali naquele espaço que pastora Rosa oferecia abrigo para pessoas que vivem nas ruas e apresentava a proposta de uma vida melhor “sem a droga, o crack, sem a maconha, o álcool” (Pastora Rosa, Entrevista, 2015). A interpretação que ela elabora sobre a vida nas ruas é bastante negativa, associando-a ao *vício em drogas*, à ilusão e ao comodismo. A seu ver, a ruptura com a vida domiciliada seria causada por *vícios* que os conduzem a “uma vida errada”. Nas ruas, a pessoa se depararia com más influências e acabaria constituindo uma espécie de *vício nas ruas*. A própria vida nas ruas é viciante, segundo a pastora. Neste espaço, as pessoas se tornam acomodadas, “se habitua a ficar sem trabalhar”, e os sonhos e os projetos de vida se perdem. A vida nas ruas se torna, assim, uma “falsa ilusão” de pessoas que se acomodaram em viver dependendo dos outros. Nas palavras da pastora,

A gente fala, tem um sonho todo pela frente e de repente frustrado pelo comodismo, você aceitando viver de migalhas dos outros, sendo que você pode constituir uma vida melhor com o teu esforço. Se você trabalha, você tem dignidade, pode contar com o seu dinheirinho, o seu suor, fruto do seu suor (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

Constitui-se, então, uma representação que atribui um poder de sedução às ruas, que atrai e sucumbe pessoas no *vício* da própria rua. *Vício em drogas*, o comodismo e a falta de vontade de trabalhar são consequências. Tida como falsa ilusão, a rua se torna uma armadilha que traz humilhação e indignidade. Transformar-se-iam em pessoas vivendo uma vida que não é a “que Deus quer”, uma vida “jogada no chão, comendo comida do lixo, uma vida sem dignidade, vida de humilhação” (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

A explicação para essa situação, por sua vez, não está no plano das relações humanas ou sociais, mas no plano espiritual. A pastora classifica a realidade em dois planos, os quais ela chama de “organização humana” e “organização espiritual”. Esse diagnóstico é muito importante, pois é nele que se estrutura toda a prática religiosa no combate à vida nas ruas. De fato, tal situação não é explicada no plano das relações sociais, da escassez, da exploração econômica, da precariedade, da ruptura dos laços familiares ou por qualquer outra forma de esgarçamento das relações sociais, como aparece, por exemplo, na política nacional para a *população em situação de rua*. A vida nas ruas é um problema, mas um problema de ordem espiritual, e, como tal, somente a ação espiritual seria capaz de contê-lo.

A “organização espiritual” é um plano invisível, mas com atuação concreta na “organização humana”. Neste plano, ocorre um embate entre Deus e os demônios. Enquanto Deus tem projeto de vida digna, as forças do mal procuram cooptar as pessoas e as distanciam de Deus e, por conseguinte, submetem-nas a uma vida de *vícios*, humilhações e sofrimento. Pastora Rosa é muito clara ao analisar a questão. As pessoas vão para ruas e muitas vezes insistem em nela permanecer porque estariam possuídas por um espírito maligno, que inclusive tem nome:

Essas pessoas, elas estão possuídas por um demônio que se chama andarilho, o demônio giramundo, que as pessoas ficam de um lugar para outro. Ela não consegue ter contentamento, entendeu. Aí vem a espiritualidade, nós temos que orar muito pelo nosso Brasil, pelo nosso país, pelas nossas autoridades. Aqui tudo tá indo às vezes de mal a pior, que poderia ser bem melhor. Então, é aquilo, entre tantos vai ter aquele que é um pouquinho mais difícil de se trabalhar, para tirar da rua. Mas se houver união, se houver fervente oração de toda a comunidade, de todo o povo trabalhando, eu creio que a gente consegue tirar (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

Ela remete a análise para o campo espiritual, onde haveria uma grande batalha do bem contra mal. É neste plano que o trabalho de acolhida às pessoas que vivem nas ruas deve ser interpretado. Trava-se uma luta, uma guerra, cujo inimigo não é físico, mas transcendental. Ocorre, nas palavras da pastora, um grande esforço e uma grande luta para colocar “alguma coisa boa na mente deles” (Pastora Rosa, Entrevista, 2015). Busca-se “alcançar a alma” e levá-los a “acordar para a vida”, sair de uma vida do “mundo de engano” e viver uma “vida melhor”. Se é necessário pôr algo bom ali é porque o que está atuando em tais cabeças são forças malignas. Por essa razão, segundo a pastora, seu trabalho é espiritual:

O nosso intuito aqui é espiritual, meu filho, então não temos outra finalidade. Aqui a finalidade é ensinar a palavra, instruir o homem, que Deus, Deus não se agrada com coisa erradas que a gente faz. [...] A gente traz aqui ajuda, na palavra [Bíblia], instrui na palavra. A gente tenta alertar ele para um mundo melhor sem essas influências que o mundo oferece para destruir as vidas (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

Diante de tal diagnóstico, a metodologia utilizada é feita “na base do conselho, da regra e da disciplina”. Se as pessoas que ali chegam são tidas como acomodadas, viciadas, com hábitos inadequados, é necessário inserir em seus corpos um conjunto de regras disciplinares que as tornem aptas para o que seria uma “reinserção social”. Nesse processo de disciplinarização dos corpos, a espiritualidade ocupa não apenas o lugar central, mas único. Embora a pastora diga que façam um ou outro trabalho – como o serviço de acabamento de

gráfica –, tudo indica que eles são apenas passatempo dos momentos que não estão em oração.

O foco absoluto da sua pedagogia é a “palavra”, isto é, a Bíblia, destaca a pastora. Trata-se de um projeto espiritual em que se busca a cada dia “deixar o homem velho para trás”. Vale a pena acompanhar a descrição que ela faz da rotina diária de orações praticada na casa:

A minha orientação aqui é o que eu falo, meu filho, quando eles vêm para cá, eles vêm desabilitado. Então daí eles tem o primeiro dia que eles se transformam, tomam um *bainho*, ficam de boa, não faz nada, tem aquele relaxamento. Depois é tudo espiritual. É o que eu falo para você, que são os momentos de culto. Nós temos culto, que nem agora que você viu aqui, das oito às nove e meia, depois eles param para fazer alguma coisa. Meio dia serve o almoço. Depois do meio dia, de hora em hora tem um orando, que é o relógio de oração da casa. Três e meia volta de novo com louvor, oração, palavra. Aqui é entrega, você entendeu? Você se entregou na vida espiritual com Deus, faz uma aliança com Deus. Conforme você vai se entregando nos cultos, nos momentos espirituais, Deus vai transformando sua vida. Conselhos. A gente aconselha muito, que nem agora eu estou conversando com você. Agora tem mesmo tem um menino que quer ir embora, mas a casa dele é lá em Sarandi, totalmente destruída, não faz nem três meses, já quer ir embora. Aí gente senta, conversa, explica, aqui tem regra também só pode voltar depois de seis meses. Saiu antes dum ano, depois queira voltar, é só depois de seis meses. Então o que nós estávamos falando é espiritualidade. Das oito às nove nós temos oração de novo, é o culto para eles, fechado, aqui com eles. Mas na igreja tem quarta-feira o culto de libertação. Nós temos na sexta culto de ensino da palavra, explica tudo dentro da palavra. Domingo nós temos o culto de família; [...] depois do meio dia de hora em hora tem o relógio de oração. Então eles oram pelo projeto, pela minha vida, pela vida deles, para o sonho deles, para a libertação. E a gente tenta, meu filho, fazer com que eles retomem um compromisso com Deus, porque se a pessoa andar disperso o inimigo faz tapete mesmo (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

Diferentemente da Aliança de Misericórdia, que possui uma equipe técnica com psicólogo, assistente social e realiza atividades variadas durante o dia, como cursos e capacitações profissionais, na casa da pastora Rosa, além de alguns trabalhos cotidianos, como cozinhar, a higiene da casa e um ou outro trabalho manual, não há nenhum planejamento ocupacional, tampouco orientação técnica em nível psicossocial. Há tão somente trabalho espiritual a partir da perspectiva dual. Embora falte recursos materiais para o trabalho, a narrativa da pastora indica que, nem se houvesse, seria contratada equipe técnica. A fala dela busca não apenas legitimar o seu trabalho, mas demonstra não ver eficácia em uma atuação respaldada por psicólogos, assistentes sociais e outros profissionais. Sua confiança está depositada na espiritualidade como forma de possibilitar ao atendido uma mudança de vida. Em sua avaliação, se não houver ligação com Deus, o retorno à vida antiga em que a pessoa é “feita de tapete pelo inimigo” seria certo.

O conselho que a pastora apresenta para aqueles que concluem o período é que procurem “lugares protegidos”, os quais se contrapõem à rua, que é tida, como ficou claro, como lugar de perigo e ameaça. Enquanto estão abrigados na casa, estão resguardados pelo ambiente religioso e isolados de tentações mundanas. No entanto, se ao sair da casa, a pessoa voltar a frequentar os mesmos lugares que antes, se relacionar com as mesmas pessoas com quem se relacionava e realizar os mesmos hábitos de antes, a possibilidade de não conseguir se “manter em pé” e “cair na vida das ruas” novamente é grande. Assim, assegura a pastora, é necessário manter uma “vida espiritual”, frequentar uma igreja, seguir os preceitos religiosos sob o risco de não se manterem longe da vida nas ruas. Da mesma forma, ela apresenta um estilo de vida novo que deveria ser seguido caso a pessoa deseje não ser mais “tapete do inimigo”.

De tal maneira, ganha corpo, por meio de sua narrativa, a expansão da matriz pentecostal que oferece para a vida nas ruas uma grade de inteligibilidade assentada na desqualificação do saber técnico-acadêmico, na associação da vida nas ruas às forças do mal e no procedimento espiritual como forma de intervenção. O projeto do pastor Lúcio, que passo a analisar a seguir, além de ratificar muitos elementos da narrativa de Rosa, joga um pouco mais de luz em outra dimensão deste ordenamento, que consiste na construção discursiva de que é a igreja, e não o Estado e sua racionalidade técnico-científica, que tem capacidade para lidar com problemas como este – fortemente associada por ele às *drogas* –, justamente por serem constituídas no plano espiritual, não no material.

### **3.3.2.2 A IGREJA TEM QUE FAZER O PAPEL DELA: O PRINCIPAL MECANISMO É A FÉ**

Pastor Lúcio é o responsável por uma casa de acolhida, onde também está sediada a sua igreja. No diálogo que tive com ele, estava acompanhado por dois estudantes acadêmicos, o que certamente teve um efeito para o diálogo. Ao longo da conversa, Lúcio salienta o reconhecimento do saber técnico e acadêmico, mas afirma que a fé prevalece sobre ele. Embora o tome como válido e importante, ele sustenta que a fé é o elemento principal no enfrentamento da vida nas ruas, tida também por ele como problema de ordem espiritual.

Pastor Lúcio, já de início, faz questão de destacar uma crítica ao “processo de recuperação” que, em sua avaliação, seria comum em “casas de recuperação”, com base em medicamentos, deixando já entrevisto sua resistência aos métodos técnico-científicos. Sua avaliação é que os resultados não têm sido bons, o que teria sido confirmado pela própria

secretária de saúde da cidade de Maringá, que teria lhe informado que os “resultados são frustrantes”. Segundo o pastor, em tais instituições, o índice de recuperação seria próximo de zero. Ele relata que há várias *casas de recuperação* que se valem do tratamento com medicamentos e em todas elas, segundo ele, seria feito de maneira “mecânica e robotizada”. Todavia, fica claro em sua interpretação que faltaria a tais instituições o fator espiritual, pois em sua avaliação “o mundo espiritual comanda o mundo natural” (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015).

A instituição de pastor Lúcio, diferentemente da Aliança de Misericórdia e do projeto da pastora Rosa, não tem como foco a atuação específica com pessoas que vivem nas ruas, embora boa parte do seu público atendido passe por esta situação. Na realidade, sua igreja busca atuar com pessoas vistas por ele como quem “saiu da sociedade”, sejam egressos da prisão, pessoas que vivem nas ruas ou dependentes químicos. O que há em comum nestas diferentes trajetórias segundo o pastor é a *droga*. Ele reconhece que há outros elementos que poderiam favorecer a constituição dessas trajetórias, tais como a pobreza e a falta de “base familiar”, ainda assim a *droga* seria um elemento decisivo para a queda até chegar à vida nas ruas.

Como lidar com tais situações e oferecer uma alternativa de vida para tais pessoas? É essa a tarefa que as igrejas de seu grupo se propõem a fazer e para tanto o que fica explícito é que, em sua avaliação, não há outro meio a não ser a fé. Lúcio salienta fazer parte de um conjunto de igrejas que tomam para si este trabalho de “recuperação”: “onde tem uma igreja nossa, tem uma casa de recuperação” (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015). O êxito do trabalho seria tão grande que teria impressionado até mesmo a Presidenta Dilma Rousseff, quando do auge de sua popularidade durante o primeiro mandato. A presidenta teria se encontrado com um pastor de sua igreja e lhe perguntado: “como vocês conseguem recuperar tanta gente se nós gastamos tanto dinheiro com isso e não temos resultado nenhum?”. O pastor teria respondido: “não é o meu método de trabalho, é Deus, é Deus que muda as pessoas” (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015).

Trata-se, segundo o pastor, de ocupar um lugar quando o poder público e os “métodos humanos” já não apresentam qualquer resultado. Com matriz no Rio de Janeiro, sua igreja tem penetração em favelas e regiões perigosas da cidade, onde, em sua avaliação, nem a polícia, nem o poder judiciário ou qualquer outro órgão estatal é capaz de entrar, mas a igreja sim. São regiões com homens fortemente armados, preparados para o confronto:

No Rio de Janeiro o tráfico funciona da seguinte forma. São comunidades fortemente armadas e a polícia não entra. Você pode colocar 200 viaturas na porta, na entrada da favela, que não vai entrar. [...] Então o poder público, o poder judiciário não consegue entrar, a nossa igreja entra. [...] A mãe pode ligar chorando: “meu filho está amarrado para morrer, está com tiro na mão, tiro no pé, vão tacar fogo nele dentro de um galão de gasolina”. E a polícia vai dizer para a mãe: “a gente não tem como entrar aí”. Então a igreja entra (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015).

Quando o Estado é tomado como falho e incapaz de lidar com tais situações, seria o momento de a igreja exercer o papel dela. E qual é o papel da igreja? – pergunta Lúcio. Ele mesmo responde: “Tem coisas que você não resolve no método natural. É fé, uma pessoa que não tem uma visão espiritual não vai entender a minha linguagem” (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015). Ele insiste em dizer que reconhece o valor do conhecimento técnico, pois “não sou uma pessoa tapada”, mas o fato é que, segundo ele, a esfera espiritual se sobrepõe ao plano material, o que o Estado não seria capaz de perceber e estaria aí a razão de tanto insucesso. Na avaliação dele, alguns mecanismos técnico-científicos, quando desenvolvidos juntamente com a fé, podem ajudar, mas jamais substituí-la, pois ela é o “mecanismo principal”.

A prova cabal apresentada por ele de que a fé pode realizar transformações que o plano material não seria capaz é sua própria trajetória de vida. Lúcio relata em tom testemunhal que há “doze anos tem uma vida diferente”. Ele conta que era assaltante de banco, controlava várias favelas e era procurado pela polícia. Além disso, tanto ele quanto sua esposa eram portadores do vírus HIV. Sua esposa estava grávida e, como não podiam sair da favela, o risco do filho também nascer com o vírus era grande:

Estudo nenhum, ciência nenhuma, consegui me ajudar a me convencer que a minha vida poderia ser diferente. Mas eu encontrei uma pessoa chamada Jesus. Ele me mostrou que dava para ser diferente. Hoje faz doze anos que eu sou bem recebido por juízes. Eu entro em presídios, sou recebido pelos diretores deles com gala, com certa honra (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015).

Lúcio se felicita pela transformação realizada em sua vida pelo poder da fé. Esta transformação o teria consagrado ao exercício da vida pastoral. Ele testemunha que a ação de Deus foi tão forte em sua vida que tanto ele quanto sua esposa e seu filho obtiveram o milagre da cura do vírus HIV. Ele afirma ainda ter participado da realização de muitos milagres, como “pessoas vomitando câncer”, “paralítico andando”, “cegos enxergando” e pessoas sendo curadas dos *vícios* em *drogas*. De tal maneira, mais uma vez ele faz questão de salientar, a prevalência da fé sobre o conhecimento humano, o estudo e a ciência.

Então é fé, é fé, esse mecanismo, que é o mecanismo espiritual tem funcionado na vida deles, daqui desse lugar saiu dezenas de líderes, dezenas de líderes. Então essa

é a grande realidade. Eu estudo muito, eu estudo muito, muito, muito. [...] Eu estou sempre estudando, porque eu sei que o conhecimento, o estudo também te dá armas para que você possa lutar. Toda ajuda é bem-vinda, toda ajuda que conscientize, que empurre para o lado certo é bem-vinda. Mas eu entendo que a principal arma é a fé, essa é a principal arma. É o que tem gerado mudanças, é o que tem gerado um resultado bom, essa foi a resposta que o pastor deu para a presidenta, essa é a resposta que eu dou para a secretária de saúde, e essa é a resposta que eu dou para vocês. O que realmente muda a vida das pessoas é Deus. É o que realmente muda a vida das pessoas, as ciências, elas ajudam. Mas o que muda de verdade é o Senhor. É como construir uma vela esperando, se esperando chegar a algum lugar, mas não tem vento. As ciências são as velas, o que vai empurrar na direção certa o que vai fazer com que o barco ande é o vento. Só Deus, só ele gera, só ele gera mudança. Eu tenho visto Deus operar na vida das pessoas, tenho visto pessoas ir para a casa, muitos líderes saíram daqui, muitos líderes: pessoas que são advogados, pessoas hoje que são influentes, que são hoje deputados, que são vereadores, gente muito influente, saiu daqui, se recuperou, teve um encontro com Cristo e teve a sua vida mudada, hoje pastores, dezenas aí (Pastor Lúcio, Entrevista, 2015).

### **3.3 APÊNDICE – UMA TEOLOGIA QUEER? IGREJA INCLUSIVA**

Apesar da hegemonia de uma concepção pentecostal e bastante moralizante, é preciso chamar a atenção para o projeto religioso liderado pelo Reverendo Celso, pois oferece, ainda que de maneira diminuta, como um apêndice, uma perturbação nesse ordenamento. Absolutamente minoritário, mas expressando transformações nas relações entre religião e gênero, Celso apresenta uma proposta religiosa fundada em outra interpretação bíblica e que busca construir uma religiosidade tida como inclusiva. Isto é, constrói uma possibilidade religiosa para a acolhida de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis que acabaram indo para as ruas. Em continuidade com as demais instituições religiosas, o reverendo também identifica na rua um problema e o enfrenta, igualmente, oferecendo assistência espiritual de base cristã e uma casa de acolhida. Todavia, a interpretação da vida nas ruas não é reduzida a questões espirituais e busca incorporar uma concepção social ou libertadora fundada em uma interpretação bíblica e evangélica alternativa.

Quando jovem, Celso teve experiência em várias igrejas e, segundo ele, por conta de sua orientação homossexual, acabou não sendo aceito em nenhuma delas. Passou por várias experiências de dor e sofrimento até conhecer a Igreja da Comunidade Metropolitana, uma instituição inclusiva, da qual atualmente é um dos líderes. Em sua instituição, transexuais, lésbicas, gays, travestis não apenas são acolhidos, mas são eles próprios que trabalham na construção da igreja. Reúnem uma comunidade LGBT que se propõe ao exercício da espiritualidade e do discipulado cristão. Entendem que a orientação sexual homoafetiva é tão aceitável religiosamente quanto qualquer outra.

Entre os trabalhos desenvolvidos por tal grupo, encontra-se a acolhida a pessoas que vivem nas ruas. Embora o projeto se proponha a acolher qualquer pessoa nesta situação, na prática, o principal público atendido acaba sendo os LGBTs. Segundo o reverendo, seu abrigo trabalha com a intersexualidade: “tem lésbica, tem gay, travesti, transexual, translésbica, transhomo. Tem várias identidades de gênero” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015). A intenção do projeto é fazer com que “eles voltem a ter condições, qualidade de vida, inseridos na sociedade, no trabalho, eles terem condições de pagar o próprio aluguel, comprovar renda, voltar a estudar, ter dignidade” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

A perda da dignidade aparece na fala de Celso, embora as *drogas* e espíritos do mal, por outro lado, não recebem a mesma adjetivação das demais instituições. A experiência de vida nas ruas é vista como resultado de um processo que culmina com a perda de referências sociais mínimas que possibilitam manter um padrão de vida, cujo valor do trabalho e da manutenção de certo status social estão no centro. Enquanto as narrativas de Rosa e Lúcio identificam nas *drogas* algo anterior e decisivo para a chegada às ruas, Celso as vê como uma consequência desta vida, o que colocaria a pessoa em situação de risco, não apenas pelo consumo, mas também pelas chances de, em uma situação de escassez financeira, contrair dívidas com traficantes, muitas vezes cobradas com violência. Outra grande dificuldade da vida nas ruas apresentada pelo religioso é a deficiência alimentar.

Ele está em *situação de rua*, ele tem que comer o quê? Resto. [...] tem pessoa que vem: “pastor, estou morrendo de fome, ontem eu comi um pão de queijo, restos de pão de queijo que eu achei no lixo”. Aí tem bactérias, doenças que podem causar, alguns são soro positivos e nem sabe (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

Se a vida nas ruas expõe todos que a vive a situações de vulnerabilidade, perigo e sofrimento, aqueles cuja sexualidade não se adéqua à norma heterossexual vivenciam uma série de situações específicas que tornam suas vidas ainda mais duras e sofridas. O religioso traz à tona uma série de conflitos constituídos em torno do contingenciamento das sexualidades e dos papéis de gênero transgressores. A heterossexualidade se impõe enquanto norma legítima, calcada em princípios morais e religiosos, enquanto a dissidência sexual é acoçada como pecado e imoralidade, passível da expulsão da casa familiar, da violação nas ruas e da sua forçada desconstrução em casas de acolhida.

Celso relata vários casos de pessoas que foram expulsas de seus lares ao relatarem aos pais sua orientação não heterossexual. Um dos casos apontados pelo religioso é o de um rapaz que acabou adoecendo e indo a óbito. Segundo o pastor, ele pertencia a uma família muito



religiosa que, não apenas não o aceitava por ser homossexual e ter o vírus HIV, como “colocava a mão na cabeça dele para expulsar o demônio” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015) que supostamente o atormentava. O rapaz acabou indo para a rua e foi acolhido pelo projeto. O pastor cita outro caso de uma família, cujo filho cursava faculdade de medicina. Conservadora nos costumes, ao descobrirem a orientação sexual do rapaz, o expulsaram de casa.

Nas ruas, tais pessoas, além das formas de violência comuns, ainda são vulneráveis a ataques simbólicos e físicos por conta de sua orientação sexual. Nem a rua, nem os abrigos, estão isentos da homofobia. Celso identifica em tais instituições claros traços do que ele denomina de “demonização”:

Por isso que a gente tem um abrigo e tenta acolher, fazer o possível para ajudar essas pessoas que vem já com essa, com essas feridas, que vêm machucadas, já vem demonizadas, principalmente, pela religiosidade dentro desses abrigos e centros de recuperação (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

A discriminação religiosa ocorreria tanto por outros internos quanto pelos próprios coordenadores de tais abrigos. Celso conta a história de uma travesti que foi acolhida em seu abrigo e que trouxe um histórico de violação de um abrigo anterior. Embora se identifique com o gênero feminino, na casa anterior, ela foi convencida a performar o gênero masculino, de modo a dividir banheiros e quartos com outros rapazes. A consequência é que ela foi abusada sexualmente a noite inteira pelos companheiros de internamento.

Celso elabora um discurso bastante crítico a tais instituições, que acabariam, segundo sua interpretação, buscando “colonizar” as pessoas ao impor sobre elas um padrão que a seu ver não corresponde à proposta cristã:

Francamente eu vejo assim: a igreja que abre um centro de recuperação ele tem interesse de que a pessoa que está em situação de rua, vamos colocar dentro da heteronormatividade, que realmente se recupere das drogas e tudo. Mas, para mim, a maioria é um troféu que vai tá ali para dizer, ele está aqui na igreja, ele foi liberto, curado, e faz parte da igreja, batiza, casa com um membro da igreja, constitui família. Aumentou o número de pessoas na igreja, aumenta-se o número de dízimo. [...] É bonito o trabalho? É! Evangeliza, transforma vidas? Transforma, mas quando entra na questão LGBT é complicado por causa disso. O LGBT dentro dessa, dessa condição de receber a palavra de Deus, ação transformadora para eles é a cura da sexualidade, de um travesti, um transexual, não é identificado dessa maneira, ele tem que ser homem e mulher, cristão, criar família e procriar (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

A expressão que é repetidamente presente em seu discurso é “direitos humanos”. Sua proposta religiosa busca acolhida do ser humano em sua integridade, sem a tentativa de

enquadrá-lo em norma específica. Celso garante que, em seu projeto, não há imposição de uma prática religiosa exclusiva e, tanto aqueles que desejam seguir a proposta de sua igreja, quanto católicos, evangélicos e pessoas sem religião são acolhidos da mesma maneira.

Ao receber uma pessoa transgênero, a primeira coisa que ele pergunta é como a pessoa gostaria de ser chamada:

Aí chega para nós, com medo, eu falo assim: “agora vocês vão falar com o pastor Celso ou reverendo Celso”. Chega já com medo, a pessoa chega segurando o cabelo, assim, com medo. Você percebe pelos gestos da pessoa. Uns chegam cruzando os braços, tampando os seios, silicone. Eu falo: “querida como que você quer ser tratada? Pelo seu nome masculino ou pelo seu feminino?” Você já vê um olhar de esperança. A pessoa: “não, eu quero ser tratada por Bruna”. Então: “Bruna, querida, você vai ser a nossa Bruninha agora”. Já vai, a pessoa vai se soltando, vai se identificando, vai ficando tranquila, ela entende que ela está sendo amada e aceita do jeito que ela é (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

A proposta religiosa elaborada por Celso se propõe a ser uma teologia inclusiva e, por isso, também a identifica como uma teologia *queer*, uma teologia fundada na acolhida dos diferentes.

Essa teoria *queer*, a gente chama de teologia *queer* [...]. Inclusive nós, pastores leigos ou ordenados, precisamos fazer essa teologia interna *queer* para se adequar e fazer atendimento espiritual de forma adequada, respeitando os direitos humanos e a comunidade dentro dessa teologia *queer* (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

Celso busca trazer o princípio do amor para o centro do seu discurso e se afastar de uma religião mística e vista como fundamentalista. Em sua proposta, a interpretação bíblica não deve ser literal, ao contrário, deve ser feita de modo até questionador. Segundo o pastor: “como a gente fala, questionar a Bíblia, as pessoas falam, ahhh, falta de temência, falta de reverência. Não! E outros falam isso: ‘vocês fazem uma autópsia da Bíblia, que é isso?’ ‘Jesus não disse, errais porque não examinais as escrituras?’” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

De tal maneira, o método de análise do texto bíblico defendido é o que ele classifica como histórico-crítico, termo utilizado por ele para se afastar de uma interpretação tida como fundamentalista e construir uma teologia inclusiva e comprometida com a defesa dos direitos humanos. Nesse quadro de interpretação religiosa, busca-se “afastar o Deus de raios e trovões” e construir um Deus humano e próximo a um plano “natural”, cuja centralidade é a prática do amor e não a exigência de conversão e da obediência de preceitos religiosos:

Quando tive fome me destes de comer, nas suas palavras, tive fome, tive frio. Então essa atitude, é o que forma o cristão. Até tem os kardecistas, que usam o “fora da caridade não há salvação” e não estão errados. Se você não tiver um coração

caridoso, imitador de Cristo, que foi amor, e olhar para o ser humano com amor, afinal de contas, o que que a gente é, que essência a gente tem? Então, a gente trabalha, com esse caminho (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

De tal maneira, essa proposta religiosa se contrapõe, segundo Celso, a uma concepção teológica frequente em meios pentecostais: a pedagogia da prosperidade e sua pregação proselitista. “A teologia da nossa comunidade, até mesmo na casa de missão, é uma teologia de libertação, não trabalhamos com teologia da prosperidade. É a teologia da cruz que a gente trabalha, [...] o centro na teologia da libertação” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

Em relação aos desafios enfrentados para manter a casa de acolhida, o reverendo relata a constituição de parcerias importantes, mas também discriminação contra o seu projeto em decorrência de sua característica LGBT. Celso relata, por exemplo, o apoio que recebeu do centro espírita e do arcebispo da Igreja Católica, que lhes fez doações de cestas básicas. O religioso católico teria dito: “ali nós temos na sua casa filhos católicos, da Igreja Católica, por que não vamos ajudar? A Igreja não é preconceituosa, eles são filhos nossos que estão lá sendo atendidos pela sua comunidade. Nós temos que ajudar sim” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015). Pastor Celso indica a existência de uma relação colaborativa com lideranças da Igreja Católica, o que também acontece com a casa de acolhida Aliança de Misericórdia<sup>121</sup>.

Por outro lado, ele afirma que sofre também duras resistências para obter benfeitores. Segundo o pastor, há muitas pessoas interessadas em *ajudar*, a fazer doações, mas quando fala que se trata de uma obra que atua com público LGTB, a resistência surge: “A maioria se fecha e tem uns que até dizem assim: ‘ó, porque que você não junta tudo e taca fogo, porque que você não manda para rua mesmo e deixa morrer?’ Então existe uma discriminação muito grande” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

Sendo uma instituição pequena, o projeto enfrenta muitas dificuldades. No período da entrevista, o abrigo, que se mantinha há cinco anos em Maringá, foi fechado e o pastor acabou levando os atendidos para a sua casa particular, em Sarandi, até conseguir novos parceiros e

---

<sup>121</sup> Mendes, coordenador desta casa de acolhida reconheceu as barreiras enfrentadas por pessoas homossexuais neste abrigo. Segundo ele, embora não os deixem de acolher, os próprios colegas internos acabam discriminando. Ele relata a existência de uma parceria entre sua instituição e o projeto do Reverendo Celso. Segundo ele, ambas as instituições buscam contribuir uma com a outra, seja encaminhando pessoas para serem acolhidas, como também em ajuda para a manutenção de cada uma delas: “eles têm a dificuldade de alimentação, essas coisas, quando a gente tem muito, [...] a gente repassa para eles. Ano passado a gente fez bastante doação. [...] Mas sempre a gente tá próximo, quando eles ganham muito eles também passam um pouco para nós” (Mendes, Entrevista, 2015). É preciso, salientar, porém, que, embora o coordenador indique uma postura de acolhida e ajuda, historicamente a igreja católica, oficialmente, tem considerado a homossexualidade como prática incompatível com o catolicismo e tem insistido na abstinência sexual para tais pessoas. De todo modo, a existência de algum diálogo e colaboração entre as instituições, demonstra que as relações entre o projeto religioso de Pastor Celso não necessariamente sempre se dicotomiza com outros grupos cristãos.

restabelecer a casa de acolhida. Além disso, nesse período, o projeto sonhava com a constituição de uma equipe técnica que lhe possibilitasse atender as exigências do Conselho Municipal de Assistência Social (COMAS). Diferentemente das casas evangélicas, cuja pedagogia se alicerçava na espiritualidade, Celso possuía um corpo técnico que atuava como voluntário, entre os quais psicólogo, advogado e assistente social. Ele estava pleiteando um convênio com a matriz da sua igreja, sediada nos EUA, de quem receberia uma quantia financeira por dois anos. Este período seria suficiente para constituírem um corpo técnico contratado, fazer a inscrição no COMAS e alcançar estabilidade para depois caminhar com as próprias pernas.

O projeto atua com o ciclo de seis meses, cuja finalidade é criar condições para a pessoa sair empregada e com capacidade de se sustentar sozinho. O primeiro mês é um período de adaptação. Segundo ele, as pessoas chegam “com medo, machucadas, feridas, confusas”. O período inicial é reservado para trabalhar esses traumas e iniciar um processo de reorganização da própria vida. Durante este período, a documentação daqueles que não a possuem é providenciada e a pessoa é encaminhada para atendimento médico e psicossocial, feito nos postos de saúde e no CRAS (Centro de Referência de Assistência Social). Em seguida, quando a pessoa já está mais reestruturada e estável, elabora-se um currículo e o atendido passa a procurar emprego. Após a aprovação no período de três meses de experiência, com autonomia financeira e emocional, a pessoa passa a procurar um novo lar: “se não conseguir, a gente ainda continua com ele, ajudando espiritualmente, psicologicamente, preparando ele para o mercado de trabalho” (Reverendo Celso, Entrevista, 2015).

Caso o atendido encontre problemas fora e deseje voltar, as portas estão abertas, salienta o pastor, afirmando que se trata de uma “residência inclusiva”. Ainda assim, o pastor faz questão de frisar a necessidade de organização, regras e disciplina “para não virar bagunça”. A casa tem as portas abertas e todos podem entrar e sair quando quiserem, há regras que todos devem seguir, como respeitar os demais e os horários previstos para cada atividade.

Dessa maneira, pastor Celso incita uma fissura no ordenamento religioso, o que possibilita pensá-lo não como um bloco homogêneo, mas marcado por tensões, conflitos e dissidências. Há uma continuidade de práticas, se considerarmos que Celso, tanto quanto os demais, parte dos pressupostos de que a vida nas ruas requer intervenção e que o modo para tal é por meio da constituição de abrigos. Por outro lado, a pedagogia mantida na casa, o público acolhido e o discurso religioso são significativamente distintos dos demais. Se

naqueles casos, a vida nas ruas é vista como proveniente de *vícios* e espíritos malignos, aqui a vida nas ruas é figurada como resultado de uma série de processos de violação que, no caso dos LGBTs, são agravados pela discriminação contra orientações sexuais e gêneros que fogem à norma heterossexual.

### **3.4 RELIGIÃO E POLÍTICA: EXPANSÃO PENTECOSTAL**

Ao longo do capítulo, busquei descrever uma série de práticas religiosas construídas a partir da vida nas ruas. Por meio delas se constitui um ordenamento religioso, especialmente pentecostal, que atravessa tanto católicos quanto evangélicos e fornece termos para interpretar, intervir e regular a vida nas ruas e, desde aí, se constituem como atores autorizados para definir os rumos da vida contemporânea. A intervenção e o trabalho feito desembocam também na constituição de sujeitos que se definem como religiosos à medida que se propõem a atuar com tais pessoas. São criadas, a luz das referências religiosas, técnicas de aproximação e uma metodologia para converter as pessoas que vivem nas ruas. As diferentes formas de *ajuda* oferecidas funcionam como meios para chegar até eles com mensagens religiosas e tentativas de internamento em casas de acolhida ou comunidades terapêuticas.

As descrições aqui apresentadas demonstram a construção de novas práticas religiosas, as quais reivindicam para si a gestão, a administração e a regulação dos conflitos sociais urbanos, entre os quais a vida nas ruas. Enquanto o cristianismo histórico identificou na pessoa que vive na rua um mendigo que necessitava de caridade e teve, neste modelo, uma prática duradoura, a maior parte destas novas práticas religiosas promovem uma expansão da compreensão pentecostal da vida nas ruas, cujo cerne é a conversão de tais sujeitos e não propriamente a caridade. Esta, por sua vez, situa-se como uma estratégia tão somente para se aproximar das pessoas que vivem nas ruas e apresentar a elas um quadro religioso, que as pessoas que vivem nas ruas deveriam aceitar para passarem a viver dignamente e com felicidade.

O que se observa, de tal maneira, é a produção de um discurso de desqualificação da vida nas ruas, tida como um *locus* de *vícios*, das *drogas*, de comodismo, de indisciplina e de desinteresse. O sofrimento vivenciado na rua aparece como um efeito colateral de uma vida que se distanciou de Deus, risco corrido não apenas pelos que vivem nas ruas, mas por todos que não sigam uma igreja. A vida nas ruas, de tal maneira, seria consequência de uma atuação espiritual. Em alguns grupos essa questão espiritual ganha nome próprio. A vida nas ruas seria

provocada por um demônio que toma conta da pessoa. Cria-se, então, uma cisão da realidade em dois planos, o plano humano e o plano espiritual, sendo que o segundo exerce influência decisiva sobre o primeiro. Como a vida nas ruas é consequência de fenômenos espirituais, é no plano da espiritualidade que ela deveria ser resolvida. Esta classificação da vida social pauta ações evangélicas não apenas em seu trabalho com pessoas que vivem nas ruas, mas expandem para todas as esferas sociais e justificam a intervenção evangélica sobre o Estado.

De tal maneira, a vida nas ruas e a vida social como um todo passam a ser explicadas com referências religiosas. Por terem ação direta sobre os modos como se intervém na realidade social, possuem um caráter político. Trata-se, efetivamente, da elaboração, para usar a expressão de Trinta (2016), da constituição de uma cosmopolítica religiosa. Uma expansão que apresenta um deslocamento em relação às práticas religiosas cristãs tradicionais e que cria uma nova forma de regulação do conflito social em torno da vida nas ruas, ao expandir sua visão de mundo e torná-la cada vez mais legítima. A igreja estaria, de fato, cumprindo o papel que ela atribui para si: aquele que o próprio Estado não é capaz de cumprir porque permanece restrito apenas ao plano humano. Suas técnicas, saberes e conhecimentos até ajudam, mas não são suficientes, uma vez que falta um elemento decisivo para que as ações obtenham êxito: o componente espiritual.

Este ordenamento ganha força e busca se estabelecer como uma instância de regulação da vida social e política, enquanto deslegitima a atuação de outros agentes políticos e fabrica a sua própria legitimidade. Nesse contexto, é muito produtivo buscar entender as relações, ora de cooperação, ora de distanciamento, que se dá entre Estado e grupos religiosos. Tais grupos, por um lado, se queixam das inúmeras restrições impostas pelo Estado para que sejam reconhecidos pelo poder público, por outro, buscam influenciar as ações do Estado e mesmo atuam junto com o Estado – ou mesmo em seu nome – na acolhida de pessoas que vivem nas ruas. De fato, tanto membros das casas de acolhida, como funcionários públicos indicaram que pessoas atendidas nos órgãos estatais são encaminhadas para estes abrigos, mesmo quando não são capazes de cumprir as normativas legais<sup>122</sup>.

Um apêndice na regulação religiosa nas vidas nas ruas em Maringá, o projeto coordenado pelo pastor Celso igualmente entende a vida nas ruas como um problema que precisa de solução, embora desestabilize e interpele as práticas pentecostais. Todavia, longe da demonização e da exigência de uma conversão religiosa, o pastor apresenta a constituição de uma teologia e de um abrigo inclusivo, cujo principal público são LGBTs em *situação de*

---

<sup>122</sup> Tais relações serão melhor exploradas no item 6.10 Construção de uma cidade: imbricações entre rua, Estado, religião e voluntariado.

*rua*. Por um lado, assim como os demais grupos, o pastor também utiliza o modelo de abrigo, ao manter, a duras custas, uma casa de acolhida. Também partilha das crenças cristãs. Todavia, recusa a interpretação tida como fundamentalista da Bíblia, o proselitismo religioso e a teologia da prosperidade. O papel que se propõe é acolher as pessoas e criar meios para que elas possam se reinserir no mercado de trabalho e na vida domiciliada, o que o conduz a legitimar o mundo do trabalho como meio de integração social. Porém, não exige a conversão religiosa para tanto.

Na sequência, busco identificar como tais práticas religiosas são recepcionadas por aqueles que vivem nas ruas e o que eles criam a partir delas. Em um sistema de aproximação e de distanciamento, de aceitação religiosa, de ressignificação e mesmo de um olhar crítico, as práticas religiosas integram e se imbricam a outras práticas das ruas. O encontro, de fato, entre a gramática religiosa e a vida nas ruas cria uma subjetividade – política – específica daqueles que vivem nas ruas, os quais não se colocam frontalmente contra a religião e incorporam parte da narrativa religiosa em suas vidas cotidianas.

**4 “É IRMÃO DE IGREJA, TEM QUE RESPEITAR!”: A  
RELIGIÃO VIVIDA NA RUA**



O capítulo anterior demonstrou o avanço de práticas que perpassam católicos e evangélicos e que constroem um ordenamento com narrativas e estratégias de intervenção sobre a vida nas ruas. O objetivo deste capítulo, por sua vez, é analisar como a religião é vivida nas ruas e mapear a subjetividade emergente do cruzamento entre vida nas ruas e práticas religiosas. Para tanto, busco identificar como pessoas que vivem na rua assimilam e ressignificam o discurso religioso à luz da experiência de vida nas ruas e identificar as consequências dessa intersecção.

Para a construção da análise, tomo como contraponto as transformações no campo religioso católico nos 1970 e 1980 que, por meio da atuação de Oblatas de São Bento, produziu uma nova leitura do fenômeno da vida nas ruas. Aqueles que antes eram vistos como *mendigos* passaram a ser vistos como *sofredores*, vítimas de processos sociais mais amplos dos quais não tinham controle. Emerge daí a compreensão da vida nas ruas como um problema social, o que faz surgir novas narrativas e formas de gestão política da vida nas ruas e também cria novas referências, por meio das quais as pessoas que vivem nas ruas vão se enxergar e se organizar.

A atuação de tais instituições religiosas é apontada como influência importante para a emergência do processo que culminou com a politização da vida nas ruas e que redundou, no início dos anos 2000, na formação do Movimento Nacional da População de rua (MNPR). A compreensão da vida nas ruas como um problema social e o foco no protagonismo das pessoas que vivem nas ruas, promovido pelas religiosas, são tidos como “substancial para a posterior organização do *movimento*” (MELO, 2017, f. 102, grifo do autor). Enquanto a narrativa religiosa dos anos 1980 desemboca na politização da vida nas ruas e interfere na própria constituição de um movimento de *população de rua*, qual tipo de politização, de experiência religiosa e de subjetividade as práticas religiosas construídas em Maringá produzem?

Enquanto a redefinição da vida nas ruas, como um problema estrutural, fazia parte das transformações urbanas, religiosas e intelectuais dos anos 1980, as transformações do mundo contemporâneo são muito marcadas pela expansão da matriz religiosa pentecostal, que tem se colocado como um agente importante na interpretação dos problemas sociais contemporâneos, lidos, nessa ótica, como demonstrei no capítulo anterior, como questões espirituais. Tais transformações se elaboram e se concretizam em cenários como o que exploro aqui, em que o contato entre religiosos e pessoas que vivem nas ruas é intenso.

É verdade que a atenção religiosa dispensada às pessoas que vivem nas ruas não é uma novidade, seja em nível mais amplo, como dito acima, seja no caso particular de Maringá,

cidade que conta com um albergue conduzido por religiosas desde o final dos anos 1950. A novidade são os modos como as transformações religiosas se reconstituem no mundo contemporâneo. Cabe analisar como tais investimentos religiosos chegam para as pessoas que vivem nas ruas e, uma vez constante em seu cotidiano, averiguar os sentidos destas investidas para elas.

Ao longo do capítulo busco demonstrar como as práticas religiosas se mesclam a práticas da vida nas ruas, aí ocupando um lugar relevante. Há que se destacar, todavia, as inúmeras nuances que demarcam os modos como as pessoas que vivem nas ruas se relacionam com a religião. Há por um lado, efetivamente crença, respeito e confiança nas instituições religiosas, vistas, é importante salientar, de modo homogêneo, isto é, não se distingue entre igreja A ou igreja B, tampouco entre católicos e evangélicos. Há também diferentes níveis de engajamento religioso e, ao menos para uma parte deles, certo distanciamento e a elaboração de uma visão crítica. Aceitar uma narrativa religiosa ainda é importante porque tais instituições oferecem recursos materiais importantes para a reprodução da vida nas ruas, seja por meio da alimentação, seja por meio da oferta de abrigos, os quais ora são tidos como espaços para apenas se recuperar e voltar para a rua, ora para uma mudança de vida e abandono das ruas.

#### **4.1 A EXPERIÊNCIA DO MOVIMENTO NACIONAL DA POPULAÇÃO DE RUA**

Em 1994 que eu ouvi o pessoal falar: - Tem um encontro ali, tem uma comunidade aqui. E essa primeira comunidade que eu conheci era o pessoal que fazia a sopa ali embaixo do viaduto, que era a Associação Minha Rua Minha Casa. Não era associação ainda, era um espaço aberto em que o pessoal fazia o sopão. Foi lá que começou também a nascer um pouquinho assim da história das pessoas, cada um contava um pouco do sofrimento, do que ele fez, se veio por causa da construção civil, do meio rural. Era um momento dos anos 1990 que as coisas estavam difíceis em São Paulo! E aí que eu comecei a me abrir mais, manear com a bebida alcoólica. Comecei a interagir com esse povo, a gente ia nas feiras e pegava aquilo que sobrava para fazer o sopão. Na época juntava mais de mil pessoas ali embaixo. Ali começou a se construir a política mesmo, porque, quando você começa a construir a política, é cada um dando suas ideias, a sua visão do que ele tá vivendo, do seu cotidiano. Aí eu comecei a interagir com essa comunidade que depois eles colocaram como comunidade dos sofrendores de rua. Ai que nasceu a comunidade dos sofrendores de rua. E eu comecei a aprender que sozinho você não faz nada. Você sozinho é uma andorinha voando sem destino. Ali eu comecei a entender que aquele era o primeiro momento de começar a construir minha vida. Construir primeiramente 'eu', a minha pessoa, para poder estar bem com aquele grupo que estava ali compartilhando (Antônio Araújo, entrevista, São Paulo). (Antônio Araújo, militante do MNPR, apud, MELO, 2017, f. 101).

Em 1955, as religiosas católicas Oblatas de São Bento fundaram uma organização chamada Organização do Auxílio Fraternal (OAF). Ligadas às práticas humanistas católicas (DE LUCCA, 2007), tal organização assume como sua missão a atuação com os pobres do

centro da cidade de São Paulo. Entre o final dos 1970 e começo dos 1980 suas práticas passaram por uma significativa inflexão, que será decisiva para a constituição de um novo quadro de inteligibilidade sobre a vida nas ruas. Era um período de forte industrialização, êxodo rural e de “padrão periférico de crescimento urbano” (KOWARICK, 1993). No início dos anos 1980, a OAF criou a comunidade Eclesial de Base “Sofredores de rua”, após o apelo do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns às freiras Oblatas de São Bento. Dom Paulo pediu a elas, em 1979, que levassem o programa da Conferência de Puebla para o centro de São Paulo (ARNS, 1982, p. 5).

Até este período a OAF realizava um trabalho de cunho caritativo. De Lucca (2007) reconstrói analiticamente este momento. Parte da multidão que deixava o campo em busca de um novo projeto de vida na cidade não encontrou as novas oportunidades esperadas e acabou se integrando à marginalidade urbana dos anos 1970 e parte deles acabou indo viver nas ruas do centro da cidade de São Paulo. Eram vistos, então, como trabalhadores que “não deram certo”. A OAF passou a atuar com este público, assistindo-o por meio de projetos, como a Ronda Noturna e a Oficina de São Bento (DE LUCCA, 2007, f. 50). Na atividade da Ronda, as religiosas saíam à noite para levar lanche e conversar com as pessoas que estavam nas ruas e os convidavam para atividades realizadas na sede da OAF, como a oficina São Bento, cuja finalidade era “fazer eles mudarem de vida” (FORTUNATA, apud, DE LUCCA, 2007, f. 50):

Naqueles meados da década de setenta, num momento em que não existiam ONGs disseminadas pelo território da cidade e tão pouco havia ocorrido o *boom* do terceiro setor – que posteriormente se viu na década de noventa –, a OAF era uma organização com várias atividades e que contava com um considerável quadro de funcionários e colaboradores. “Colaboradores, porque na época não se falava essa coisa de voluntariado”. A organização coordenava um espaço de trabalho coletivo, a Oficina São Bento; uma residência para meninos, a Casa dos Jovens; um abrigo noturno para pessoas em situação de transitoriedade que, posteriormente e sob outra coordenação, ficou conhecido como albergue Ligia Jardim; além disso, desenvolvia a já citada Ronda Noturna, quando então se saía na noite com instrumentos, alimentos e se conversava e se interagia com meninos de rua, migrantes desempregados, mulheres solteiras e outros personagens da noite; também se tinha várias atividades durante o dia, como o acompanhamento dos doentes nos hospitais, o apoio no processo legal de alguns prisioneiros, bem como encaminhamentos e conversas no interior das prisões. (DE LUCCA, 2007, f. 50-51).

O final de 1970, porém, viu eclodir um conjunto de movimentações sociais, que forjaram novas formas de organização política, de mobilização popular e de politização da vida cotidiana. Período final da ditadura civil-militar e de forte contestação do autoritarismo político, sindicatos, associações de moradores, movimentos de favelados, clubes de mães, comunidades eclesiais de base passam a pipocar aqui e ali trazendo para as discussões contradições sociais como fome, desemprego, crianças abandonadas, falta de moradia e

passam a politizá-las. A constituição dessa renovação política passa pela reelaboração de três matrizes discursivas<sup>123</sup>, como aponta Eder Sader: o sindicalismo, a esquerda e a Igreja. A crise dessas três instituições, “[...] abrem espaços para novas elaborações. Tendo cada uma experimentado a crise sob a forma de um deslocamento com seus públicos respectivos, essas agências buscam novas vias para reatar suas relações” (SADER, 1988, p. 144).

Nesse contexto e propriamente participando desta renovação, as Oblatas fazem um deslocamento no final de 1970, na esteira da renovação teológica impulsionada pelas conferências episcopais latino-americanas e pela expansão da teologia da libertação<sup>124</sup>. A organização passa por um período de reavaliação de sua atuação e, tensionada pelo apelo de Dom Paulo, suspende todas as atividades que eram desenvolvidas no centro de São Paulo. Segundo De Lucca, “antes conectados mais aos padrões formais e institucionais de assistência, as irmãs e os colaboradores que permaneceram na organização passam então a desenvolver um trabalho mais aberto e fluído como a própria dinâmica do mundo da rua” (DE LUCCA, 2007, f. 55). Passe-se então a priorizar a rua como *locus* central de sua atuação, enquanto as demais atividades foram encerradas. As irmãs começam a elaborar uma concepção de que a situação vivida no centro de São Paulo estava inscrita em causas sociais e não individuais e, por isso, seu trabalho se desloca para uma abordagem “mais comunitária”.

Melo (2017) destaca que essa inflexão operada pelas Oblatas busca abandonar o trabalho estruturado no princípio da caridade e se aproximar dos que viviam nas ruas como “aliados, não como benfeitores” (MELO, 2017, f. 98). Viver com o povo da rua passa a ser a tônica do trabalho a partir de então. Um dos projetos que passam ser realizados é a sopa comunitária, que não é mais feita para os “pobres”, mas “com os pobres”, isto é, era preparada com aquilo que cada um podia compartilhar.

Segundo De Lucca, ocorre então um processo de radicalização na convivência com os que eram vistos como “marginais<sup>125</sup>” e é feita a crítica a uma abordagem institucional, vista

---

<sup>123</sup> “Nas lutas sociais, os sujeitos envolvidos elaboram suas representações sobre os acontecimentos e sobre si mesmos. Para essas reelaborações de sentido, eles recorrem a matrizes discursivas constituídas, de onde extraem modalidades de nomeação do vivido. Porque há sempre uma defasagem entre realidade e representação, entre acontecimento e palavra, embora não seja jamais possível depurar uma da outra, tão impregnadas estão umas das outras. Ao usar palavras feitas para nomear conflitos onde justamente se enfrentam interpretações antagônicas e se instauram novos significados, os sujeitos em luta operam mudanças de sentido nessas mesmas palavras que eles usam” (SADER, 1988, p. 142).

<sup>124</sup> Ver Catão (1986).

<sup>125</sup> “Após este período de ‘formação’ junto com as trabalhadoras, Fortunata começa a dedicar-se mais diretamente às práticas desenvolvidas pela OAF e estas eram voltadas aos ‘marginais’, termo este amplamente utilizado na época. Isso era em parte decorrente das vigentes teorias da marginalidade social como maneira de qualificar, entre outras coisas, a enorme massa de desempregados e trabalhadores que então se colocavam ‘à margem’ do mercado [...] e da própria cidade em suas precárias condições de moradia [...]. Independente da multiplicidade de concepções que estavam inscritas no uso do termo, é importante ressaltar que sua utilização, ao

como restrita ao campo individual. Na esteira das conferências episcopais latino-americanas que preconizavam a “escolha preferencial pelos pobres”, especialmente na conferência de Puebla, as Oblatas fundam uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) peculiar, uma CEB no centro da cidade, voltada para as pessoas que viviam nas ruas, que passam a ser vistas como “sofredores de rua”, expressão que dará nome à CEB. O “povo da rua” passa a ser visto como o “povo de Deus”:

Assim, são criados espaços para se trocar histórias individuais e as pessoas falarem de seus problemas, e a partir desta convivência entre diferentes experiências comuns ajudá-los a ver-se como grupo social. E é aí que surge a Comunidade dos Sofredores da Rua. Comunidade, pois a experiência deveria ser coletiva; sofredores, pois se queria mudar a visão que eles tinham sobre si de “maloqueiros”, suscitando uma dimensão mais reivindicativa nas formas de identificação coletiva; e da rua, pois é neste universo que habitavam e circulavam estes personagens (DE LUCCA, 2007, f. 57)

De Lucca associa a constituição de novas práticas de atendimento para a população que vive nas ruas a essa redefinição das práticas empreendidas pela Organização do Auxílio Fraternal. Em sua sequência virá a constituição de movimentos em defesa dos direitos humanos, de catadores de materiais recicláveis e mesmo do grupo político que chega ao poder estatal a partir da eleição de Luiza Erundina como prefeita de São Paulo, em 1988. Segundo o autor,

Além de ter sido a principal referência no momento da criação de novas práticas políticas de atendimento a esta população pobre vinculada à rua, foi também através da experiência gerada nas relações da OAF, que se estabeleceram parâmetros iniciais para novas formas de reconhecimento e de enunciação pública desses sujeitos (DE LUCCA, 2007, f. 45).

Segundo Melo (2017), o resultado desse deslocamento foi interpretado pelos membros da OAF como “um processo de formação de consciência”, por meio do qual o que era visto como “pobre sofredor” passa a ser não um indivíduo isolado, mas parte de uma sociedade capitalista que é responsabilizada por produzir tais situações de sofrimento. Melo destaca que esse diagnóstico que associa a vida nas ruas às contradições econômicas foi “diretamente influenciado pela religião” (MELO, 2017, f. 100). Segundo o autor, “[...] nesse momento havia uma ideia muito forte da noção de povo que não era apenas o *povo da rua*, mas um povo a *caminho da libertação*” (MELO, 2017, f. 100, grifos do autor). De trajetórias que não

---

operar uma importante diferença entre ‘marginalidade’ e ‘criminalidade’, passa a (sic) manuseada por outros atores sociais tais como sindicatos, organizações populares e pela própria Igreja Católica. E é com este público ‘marginal’ e ‘abandonado’ que Fortuna passa a trabalhar mais diretamente agora, quando se muda e vai viver junto com as outras Oblatas num cortiço localizado no bairro do Brás” (DE LUCCA, 2007, p. 49).

deram certo, é forjada a compreensão de que processos sociais mais amplos, os quais os indivíduos não tem controle, são as causas da vida nas ruas, donde emergem palavras de ordem como as seguintes: “não escolhemos viver assim”, “o povo da rua quer viver”, “somos um povo que quer viver”, “queremos nossos direitos”, o que possibilita coletivizar a experiência da vida nas ruas enquanto um fenômeno social e não como mero fracasso individual.

Segundo o autor, essas experiências reverberam na memória das pessoas que constituíram o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), cuja origem é associada à metodologia da OAF. Algumas pessoas que até hoje militam neste movimento participaram de atividades realizadas pela OAF e localizam ali o gérmen da mobilização política da própria *população de rua*. Anderson Miranda, por exemplo, um dos fundadores do MNPR, associa o seu ingresso à luta política ao contato com a OAF entre os anos de 1994 e 1995. Ele fazia parte do grupo de música daquela comunidade e colaborava com a realização da sopa. A partir de tais atividades, teve contato com as manifestações do Dia de Luta do Povo da Rua e do Fórum da População de Rua. Embora o militante mantenha um olhar crítico em relação ao trabalho das oblatas, por considerar que a *população de rua* ainda tinha pouca participação na organização efetiva do planejamento, ele considera que este momento foi essencial para a futura organização do MNPR:

Foi importante para nos organizar, para nos preparar, a gente foi aprendendo também. Nós não tínhamos influência, então assim, não adianta você criticar: - A não, eles tutelavam. Não! Eles ensinaram a gente a fazer atividades, plenária, como se escreve ata, lista de presença. Então, isso é importante até para o movimento hoje. [...] A escola do movimento acabou sendo as organizações, as entidades, um monte de gente (Anderson Lopes Miranda, apud, MELO, 2017, f. 102).

A metodologia da OAF pouco a pouco se expande para outras cidades, como Belo Horizonte, Salvador e Recife, possibilitando a ampliação da compreensão por eles forjada e a constituição de uma rede. Segundo Melo, essa atuação foi decisiva para a constituição de uma renovada compreensão sobre a vida nas ruas pautada em um “sofrimento comum” e também para a constituição do MNPR:

A OAF teve papel fundamental a partir do investimento na produção de interpretações renovadas sobre as condições de vida em situação de rua e é frequentemente citada por militantes do MNPR como uma importante organização que favoreceu os primeiros passos da militância de pessoas em situação de rua. Ou como me foi dito certa vez por Maria Lucia, *foram as primeiras pessoas que acreditaram e investiram na população de rua, quando ninguém acreditava na gente* (MELO, 2017, f. 106, grifos do autor).

Essa história terá outras reverberações como uma intensa mobilização a partir da virada para os anos 1990, como a criação do “Dia de Luta do Povo da Rua” e do “Fórum Coordenador dos Trabalhos com a População de Rua”, criado em 1991, durante a gestão de Luiza Erundina na prefeitura de São Paulo. Nesse contexto, é produzida uma das primeiras publicações (VIEIRA, BEZERRA E ROSA, 1992) que faz uma radiografia da população de rua, intitulada *População de Rua: Quem é, como vive, como é vista*. O MNPR se constitui efetivamente em 2004 após o Massacre da praça da Sé ocorrido entre os dias 19 e 22 de agosto de 2004 e foi um dos atores nas lutas políticas em torno dos direitos das pessoas que vivem nas ruas. Participou da constituição da política nacional para a *população em situação de rua*, publicada em 2009, e tem se mantido organizado e atuante.

Esta breve digressão para analisar as relações entre a constituição de um movimento da *população de rua* e a constituição de uma matriz religiosa tem por objetivo demonstrar como determinadas concepções religiosas podem redundar na constituição de certas práticas e narrativas sobre o mesmo fenômeno. Enquanto no cenário dos anos 1980 e 1990, a atuação de uma concepção religiosa com foco no debate social e em um projeto religioso coletivo influenciou a constituição, entre outros, de um movimento por direitos, o que se observa em Maringá é a construção de outra concepção religiosa, cuja prática se estrutura em soluções individualistas e espiritualistas para narrar e atuar sobre a vida nas ruas. Pretendo agora analisar como essa matriz religiosa é vivenciada nas ruas de Maringá.

Se é verdade que as práticas religiosas atuais são diferentes, também a vida nas ruas não é a mesma dos anos 1980. Ainda assim, creio ser possível estabelecer uma relação entre o padrão de sociabilidade das ruas em Maringá e a atuação religiosa neste município. Como a religião é vivida nas ruas de Maringá? Qual a sua influência no cotidiano das ruas e como tais pessoas se apropriam dela? Qual subjetividade e padrões de organização e pensamento surgem daí? Estas são algumas das perguntas que norteiam as descrições e notas que passo a apresentar agora.

## **4.2 RESSIGNIFICAÇÃO E REPERTÓRIO RELIGIOSO**

Em boa medida, foi por meio de Pedro que fui apresentado à dimensão religiosa da vida nas ruas. Sempre que ele apareceu foi de maneira expressiva e demonstrou uma sensibilidade religiosa muito interessante. Em um dos primeiros encontros que tivemos, logo depois de termos sido apresentados, assim que me viu veio até mim, me tratou afetuosamente

e conversou longamente comigo. Desde o início do diálogo, ele direcionou o assunto para a religião, o que para Pedro significa falar sobre músicas gospel e passagens bíblicas.

Assim que cheguei, ele já começa a cantar “hinos”, cantou muitos. Saliu que gosta de cantar, que canta para os “irmãos” da rua e contou algumas histórias. Disse que não entende muito as palavras da Bíblia, mas que os hinos lhes fazem muito bem, que ele canta o tempo todo, mesmo quando está usando droga. Os outros o advertem que é pecado, mas ele acha que tem que se referir a Deus o tempo todo (Diário de Campo, 6 de março de 2016).

Pedro me relatou estar na rua desde os doze anos de idade, o que praticamente impossibilitou sua escolarização e isso reflete em sua dificuldade na leitura bíblica, as quais, em certo momento, chegou a pedir que eu lhe explicasse<sup>126</sup>. Por outro lado, demonstrou grande interesse para as canções religiosas, as quais se tornam sua maneira de lidar cotidianamente com o sagrado. Uma religião cristã, de caldo pentecostal, marca a sua vida diária. Torna-se referência repetida, por meio da qual encontra alguma forma, talvez, de amenizar a culpa e o desvio que identifica no uso de *drogas*. Ao mesmo tempo, porém, o discurso religioso lhe fornece referências para ele pensar o uso de *drogas* com o sentimento de culpa. De tal maneira, a narrativa evangélica produz a culpa e o remédio para amenizá-la por meio de cânticos.

No entanto, o modo como ele insere os cânticos e a espiritualidade não corresponde aos modos como ensinam os líderes. Pedro quebrava os preceitos ao transpor a prática religiosa para a vida nas ruas, fazendo dos cânticos uma espécie de oração até mesmo quando estava utilizando crack. Mesmo com a censura de seus colegas, acredita que deve se referir a Deus o tempo todo. Também praticantes religiosos veriam com estranheza a prática de Pedro. Para estes, o nome de Deus é sagrado e não deve ser misturado a práticas tão mundanas e, nos segmentos neopentecostais, associadas ao demônio. Em entrevista com a pastora Rosa, ao comentar com ela este caso, ela demonstrou reprovação e buscou explicação no que seria uma “falta de formação espiritual”, pois o “santo nome de Deus requer muito respeito e reverência”. Pedro, por sua vez, tem uma posição diferente e cria sua própria relação com o sagrado.

A questão aqui não é que o sujeito esteja relativizando a doutrina religiosa, mas reelaborando-a em seu cotidiano. Em grande medida, por sua experiência religiosa, ele vive uma contradição entre o desejo e culpa por consumir crack. Ele aprendeu, sobretudo em

---

<sup>126</sup> É possível supor também que sua precária alfabetização restringe seu acesso a informações escritas, tornando a Bíblia um dos poucos livros que tem acesso. Em situações de pobreza, aponta Lavallo (2001), o associativismo religioso torna-se o praticamente único acessível.



presídios, que deve “estar na presença de Deus”, o que o conduz a essa solução, um tanto quanto dramática, mas que lhe possibilita uma redenção possível. Emerge então não um corpo doutrinário rigidamente estruturado e dogmático, mas uma forma de relação com o sagrado que lhe propicia algum consolo e, em alguma medida, o alça ao *status* de um crente filho de Deus. A narrativa bíblica e o cântico religioso operariam como uma ferramenta de significação para a sua vida, retirando-o de uma condição em que é representado como degradado e abjeto (RUI, 2014) e, em alguma medida, tornando-o um sujeito com certa dignidade de alguém que crê e louva a Deus mesmo enquanto peca.

Pedro segue relatando sobre o período que passou na prisão. Diz-me que lá aprendeu:

Os hinos e que a pastora que lhes atendia era respeitada por todos, mesmo quando tinha rebelião ela entrava. Ele enfatiza que é “uma mulher de muita fê” como a Bíblia diz que tem que ser. Chamavam as celas de igreja e os presos não crentes de “convívio”. Em certa ocasião, um dia de chuva, fizeram um grande louvor, abriram a Bíblia, gritavam para localizar a passagem, quando encontravam gritavam amém. Todos participaram, mesmo os presos do convívio (Diário de Campo, 6 de março de 2016).

Pedro apresenta algumas informações sobre as origens de sua experiência religiosa. A prisão foi um dos momentos em que teve contato com essa matriz religiosa, a qual não apenas era ensinada pela pastora, mas recriada de maneira específica pelos próprios presos, os quais, neste relato, se reconheciam como *crentes*, transformavam as celas em igrejas a partir de onde realizavam seus louvores; aqueles que não eram convertidos eram classificados como *convívio*. Em certa medida, a assimilação do evangelismo ia além dos templos tradicionais: prisões viravam igrejas e, como o relatado acima, momentos de consumo de crack também eram, para Pedro, situações em que entoavam hinos de louvor. Na rua, *moradores de rua* viravam *irmãos* e eu, *irmão de igreja*. Interessante notar, então, que pelo menos em algumas de suas dimensões, figurações evangélicas invadem as vidas marginais, como prisões e ruas, mas ali se modificam em relação à doutrina e rigidez pregada nos templos.

Certamente, a experiência religiosa de sujeitos como Pedro, inscrita em situações de fronteiras entre tais universos, faz emergir dois sujeitos. De um lado, está um pregador dotado de certezas religiosas, certo de que pessoas nas ruas e nas prisões incorrem em erros e tentações espirituais. Seriam pessoas desviadas por estarem longe de Deus. De outro, alguém em situações precárias, vulnerabilizado pelo histórico de violações e culpabilizado pela narrativa religiosa por ter, em sua trajetória, cedido às tentações que não vêm de Deus, mas, nem por isso incapacitado de ação e escolhas e mesmo de produção de crenças. O encontro entre os dois oferece os termos para que a pregação possa ser feita e o pecador convertido.

Este, porém, inscrito subalternamente em uma situação assimétrica, mas não passivo ou amorfo, então elabora sua experiência religiosa, que não significará, necessariamente, uma conversão integral e a sua transformação em um membro da igreja. Na maioria dos casos, ocorre uma espécie de simbiose entre o ordenamento religioso e a vida nas ruas, na qual a religião aparece para oferecer termos para pensar a própria vida nas ruas e para sua reprodução.

Enquanto o diálogo com Pedro prossegue, é possível identificar parte do seu repertório, que localiza em pessoas identificadas como religiosas, sujeitos que merecem respeito, entendido aqui como a não exposição diante de situações ilegais de venda de *drogas*. Quando chegam dois rapazes para conversarem com ele, não os deixam falar na minha frente: “é irmão de igreja, tem que respeitar”. Vão para o lado, escondidos em uma placa do monumento da praça, e ele entrega alguma coisa aos rapazes, suspeito que crack” (Diário de Campo, 6 de março de 2016). Pedro nunca me explicou porque me reconheceu como um *irmão de igreja*. Isso lhe parecia tão óbvio. É assim que, em geral, pessoas que estão ali para *ajudar* são identificadas, o que faz sentido, já que muitos dos que vão até eles com razões positivas o fazem em nome de alguma igreja<sup>127</sup>.

O fato de eu estar no meio deles causava certa estranheza e instabilidade classificatória. Poderia ser um policial disfarçado. Mas isto não parecia muito provável, pois o que um policial ganharia em prender *noias*, como me disse um dos meus interlocutores<sup>128</sup>. O tempo todo eu me apresentei como estudante, pesquisador e interessado em estudar a vida nas ruas, o que também causou estranheza, como poderia alguém sair da universidade e ficar na rua? Também, claro, em algumas vezes fui confundido com um *morador de rua*. Todavia, sobretudo na praça Raposo Tavares, a identidade que mais fortemente me foi atribuída é justamente a de *irmão de igreja*. Para eles, tal imagem estava muito mais próxima do que um inacessível universo acadêmico.

#### 4.2.1 VOCABULÁRIO RELIGIOSO

<sup>127</sup> A polícia também vai, mas quase sempre para criminaliza-los, não para oferecer segurança a eles. Embora, como destaca Máximo e Melo (2016), também *ajuda* em algumas situações específicas.

<sup>128</sup> Em uma das saídas de campo, também na praça Raposo Tavares, ao sair para andar pela região com duas pessoas que vivem nas ruas, fiz o seguinte registro: “Saímos para andar. Disseram que não se importavam de andar comigo, mesmo que eu fosse polícia disfarçado, que não ia adiantar nada eu chegar na cadeia com dois drogados, que nem ninguém ia valorizar isso. [...] Depois, um pouco mais a frente, o Alessandro disse que era bom andar comigo porque eu dava proteção contra a polícia, pelo modo como estava vestido” (Diário de campo, 20 de março de 2015).

Na rua, como em qualquer espaço humano, há níveis diferentes de engajamento na experiência religiosa. Encontram-se aqueles mais devotos e outros mais resistentes e até críticos. Ainda assim, o domínio e a utilização do vocabulário religioso são bastante intensos. Durante inúmeras saídas de campo, acompanhando a pastoral de rua, tivemos contato com pessoas que recitavam na ponta da língua mensagens bíblicas, cânticos e pregações. Era muito comum que, no momento da oração, estes sujeitos pedissem a palavra e dirigissem com eloquência eles próprios a prece. Entre essas experiências, vale destacar o caso de Carlos, um rapaz cadeirante, que demonstrou denso conhecimento religioso:

Este rapaz contou ser evangélico e ter cursado três anos e meio de teologia. Narrava a história de Davi em detalhes e com análises teológicas. Afirmou que Samuel é o único que foi sacerdote, profeta e juiz. Contou a história da unção de Davi, o qual era um juvenzinho de quinze anos, o mais novo da casa de Jessé. Nesse momento salientou que Deus olha o coração, o nosso íntimo, nossa alma. Foi elaborando sua narrativa [...] sempre em tom de pregação. [...] O Sérgio terminou o atendimento do rapaz que estava do outro lado da rua e veio nos chamando para ir embora. O Carlos pediu para ele esperar mais dez minutos. O rapaz continuou pregando. Depois de um tempo, Sérgio [...] explicou ao rapaz que tínhamos que ir. Ele disse então que ia resumir tudo em 22 frases. Assim fez, salientando a grandeza de Davi (Diário de Campo, 02 de setembro de 2015).

Consegui poucas informações sobre Carlos ao longo da pesquisa. O pouco contato que tivemos, porém, indicou uma espessa gramática religiosa evangélica. No relato acima, ele elaborou uma descrição bíblica que é feita meticulosamente e a cada detalhe uma explicação teológica, uma referência ao tempo atual e uma entonação de voz característica de pregadores evangélicos. Seu desempenho impressiona e em nada o diferencia de um pastor no púlpito, a não ser o fato de que continuará dormindo nas ruas.

A constituição desse repertório encontra correspondência no expressivo número de instituições e indivíduos cristãos que acorrem até eles, seja fazendo pregações na praça Raposo Tavares, seja circulando pela cidade entregando alimentos e fazendo orações, ou ainda administrando casas de acolhida ou atuando em prisões. De fato, os *irmãos de igreja* compõem grande parte daqueles que vão até eles para levar alguma *ajuda*, seja em termos de alimentação e vestuário, seja em termos espirituais. Isto é, na maioria das vezes que recebem alguma *ajuda* ou doação ela é feita em nome Deus, mesmo quando as pessoas que as fazem não estejam representando naquele ato uma instituição religiosa.

No final do diálogo com o Pedro também vem à tona à linguagem religiosa. É avisado que a polícia está por perto e ele fica atento, “mas diz que está bem, pois está com um irmão da igreja” (Diário de Campo, 6 de março de 2016). Depois de mais ou menos uma hora e meia de diálogo, ele decide partir. “Me ofereço para andar com ele. Ele diz que vai tomar um café,

o que também me ofereço. Ele então diz que na verdade quer andar para vender os ‘negócios’ dele” (Diário de Campo, 6 de março de 2016). Não convém, indica ele, fazer certas negociações na minha frente, provavelmente porque minha condição especial, de alguém que inspira respeito, não coaduna com aquilo. Talvez também por esta razão que Pedro não permita que eu circule com ele.

#### 4.2.2 “TUDO QUE FALA DE DEUS É BOM”: FRONTEIRAS ELÁSTICAS ENTRE CATÓLICOS E EVANGÉLICOS

É importante notar que a classificação religiosa feita por quem vive nas ruas pouco se preocupava em distinguir institucionalmente católicos de evangélicos, o que também indica suas formas específicas de assimilar o cristianismo, se colocando como significativamente alheio às disputas entre os dois lados dessa cisão. Ambas figuram como um *continuum* de um mesmo conjunto de práticas religiosas, frequentemente associadas a um universo pentecostal, como é próprio, claro está, também de grupos católicos ligados à Renovação Carismática Católica.

Para Pedro, por exemplo, parecia haver pouca importância se havia da minha parte, de fato, alguma imersão religiosa ou mesmo se estava ligado à Igreja Católica. Jamais fui questionado se eu frequentava tal ou qual igreja. Importava somente que eu era *irmão de igreja*. Mesmo não havendo praticamente nenhuma preocupação em distinguir filiação religiosa, predominava uma percepção de contornos evangélicos pentecostais, o que ficava claro também quando eu acompanhava católicos em sua pastoral ou o pessoal do café e solidariedade, grupo não ligado a nenhuma religião. O mais comum era que as pessoas que vivem nas ruas identificassem tanto uns quanto outros como agentes evangélicos.

Desta maneira, merece destaque, então, as fronteiras ténues e elásticas entre as experiências católicas e evangélicas, as quais praticamente se diluem nas ruas. Importante, tão somente, ser um *irmão de igreja*. Chamou-me a atenção as formulações de Vanderlei. Este sujeito, como já apresentado, cuidava de carro na avenida Getúlio Vargas. Em frente ao seu ponto havia uma livraria católica. Apesar de saber que se tratava de uma livraria voltada para tal religião, ele se refere aos que ali frequentavam com vocabulário evangélico. Convém acompanhar a narrativa do diário de campo:

Perguntei ao Vanderlei se ele via muitos padres parando por ali e indo à livraria. Ele disse que não, que via mais “obreiros” e “servos” da igreja, mas padres eram difíceis. [...] Depois ele se assumiu como católico para mim, mas mesmo assim se vale de um vocabulário protestante. [...] Disse a ele que pensei que ele era

evangélico, por tê-lo visto outro dia na Igreja Batista. Disse para mim que não, que é católico, batizado, mas que gosta de todas as igrejas, tudo que fala de Deus é bom. Mencionei a igreja espírita, mas essa ele demonstrou certa reserva [...] (Diário de Campo, 26 de março de 2016).

Vanderlei, de fato, trabalha em frente a uma das poucas livrarias católicas que há na cidade e, como tal, é utilizada por clérigos de toda a região para a aquisição de artigos para a liturgia católica. Todavia, vê religiosos que a frequentam como “obreiros” e “servos”, mas não os identifica como padres. A expressão “obreiro”, por exemplo, não é utilizada pela Igreja Católica. Conta ter ficado abrigado inúmeras vezes na casa de acolhida da Aliança de Misericórdia e ser batizado na Igreja Católica, mas salienta que gosta de todas as igrejas. Por todas as igrejas, porém, circunscreve aquelas do universo católico/evangélico, o que é possível inferir por sua resistência ao espiritismo.

A experiência de Zezé também é apropriada tanto para se pensar as fronteiras fluídas entre a adesão ao catolicismo e ao evangelismo, quanto para demonstrar especificidades com que se lida com os preceitos religiosos. Inúmeras vezes ele demonstrou grande apreço pela equipe da Aliança de Misericórdia. Esteve acolhido nesta casa mais de uma vez e a eles se dirigia com muito respeito e admiração. Em uma das atividades da pastoral de rua, passamos no local onde eles se abrigam. À distância reparei que Zezé chorava enquanto conversa com um dos membros da pastoral: depois o cumprimentei “e perguntei por que ele estava chorando. Ele comentou que fica emocionado ao ver os amigos” (Diário de Campo, 25 de junho de 2015).

Em outra ocasião, em meio a uma conversa em que ele relatava experiência com instrumentos musicais de percussão, perguntei se ele já tinha participado de igreja evangélica. Respondeu que sim, entre idas e vindas da rua. Relatou que ficou aproximadamente cinco anos frequentando. Disse-lhe que pensava que era católico por ele sempre se referir à Aliança. Ele me informou então que na Aliança ficou três anos e que também gosta muito. Perguntei então se ele se considerava católico ou evangélico. Ele disse que respeita muito a Aliança, onde esteve por tanto tempo, mas que na evangélica ele sentia mais Deus, ainda assim fez questão de enfatizar o respeito pela Aliança.

Boa parte dos contatos que tive com ele foi quando estava ou com o pessoal católico da pastoral de rua ou na Igreja Batista, que abria às sextas-feiras para atender pessoas que vivem nas ruas, oferecendo banho, alimentação e peças de roupa. Zezé transitava com bastante facilidade em um ou outro espaço. Sempre os acolhia muito bem e dialogava com fluência com ambos os grupos. Dominava a gramática religiosa. Em termos mais estratégicos,

ambas lhe proporcionavam benefícios. Em termos espirituais, afirmava sentir mais a presença de Deus entre os evangélicos, por isso os preferia, apesar de enfatizar consideração que tem pelos católicos.

#### 4.2.3 CRÍTICAS E REFLEXÕES

Por um lado, há pouca preocupação em distinguir identidades religiosas<sup>129</sup>, por outro há grande esforço para respeitá-las, embora alguns sujeitos elaborem algumas críticas sobre elas. Carlos, por exemplo, mesmo demonstrando resistência à doutrina católica, esforçava-se para não trazê-la para o debate e respeitar os filiados a esta religião que iam até ele. Na condição em que se encontrava, seria mais pertinente não criar problemas e acolher da melhor maneira possível sempre que viessem. Um dos poucos sujeitos que fizeram uma distinção valorativa entre católicos e evangélicos, Carlos esboçou uma crítica à Igreja Católica em um encontro com religiosos desta denominação, mas a recolheu a fim de evitar o conflito. De fato, estávamos em um grupo católico, e por isso salientou que o padre conta apenas uma verdade, a da crença em Jesus Cristo, o que os aproximaria dos evangélicos.

Em outra ocasião, o encontrei novamente. Desta vez, desacompanhado de pessoas ligadas a qualquer igreja. Estava, porém, ajudando novamente o grupo da Aliança de Misericórdia na festa anual que realizam para *irmãos de rua* na praça Raposo Tavares. Estava circulando pela cidade e convidando pessoas que vivem nas ruas para ir almoçar lá. Passei pelo local onde Carlos costumava ficar e o convidei para o almoço. Haveria também uma missa, presidida pelo arcebispo de Maringá. Disse-lhe que haveria a missa, mas não ia convidá-lo por saber que ele era evangélico: “Ele falou então que não tinha nada a ver, que ele respeitava e que era religião igual. Salientou que a única coisa que é diferente são as dez mentiras que o padre conta, mas que no mais é igual” (Diário de Campo, 21 de dezembro de 2015).

Vanderlei, por sua vez, também esboçou algumas considerações críticas sobre a religião. Próprio de uma maneira específica de se lidar com tal dimensão, depois de um tempo da última estada em uma casa de acolhida, Vanderlei buscou novamente abrigo, dessa vez em uma instituição administrada por um pastor evangélico. Antes, porém, de sua partida, juntamente com Edilson, tivemos uma conversa sobre suas experiências religiosas, as quais

---

<sup>129</sup> Embora haja exceções, como o rapaz que se referiu de maneira bastante agressiva a possibilidade de buscar abrigo na casa de acolhida Aliança de Misericórdia, por lá haver velas acesas e orações para Maria: “Deus me livre, tenho até medo, aquele monte de santo, aquele monte de vela acesa, para lá eu não vou não” (Diário de campo, 10 de abril de 2015).

revelam uma posição reflexiva sobre tais instituições e, portanto, distanciamento de um seguimento acéfalo. Estávamos, Vanderlei, Edilson e eu conversando. Então, provocativamente, comentei nunca ter me deparado com *morador de rua* que se declarasse ateu. Seguiu-se então o seguinte diálogo:

Comentei com eles que eu nunca tinha encontrado um *morador de rua* que fosse ateu, que todos acreditam em Deus. Vanderlei disse que ele acredita em Deus, mas que às vezes ele duvida. Entrou então no assunto das crenças católicas e relatou as suas desconfianças. Falou da eucaristia, que fica guardada no sacrário: como pode ser Deus aquele pãozinho? E antes de ser consagrada pelo padre é uma coisa qualquer, que pode jogar em qualquer lugar. Questionou o fato de o padre ser tão pecador quanto outro qualquer e fez críticas a sexualidade dos clérigos. Segundo ele há padres que dão e outros que comem. Que saem por aí. O Edilson comentou então sobre a confissão<sup>130</sup>: como que pode o padre, um homem pecador como nós, ter poder de perdoar os pecados? Disse que às vezes ele duvida também. Falamos sobre dinheiro também [que as igrejas costumam pedir], Edilson comentou então: “O padre é bom em *manguear*” (Diário de campo, 21 de abril de 2015).

Sentados em roda, livre de assimetrias religiosas, em um contexto em que eu não era identificado como religioso, Vanderlei, imediatamente, confessa sua fé, mas também admite suas reticências e manifesta especial dúvida em relação à eucaristia<sup>131</sup> e ao poder do padre em perdoar pecados. Comentários como estes tornam possível inferir que a palavra religiosa não é aceita de maneira acrítica, mas examinada e também posta em questão por aqueles que vivem nas ruas.

#### 4.3 “TEM QUE DIZER QUE É”: MORAL, RESPEITO, FÉ E ESTRATÉGIA

O contato com instituições religiosas é constante para quem vive nas ruas. Praticamente todos os dias recebem grupos religiosos, que vão até eles para levar alimentação, roupas e evangelização. Embora não se constitua uma relação acéfala ou de submissão passiva, pessoas que vivem nas ruas costumam construir com eles uma relação de confiança e de respeito. Religiosos se colocam como quem está interessado em fazer o bem para quem vive na rua. A noção de bem, por sua vez, é dada pelo próprio caldo religioso que circula e legitima a narrativa religiosa. Além disso, eles oferecem parte significativa da alimentação

<sup>130</sup> Sacramento da reconciliação, por meio do qual os fieis contam os seus pecados a um padre e acreditam que este tem o poder de perdoá-los em nome de Deus.

<sup>131</sup> A eucaristia é o nome atribuído pela teologia católica à transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, por meio da imposição das mãos sacerdotais e da oração do rito eucarístico durante a celebração da missa. Ao término da oração sacerdotal, a Igreja Católica assegura que o pão já não é mais pão, assim com o vinho não é mais vinho, mas o verdadeiro e autêntico corpo e sangue de Cristo ali corporificado. Após a celebração da missa, a quantidade de hóstias não consumidas é armazenada em um sacrário, onde os fieis se dirigem para fazer orações e adoração a Deus, que creem estar efetivamente ali presente.

consumida por quem vive nas ruas e também outras formas de assistência como o abrigo e, eventualmente, a compra de algum remédio ou pagamento de alguma conta<sup>132</sup>.

Dessa maneira, receber os *irmãos de igreja* e dialogar com eles de maneira respeitosa se torna um imperativo moral para quem vive nas ruas, como Pedro fez comigo, inclusive tentando não me expor a situações consideradas por ele embaraçosas. Além disso, em termos materiais, manter uma boa relação com aqueles que os *ajudam* garante a continuidade da relação e das doações. Dessa maneira, a boa receptividade de pessoas que vivem nas ruas aos religiosos pode ser interpretada, ao mesmo tempo, como um dever moral e também uma estratégia, ainda que pouco consciente, que lhes permite se apropriar do que é oferecido pelos religiosos sem que precisem se converter inteiramente.

Certa vez, por exemplo, estava com um grupo da pastoral de rua. Em um ponto da cidade, paramos para falar com dois *irmãos de rua*. Um deles buscava manter o assunto nos termos religiosos, o outro ia por outros caminhos, falava sobre brigas e artes marciais. Imediatamente, o primeiro o advertiu “dizendo que era para ele parar de falar daquele assunto, que éramos irmãos de igreja e que tínhamos que falar de Deus” (Diário de Campo, 30 de julho de 2015). Embora o sentido atribuído seja o de respeitar as visitas religiosas, possibilita também a continuidade da *ajuda* e mantém portas abertas.

Em outra ocasião, caminhávamos pelo centro da cidade com a equipe de voluntários do Café e Solidariedade, um grupo não religioso. Quase ao final da atividade, nos encontramos com Mário. Este, com seu jeito altivo e respeitoso, indagou-nos se não íamos rezar, já pressupondo sermos de alguma igreja. Explicamos então que não se tratava de um grupo religioso. Um dos membros do Café perguntou se ele era católico. A resposta foi interessante. Sabendo que nós não estávamos ligados a nenhuma religião, o interlocutor afirmou que se declara católico, pois é preciso se declarar alguma coisa, mas na realidade já faz mais de vinte anos que não entra em uma igreja.

#### 4.3.1 RUA E RELIGIÃO SE MESCLAM

Na região em que frequentava, a da Pedro Taques, Zezé buscava se estabelecer como uma referência, buscando organizar a convivência e mediar as relações internas ao grupo. Não era traficante, mas costumava comprar uma quantidade de crack para si e para os colegas. Ao saber que eu estudei a praça Raposo Tavares, contou que já a frequentou, mas, à época, não

<sup>132</sup> Como foi o caso de Miguel, que alugou uma casa para tentar sair da vida nas ruas, mas sua luz foi cortada por falta de pagamento. O Projeto Amor se reuniu, lhe deu uma cesta básica e fez uma arrecadação no culto de domingo para pagar sua conta de luz.



apenas ele, como outros dessa região, buscavam se diferenciar dos que ficam naquela praça. O ritmo de consumo de *drogas* e sociabilidade eram menos acelerados ali na região da Pedro Taques que lá e ali as relações comunitárias estavam mais estabelecidas. Muitos deles compartilhavam o mesmo mocó, as relações grupais eram mais duradouras, tinham animais de estimação e, eventualmente, cozinhavam o próprio alimento, além de trabalharem cuidando de carros na avenida Pedro Taques, tanto na região próxima à COPEL (Companhia Paranaense de Energia), quanto na praça da Igreja Divino Espírito Santo (Praça Monsenhor Bernardo Cnudde).

Certa vez, Zezé me contou “que parou com as *drogas* e que estava mudando”. Disse também que no domingo iria à Igreja Batista – onde estávamos durante a conversa. Seu projeto de “mudança”, porém, não avançou. Continuou morando na rua e realizando as mesmas práticas. A experiência de Zezé nos permite pensar nas especificidades das relações com o universo religioso. Seja no âmbito mais geral, seja nas relações mais rentes à situação de rua, as matrizes católica e evangélica fornecem termos para ele pensarem o mundo e a própria trajetória de vida.

Ao mesmo tempo em que este interlocutor transita por feixes diferentes de possibilidades, está produzindo maneiras específicas de lidar com o religioso e com as questões da vida cotidiana, nas quais elementos de um e outro espaço se mesclam e geram algo específico. Assim, a religiosidade produzida em sua experiência ganha contornos específicos, bastante distintos daqueles realizados nos templos religiosos. Tanto aqui, quanto no caso de Pedro, a experiência religiosa é incorporada ao cotidiano e realizada em sintonia com outras práticas não ascéticas da vida nas ruas. Equilibram-se e se imiscuem, então, motivações religiosas e moral das ruas, em um conjunto valorativo em que o respeito ganha contornos centrais, o que os conecta a matriz teológico-cristã e se torna fundamental na maneira de lidar com os diferentes grupos que não estão em condição de rua.

Em uma situação de campo, fiz uma visita a Zezé e sua companheira Kelly. Moravam em um barracão abandonado. Nas palavras de Kelly, se tratava do “popular mocó”, mas costumavam se referir ao local como casa. Outras pessoas frequentemente dormiam ali com eles ou os visitavam, o que tornava a casa um ponto de encontro para socialização, a qual passava pelo consumo de *drogas*. Mostraram bastante prazer com minha visita, mas também uma preocupação. Estavam se preparando para consumir crack, mas suas regras de etiqueta diziam que não deveriam fazê-lo na “frente da visita”. Viam em mim um amigo, mas não alguém que compartilha dos circuitos da rua. A maior parte do contato que tive com este grupo foi mediado por duas instituições religiosas, a Aliança de Misericórdia e a Igreja

Batista, embora tentasse me dissociar da imagem religiosa. Passei por uma situação muito significativa, a qual vale a pena relatar:

O Zezé senta perto de mim e me chama para conversar. Diz que o pessoal fica um pouco constrangido com minha presença ali, embora todos gostem de mim e me acolham muito bem. De fato, em nenhum momento senti que estava sendo incômodo. Fica, nesse momento, meio subentendido que estavam com vergonha de usarem crack na minha frente. O tempo passa e sigo entre eles. [...] Estavam se preparando para consumir a substância, que logo deveria chegar. [...] A ansiedade parecia aumentar. De cada pouco se perguntavam se estava chegando. Finalmente chegou. [...] O Zezé me chama novamente para conversar, agora em particular. Entramos na casa. Líder do grupo, ele tenta me explicar, olhando nos meus olhos, com o rosto perto do meu, que todos gostavam de mim, que eu era bem-vindo ali, mas que o pessoal estava se sentindo constrangido com minha presença. Digo a ele então que já estava indo embora. Ele se desculpa e diz que vai comigo até o portão. Ele me explica, pede para eu não ficar chateado, mas o pessoal não estava conseguindo ficar à vontade. [...] Ele diz que é usuário de droga, que isso é uma doença, mas que não faz nada errado. Salienta que ganha dinheiro cuidando de carro. [...] O cumprimentei pela honestidade e coragem em falar abertamente o que estavam sentindo. Ele mais uma vez salientou que me ajudaria no que precisasse. [...] (Diário de Campo, 11 de junho de 2015).

Esta experiência de campo foi bastante intensa. Embora conhecido e bem-vindo ali, eu era tido como um amigo, mas também como uma alteridade para qual o respeito se torna imprescindível. Acabo sendo objeto de construção de um conflito e, mais uma vez, a ambivalência entre desfrutar do prazer do consumo e os imperativos morais os dividiam. O que fariam? Como poderiam consumir crack na frente da visita? Seria uma tremenda falta de educação. Kelly decide: não vai usar. Se usar, vai ser dentro de casa, para não se mostrar. Com princípios morais claros, entende que deveria respeitar a visita. A vontade, no entanto, permanece e o conflito se acirra.

Luana, mais extrovertida e expansiva, se dá por satisfeita com minhas palavras de liberdade e decide que vai consumir na minha frente mesmo. Mas havia outras pessoas na casa e eu era uma pessoa que inspirava respeito, que andava entre religiosos. O que eles deveriam fazer? Como sair dessa situação? Quando o crack chega, a ansiedade e a tensão chegam ao limite. Zezé, que antes ensaiara uma conversa comigo, novamente me chama para conversar, olho no olho, sinceridade. Com sensibilidade e respeito, indica que as pessoas não estão à vontade. Minha presença provoca certa desestabilização.

Um conflito se estabelece: por um lado cabe respeitar e acolher da melhor maneira possível a visita. Por outro, desejam consumir crack. As duas coisas parecem difíceis de serem equilibradas. Surge um dilema entre eles. O que fazer? A sensível, educada e lúcida solução encontrada por Zezé é falar comigo, fazer a mediação, e me explicar que tem todo o interesse em me ajudar, mas que as pessoas estavam um pouco tímidas com minha presença.

Assumindo o comando do grupo e mostrando que consumir crack não significava sair do campo da cultura e da lucidez, fala comigo, explica a situação: naquele momento não se sentem à vontade em exporem para mim parte das suas vidas que ele aprendeu que era reprovável, uma *doença*.

Decidir falar comigo com sinceridade e delicadeza foi a melhor demonstração de respeito que podiam dar. Isso dizia muito sobre eles. Tanto por afirmar que não se tratavam de sujeitos incivilizados, incapazes de decisões e moralização da vida, quanto por apresentarem como estruturam suas práticas e seus códigos. A referência que norteou a ação deles ali foi a do respeito, o que significava não me exporem ao consumo de crack. Entendo que essa perspectiva está complexamente estruturada em valores das ruas, os quais contêm elementos oriundos da religiosidade, ativados possivelmente pelo fato de eu os ter conhecido quando estávamos em uma instituição religiosa.

Muitas coisas compõem o quadro aqui. Por um lado, a experiência muito própria da rua, que estrutura a relação e exige o respeito, sobretudo com outras pessoas que não estão vivendo nas ruas. Por outro lado, conhecem os discursos que associam o consumo de crack à degenerescência, ao descontrole, à imoralidade, ao pecado, à *doença* etc. Mesmo que sua prática não corresponda a esses estigmas, os enfrentam como algo vergonhoso frente a alguém de fora. Sendo uma prática com pouca aceitação moral, sendo eu um corpo estranho, os constrangia e limitava o usufruto da experiência. Sendo eu uma pessoa respeitável e fazendo um trabalho digno, seria desrespeitoso me deixarem ver tudo aquilo. Não me exporem ao consumo de crack, seria, portanto, não apenas se proteger, mas também me proteger. Não se tratava apenas de esconder dos meus olhos uma prática que, supunham, eu veria de forma negativa. Mais que isso, tratava-se mesmo de me proteger de ver essa prática e de alguma forma me contaminar com aquilo que Zezé chamava de *vício* e de *doença*.

Essa experiência ilumina como se elabora o princípio do respeito, o qual funcionava como uma estratégia que possibilita a continuação das dádivas que recebem, mas principalmente como um imperativo moral. O princípio do respeito integra as sociabilidades das ruas. É uma categoria tanto estratégica quanto balizadora da moralidade grupal. Suas origens são, ao mesmo tempo, forjadas nas experiências religiosas e morais que circulam pelas representações sociais e também pelas experiências vividas nas ruas. Se nesta situação estão alheios às instituições religiosas, ao menos por minha presença, se veem obrigado a lidar de alguma forma com um conjunto de questões também perpassadas pelo universo religioso ativado pela minha presença.

### 4.3.2 PRÁTICAS DAS RUAS IMBRICADAS NA INSTITUIÇÃO

Zezé esteve institucionalizado várias vezes. Seu relato permite observar que não apenas questões religiosas adentram o universo das ruas, mas práticas das ruas se inserem na vida institucional e mesmo auxiliam na mediação de conflitos, o que indica também que há, nestes locais, formas de resistência. Marcelo, por exemplo, me relatou que, quando esteve internado na Aliança de Misericórdia, internos desciam para os fundos do sítio para consumirem *drogas*.

Zezé ficou internado em uma comunidade terapêutica evangélica e depois passou a trabalhar nela como monitor<sup>133</sup>. Ele atuou tanto internamente, como na rua, convidando usuários de crack para o internamento e conseqüentemente para a conversão. Reconhece, porém, que no trabalho como monitor não seguia à risca as regras definidas pela instituição. Contou como corrigia os internos. Segundo ele, a comunidade pertencia a uma igreja que exigia disciplina severa, mas, mesmo assim, Zezé abordava os usuários de *drogas* nas ruas e falava gírias com eles e os convidava para se internar nesta casa.

Além disso, contou que, quando alguém “pisava na bola”, ele já não dava advertência diretamente, como era a recomendação. Chamava a pessoa e conversava com ela, a alertava. Só na terceira vez é que passava o caso adiante. “Também relatou que, às vezes, dizia para alguém que, se quisesse ‘resolver na carne, então ele resolveria’, entretendo que, às vezes, era preciso sair das orientações da igreja para resolver alguma situação” (Diário de Campo, 01 de agosto de 2015). Convém notar que, apesar dos procedimentos religiosos serem priorizados em sua narrativa, não descartava a possibilidade de resolver situações de conflito por meios considerados impróprios nos termos religiosos. Agir na “carne” significa precisamente utilizar formas de resolução de conflitos próprias da rua, neste caso específico, seria resolver o conflito por meio de uma briga.

Ele buscava temporizar e dilatar as determinações, para que o sujeito tivesse uma segunda oportunidade. De tal maneira, reconhece que em certas situações, suas referências não eram as religiosas e, se fosse preciso, resolveria alguns conflitos em um embate não balizado pelos termos religiosos, mas por aqueles do “mundo”, o que, no limite, significaria o enfrentamento físico. A experiência de Zezé nos conduz a pensar nas relações entre vida nas ruas e institucionalização, tema do próximo item.

---

<sup>133</sup> Funcionário interno que costuma ser recrutado entre os próprios institucionalizados.

#### 4.4 ENTRE A RUA E A INSTITUIÇÃO

O relacionamento entre pessoas que vivem nas ruas e organizações religiosas é bastante complexo e caracterizado por várias modalidades de agenciamento. Se organizações religiosas esforçam-se por oferecer abrigos para pessoas que vivem nas ruas, estes encontram em tais locais uma oportunidade para afastar-se da vida nas ruas, mesmo que temporariamente, o que faz de idas e vindas para tais abrigos parte da vida nas ruas. Os modos com os quais pessoas que vivem nas ruas se relacionam com tais lugares são marcados por nuances que valem a pena ser analisadas, pois contribuem significativamente para a consolidação, de um lado, de tais projetos religiosos e, de outro, da inserção das referências religiosas nas ruas.

É possível afirmar que tais sujeitos, quando optam para irem para tais lugares, vão orientados por duas intenções cujas fronteiras são maleáveis. Para alguns a intenção é “tirar um descanso” e para outros é estar “no objetivo<sup>134</sup>” de mudar de vida. É difícil precisar os limites entre essas categorias, inclusive porque, durante o período de institucionalização, uma ou outra pode predominar e se impor.

Durante o trabalho de campo, inúmeros interlocutores me relataram terem passado temporadas em alguma instituição de internamento, seja em casas de acolhida para *moradores de rua*, seja em comunidades terapêuticas. O que notei, porém, é que o trânsito entre a rua e tais espaços de institucionalização é bastante frequente. Edivaldo, por exemplo, relatou que passou pela casa de acolhida Aliança de Misericórdia, saiu de lá e foi para o hospital psiquiátrico, em seguida foi para outro *centro de recuperação*. Garantiu-me “que estava no objetivo”, mas ao ver “coisas erradas” [práticas que discordava, como tratamento desigual entre os internos e privilégios], não conseguiu ficar. Salientou que, apesar de fazer “coisas erradas”, não admite “coisas erradas” e então preferiu sair (Edivaldo, Entrevista, 2015).

Logo no início do campo, registrei uma manifestação de interesse por internamento. Trata-se de Priscila, uma moça negra, provavelmente em torno dos trinta anos. Ela se descreveu como *viciada* e buscava apoio dos membros da Igreja Batista para internamento. Priscila afirmou

Que era viciada em todos os tipos de *drogas*, maconha, crack, cocaína, cola, bala etc. Queria se internar, “nem que fosse para ficar apenas uns dois meses”. Queria ir para parar mesmo. [...] Um dos membros da igreja recolheu vários dados da Priscila para encaminhá-la para o internamento (Diário de Campo, 21 de março de 2015).

<sup>134</sup> Nunes (2016) trabalha com o conceito de “propósito” ao analisar a internação de usuários de *drogas* em comunidades terapêuticas.

Nota-se uma duplicidade de sentido em seu discurso. Priscila afirma que pretende ir para, de fato, romper com as substâncias que usa, no entanto, concebe que iria para ficar “ao menos uns dois meses”, entrevendo – talvez planejando mesmo – a possibilidade de saída antes do cumprimento do ciclo determinado por tais instituições. Dois meses, contudo, lhe garantiria um repouso significativo e provavelmente uma recuperação do corpo<sup>135</sup>.

O que é possível depreender de situações como esta é que tais instituições são incorporadas à vida nas ruas, tornando-se espaços para recorrer em situações de limite e fazer a gestão da própria vida nas ruas. Em tais espaços, passam por um período de recuperação corporal, vão ao médico, recebem alimentações regulares e se prepararam para uma nova temporada nas ruas. Apenas em uma pequena parte dos casos o período de internamento é concluído e a vida nas ruas deixada para trás.

#### 4.4.1 NEGOCIAÇÕES E DESAFIOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO

Se boa parte da atuação religiosa consiste no esforço de levar pessoas que vivem nas ruas para abrigos, estes, por sua vez, veem em tais propostas, uma alternativa de gestão da própria vida nas ruas, por meio da recuperação, descanso e retorno para este espaço. Em alguns casos, tais instituições se tornam alternativas para deixar a vida nas ruas para trás. O processo de negociação, convencimento e decisão de ir para tais lugares, por sua vez, é modulado pelo momento que a pessoa vive nas ruas e também pelas dificuldades encontradas em tais abrigos.

Durante as atividades da pastoral de rua, servia-se alimento aos *irmãos*, como pizza, pão com presunto ou marmitta, também eram oferecidas orações e, aos homens, convites para mudarem de vida por meio do ingresso na casa de acolhida da instituição<sup>136</sup>. Inúmeras vezes, direto da pastoral, alguns deles foram levados para a casa, uma chácara, localizada no distrito de Iguatemi, pertencente ao município de Maringá.

<sup>135</sup> Priscila, assim como muitos outros, por outro lado, demonstrava bastante resistência à possibilidade de se internar no hospital psiquiátrico, pois, segundo ela, lá “só dão remédio que lhe deixam ‘assim e assim’ e mostrou a cabeça estufada com as mãos e emendou ‘você sai de lá que nem um robô’” (Diário de campo, 21 de março de 2015). De fato, embora tanto a emergência psiquiátrica, quanto o hospital psiquiátrico, sejam acionados, pessoas que vivem nas ruas demonstram resistência em ir para lá, porque, salientam, “iriam apenas trocar uma *droga* por outra”.

<sup>136</sup> A casa de acolhida recebia apenas homens adultos, cobertos pela Política Nacional para a População em Situação de Rua.

Sáímos dali e fomos para a praça Raposo Tavares. Lá também não havia moradores de rua. Dois rapazes caminhavam pelo outro lado da rua. Fomos até eles [...] Um deles estava com chinelos nos pés [estava frio]. A conversa foi bem interessante. [...] Agradeceram muito a pizza que foi oferecida. [...] Culparam o crack pela situação que se encontravam. O Sérgio falou sobre o internamento. Um deles se interessou. Disse que tinha um dinheiro para receber na sexta-feira, decorrente de um trabalho que realizou, mas que no dia seguinte gostaria de ir para a casa de acolhida. O outro rapaz disse que não era o momento e mostrou a pedra de crack (Diário de campo, 04 de junho de 2015).

Nessa cena dois rapazes são abordados, comem a pizza entregue e recebem o convite para “sair dessa vida<sup>137</sup>”. Um deles demonstra interesse, mas afirma ter que resolver um problema antes. Este argumento era comumente utilizado para indicar uma negativa ao abrigo. Também era muito comum que afirmassem “não ser a hora ainda” ou que “na hora certa iriam, pois saberiam a quem procurar”. O outro disse que não é o momento, indicando, então, a possibilidade que este momento chegue. É possível interpretar em seu posicionamento e na observação de ciclos da vida nas ruas, que o rapaz, de fato, naquele momento, desejava vivenciar sua experiência na rua, mas indicava que chegaria um dia em que demandaria o abrigo.

Seguimos o caminho. Assim como os que vivem nas ruas exploram e ocupam de maneira específica a cidade, os religiosos carregam um saber sobre ela e sobre os locais em que as pessoas que vivem nas ruas se concentram, e os vão percorrendo:

Passamos então pela igreja Santo Antônio. Não vimos o Dedé deitado na porta lateral da igreja. Estava um pouquinho mais a frente, numa roda de amigos. Tinha umas oito pessoas por lá. Alguns conhecidos. O Eduardo, o Zezé e sua esposa, o próprio Dedé, o Marcelo. Além desses, uma moça negra e um desconhecido. Edilson dormia na calçada. Depois o vi deitado na grama. Chegamos, entregamos as pizzas. [...] O Dedé, o Marcelo e mais um decidiram ir para a casa de acolhida. O Zezé chamou o Sérgio e pediu para ele avisá-los como seria lá, que há muita oração, que tem que obedecer a regras etc. O Sérgio pediu para ele mesmo dizer (Diário de campo, 04 de junho de 2015).

Dois dias depois, encontrei Zezé novamente e perguntei sobre os rapazes que haviam ido para a Aliança: “Ele comentou que não ficariam mais que dez ou quinze dias por lá. Disse que é difícil ficar lá, tem muitas orações para fazer, além de terem que cumprir várias regras” (Diário de campo, 04 de junho de 2015). De fato, o prognóstico de Zezé estava correto, nenhum deles persistiu por muito tempo. Nove dias depois estavam de volta. Foram na quarta-feira de uma semana e voltaram na sexta-feira da semana seguinte.

---

<sup>137</sup> Expressão usada por membros da Aliança de Misericórdia para convidá-los a deixarem a rua.

A Kombi da Aliança de Misericórdia os deixou na porta do Centro POP, como é seu procedimento padrão. Dedé foi então direto para a atividade da Igreja Batista. Saiu, portanto, de uma instituição religiosa (católica) e foi imediatamente para outra (evangélica). Estava presente no exato momento em que Dedé chegou de um lado da rua e Zezé e Kelly vinham do outro e se encontraram. Foi um fraterno e bonito momento em que os amigos se reviram e não esconderam o afeto do reencontro:

Então chegou o Dedé e um rapaz de um lado da rua e de outro a mulher do Zezé. Os cumprimentaram alegremente. [...] O Zezé exclamou: “não falei, que ele não ficaria lá”. O Dedé então contou que lá tem oração o dia inteiro, terço de manhã, terço três da tarde, celebração (usou a expressão “tipo uma missa”) seis da tarde. O Zezé acrescentou que de noite tem mais. O Dedé continua sugerindo que de final de semana é mais ainda. Dedé afirmou que o que ele rezou nessa semana que esteve lá foi o equivalente a uns dez ou quinze anos de oração. Ele estava vistoso: cabelos cortados. Contou que aproveitou uma oportunidade um dia antes de sair e cortou o cabelo (Diário de campo, 10 de junho de 2015).

O retorno de Dedé serviu para Zezé confirmar seu argumento. Realmente ele não ficou muito tempo, “nem dez dias”. Os três decidiram retornar e então foram deixados na porta do Centro POP. O acordo que há entre a Aliança e este órgão é que sempre que alguém sair da casa, o Centro POP deve ser comunicado e o sujeito entregue lá. Procedimento à época muito comum neste órgão, Dedé sofreu uma punição por ir para um abrigo e não concluir o período determinado. Por não ser a primeira vez, segundo Dedé, sua suspensão foi de um ano.

Entramos no espaço da Igreja Batista e seguimos conversando. Dedé, que aproveitou a estada por lá para se recompor e cortar o cabelo, descreve as inúmeras atividades espirituais da casa como uma dificuldade para permanecer. De fato, o regime de orações, segundo sua descrição, é intenso e atravessa todo o dia do interno. Aliado a isso, figura outra questão sempre apontada por aqueles que foram para lá e voltaram: “lá não pode nem fumar um cigarro”. Está dada a dificuldade de adaptação. Tal dificuldade não resulta efetivamente da incapacidade de cumprir regras e manter uma disciplina, mas do choque entre padrões de sociabilidade muito distintos. Enquanto na rua há uma dinâmica fluida e intensa, em uma instituição com essa prevalece a rigidez de horários e a intensa vigilância sobre os internos. A questão, então, não são exatamente as regras, as quais também caracterizam a sociabilidade das ruas, mas um padrão de sociabilidade muito distinto daquele praticado nas ruas.

Marcelo, o terceiro rapaz que tinha ido para aliança, chegou também na atividade da igreja. Ao ser indagado sobre como tinha sido a experiência, ele salientou que “foi filé”. Foi sua primeira experiência na casa de acolhida da Aliança. Destacou a estrutura da chácara e



afirmou que enquanto esteve lá cuidou dos porcos, o que lhe proporcionou satisfação. As meninas, amigas deles, o chacoteavam dizendo que lá não tinha pinga.

Em outra ocasião, ao conversar com eles sobre a experiência na Aliança, Marcelo afirmou ter gostado muito de lá, mas por incentivo dos amigos e por apego à mãe, a quem visita todo dia, preferiu voltar. Mais uma vez fez referência aos porcos, me contando que cuidou deles nos dias que lá esteve. Dedé, também nesta conversa, relatou ter passado três vezes pela casa, a que ficou mais tempo foi um mês e, então, destacou “que o problema lá é não poder fumar” (Diário de campo, 30 de julho de 2015).

#### 4.4.2 “BUSCAR A DEUS”: O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

As instituições religiosas perpassam a vida nas ruas. Nessa relação é possível identificar tanto conflitos e resistências, quanto negociações e aproximações, de modo que se tornam parte da vida nas ruas. Elas se apresentam como um recurso importante ao qual pessoas que vivem nas ruas podem recorrer em situações de necessidade, o que não significa necessariamente conversão integral ao projeto religioso oferecido. Ainda assim, como foi destacado no capítulo anterior, tais espaços são locais privilegiados para construção de uma narrativa religiosa para a vida nas ruas. Tal construção discursiva possui um efeito sobre aqueles que a recebem. Fornecem referências e repertório religioso, os quais se imbricam com as práticas das ruas e em certas situações é com elas que pessoas que vivem nas ruas vão interpretar a sua própria vida. A trajetória de Danilo é bastante rentável para pensar como esta narrativa atua sobre o institucionalizado, impulsionando agências e dando um significado específico para os incidentes da vida nas ruas.

Danilo é um rapaz de pele clara, com traços japoneses, magro, baixo, que conheci quando atuei no Centro POP de Maringá, no ano de 2013. Naquela época, Danilo foi internado em uma comunidade terapêutica. Somente vim a reencontrá-lo depois de alguns meses de trabalho de campo, em uma atividade da Igreja Batista. Depois deste contato, soube que ele tinha novamente buscado abrigo em uma casa de acolhida e por um bom tempo não tivemos mais contato.

Apenas o reencontrei alguns meses depois, novamente na Igreja Batista. Neste encontro, assim que cheguei

Me contou que passou a noite no hospital e mostrou o sinal onde foi introduzido o soro. Relatou que ficou um mês na Aliança de Misericórdia, mas saiu. [...] Passou muito mal em decorrência de ter bebido demasiadamente, o que afetou o fígado. [...] Disse que estava esperando um pouco e que iria ‘sair na caminhada’. Iria procurar

algun lugar para se abrigar. [...] Comentei que era preciso cuidar do corpo mesmo. Ele respondeu: “eu não estou indo *tirar um descanso* não, às vezes a gente vê uns sinais e precisa aproveitar”. Falava isso sugerindo que a permanência dele nas ruas tinha se esgotado e que precisaria se emendar sob risco de perder a própria vida (Diário de campo, 03 de outubro de 2015).

Após um tempo, na ocasião em que entrevistei a pastora Rosa, ela pediu para alguns dos abrigados conversarem comigo. Enquanto conversava, de repente ouço: “aê Josemar (sic)”. Viro para o lado e me deparo com Danilo à minha frente, com uma enorme estrutura de ferro presa em uma de suas pernas. O diálogo com ele, na mesma medida que desvela sua história recente, demonstra categorias religiosas sendo mobilizadas para interpretá-la, em uma narrativa que ganha contornos fatalistas, uniformes, moralizantes e de culpabilização individual. Vale destacar que, embora sua fala indique culpa e condenação do que foi feito no passado, à medida que a conversa flui, sua narrativa ganha tom empolgado e animado. Embora não de maneira verbal, seu corpo não expressava então apenas culpa pelo que viveu, mas também emoção e nostalgia.

Início a conversa tentando entender o que tinha havido com sua perna: para chegar mais rápido à *biqueira* pegou *rabeira*<sup>138</sup> em um caminhão e acabou caindo e quebrando o joelho. Ele segue me explicando o que houve. Estava “na batalha” até às onze da noite, quando consegui levantar quinze reais para comprar crack. Uma das melhores *biqueiras* da cidade fica cerca de quatro quilômetros de onde ele estava. É ponto de venda que fornece crack “da doce, da docinha”, isto é, com qualidade e efeito melhores. Outra alternativa era seguir até o centro, mais perto, e comprar, onde também encontraria “da doce, mas seria aquela cabecinha de fósforo”, enquanto nesta *biqueira* seria um “dedão da unha, regada”.

Enquanto explica esses detalhes com certa empolgação, Danilo retoma frases moralizantes a respeito da situação: afirma que o usuário de crack valoriza “*deizão, quinzão* só naquela situação, o único valor que o usuário dá”. Neste momento então ocorre um embate entre usuário e traficante: “essa que é uma treta com o usuário e o traficante: ‘Você acha que eu achei meus *deizão* no lixo, você acha que eu achei, [...] e só dá valor naquele ali, só naquele momento ali, você acha que eu achei meus *deizão*, rapaz, eu estava batalhando até agora, rapaz, dá uma regada aí, dá uma regada’. É claro que dá briga” (Danilo, entrevista, 2015). Danilo relata que viu a avenida vazia, parada, onze horas da noite, sabendo que a *biqueira* fica aberta apenas até meia noite, período de mais movimento e que dificulta que a polícia siga algum consumidor até lá:

<sup>138</sup> Se pendurar na traseira de um veículo em movimento.

Aí, dei uma olhada para trás, assim, vindo um caminhãozinho, aí, ele mesmo, é esse mesmo, catei o *bang*, *vei*. Catei, catei a rabeira, entrei na rabeira, ali, falei, agora eu vou, vou descer lá na Estância. Passou o Estância<sup>139</sup>, sinal aberto, falei, *vixx*, *moiou* a caminhada, *moiou* o corre. Passou o sinaleiro, passou o primeiro, do Estância, falei, vai parar lá no, daí tem mais um que já desce para a mansão, um sinal que já desce para a mansão ali, no *bang*. Aí ele foi diminuindo, falei assim, agora, tá diminuindo. Aí já fui lixando o pé, assim para ver a velocidade, pelo menos dar aquele pulo e sair catando cavaco, pelo menos. Aí, mas foi fração de segundos. Fui lixando o pé assim, ele foi diminuindo, no que eu soltei, ele acelerou, eu perdi o chão, aí eu perdi o chão, já bati o joelho, assim, no chão (Danilo, Entrevista, 2015).

Além de fraturar o joelho, Danilo sofreu uma série de escoriações pelo corpo, as quais ainda não haviam sido cicatrizadas quando nos encontramos. Indago-o se ele foi socorrido. A resposta dele sugere associação entre a demora do socorro e espiritualidade, melhor dizendo, sugere que foi uma espécie de punição por não ter ouvido os sinais divinos: “não, parou o quê? Onze horas da noite, aí tem tudo isso também, **tratamento com Deus**, porque, que ali, ali é o fluxo do movimento ali, não passava uma alma viva ali” (Danilo, Entrevista, 2015, negrito meu). Ou seja, ele interpreta que o fato de, neste dia, mesmo em um lugar com bastante circulação de pessoas, não ter passado ninguém que poderia lhe socorrer, decorre do fato de ele ter se distanciando das práticas religiosas.

Ele continua a narrativa: “daí eu levantei, levantei, assim, já sentindo que tinha quebrado mesmo. Falei: ‘*vix*, quebrei a perna’. Aí, perto do ponto [de ônibus], assim, aí, só deu, uns dois [mostra uns pulinhos], grudei no ponto ali, deitei ali, aiaiai, aiaiaia, não perdi cinco centavos no *bang*, estava com os *quinzão*” (Danilo, Entrevista, 2015). Na adrenalina do acidente e pelo cansaço físico, relata que acabou adormecendo e virou a noite ferido na rua. Apenas ao amanhecer, quando pessoas estavam indo tomar o primeiro ônibus, que conseguiu ser socorrido. Foi então encaminhado para um hospital da cidade, onde ficou alguns dias ainda antes de ser submetido à cirurgia em outro hospital. Após a intervenção, então, decidiu ir para um abrigo, por meio da mediação de sua mãe:

Minha mãe procurou casa para lá e para cá, tal, tal, a pastora Rosa não queria me pegar mais porque eu já passei umas quatro vezes aqui, ela não queria me pegar. Só que daí eu pedi para a minha mãe ligar. Eu sabia já que ela não ia querer me pegar, daí ela ouvindo minha mãe, daí ela deixou eu vim para cá, depois de cinco dias internado (Danilo, Entrevista, 2015).

Sua mãe, todavia, não sabia que ele estava vivendo na rua. Segundo ele, a informação que passava à mãe é que estava morando com um senhor que “chapava muito o coco e atendia os jovens que chapavam o coco também” (Danilo, Entrevista, 2015). Argumentou para sua

<sup>139</sup> Casa noturna. O Nome completo é Estância Gaúcha.

mãe que não poderia voltar para lá e que precisaria de um lugar. Danilo faz questão, porém, de salientar que inicialmente só estava pensando em um espaço para se reabilitar fisicamente e voltar para o “corre”, isto é, para a rua. Novamente se aproxima do universo religioso para elaborar sua narrativa:

Pensando assim, e pensando só em se recuperar fisicamente, mas, no momento, assim, mas depois você vem aí, você, não sei se você não é evangélico, se você crê, **aí você aceita a presença de Deus de novo falando com você, tal, vê que foi permissão de Deus** (Danilo, Entrevista, 2015, negrito meu).

A conversa segue então com Danilo fazendo uma leitura pregressa de sua vida à luz de uma grade religiosa evangélica, de modo que localiza sinais que já apontavam para o risco que corria. Ele afirma: “[...] eu já tinha sido avisado três vezes, que era para voltar para os caminhos de Deus. Aí foi isso aí que aconteceu: e eu voltei por dor, pela dor, **não vem pelo amor, vem pela dor**, [...] estava dum jeito que eu não ia passar desse ano, eu tinha falado para você” (Danilo, entrevista, 2015, negrito meu). Seu acidente seria, portanto, decorrente de seus próprios atos, os quais não estavam coerentes com aquilo que dele Deus esperava. Embora seja possível depreender uma construção religiosa punitiva, a permissão divina não é vista somente como tal, mas também como um aviso divino, para, aí sim, evitar uma punição maior que seria o próprio inferno após a morte.

Ele então retoma a conversa que tivemos e afirma que estava percebendo o seu corpo fraco, sem a força que tinha antes. Danilo então resgata parte de sua trajetória e descreve como estaria se portando na rua utilizando uma comparação com o desenho infantil do Pica Pau:

[...] Eu estava morrendo na Aliança de Misericórdia, estava morrendo, ix, estava morrendo, estava, tossindo, com a garganta roxa. [...] Saí da Aliança, aí, fui, fui, aí, eu não queria me internar, aí eu vim para rua, só que eu procurei atendimento, melhorei bastante [...]. Aí eu voltei à atividade de novo, aí eu voltei à atividade. A locomotiva, a locomotiva começou a afundar de novo, no *bang*. Aí eu estava que nem aquele desenho do pica pau, que quando ele tá deitado lá assim que dá o horário do rango e ele sai comendo o rango de todo mundo. Aí chega o inverno, ele tá mal porque ele não juntou rango para ele. Quer dizer, aí ele vai pedir rango para os outros, aí os outros negam. Só que é o seguinte: deixa eu falar para você a mensagem do *bang*, que você vai entender: aí ele fica congelado, maçarico lá no traseiro dele e ele *up*, que volta o verão, aí, *tininininin*, da o horário de novo. Quer dizer, ele sai comendo o rango de todo mundo de novo. Quer dizer que não aprendeu nada. Eu estava que nem o pica pau, estava que nem o pica pau. Saí dum lugar mal, mas eu procurei estar bem, e quando eu fiquei bem, quer dizer o quê: não aprendi nada, voltei a fazer tudo de novo, voltei a fazer tudo de novo [...] (Danilo, entrevista, 2015).

Ele relata que foi para outra casa de acolhida, mais para acompanhar um amigo do que por interesse próprio, acabou saindo de lá, justamente porque “tava na locomotiva, no corre de novo, que nem o pica-pau” (Danilo, entrevista, 2015). Então os sinais divinos começaram a aparecer. O primeiro foi quando sonhou com uma colega de rua que morreu. Depois de três dias passou mal de saúde:

Quer dizer o que, sonho, se você tá sonhando com pessoa, e aí, naquela loucura, depois de três dias, depois de três dias eu fui para a UPA<sup>140</sup> tomar soro, do mesmo jeito, debilitado, pedindo a Deus para não morrer, quer dizer o quê? Foi um aviso, sonhei com ela e depois de três dias eu fui para a UPA tomar. Quase que eu fui que nem ela, que ela morreu no hospital, de cirrose, se alimentar pouco, quase que eu fui que nem ela. Pedi a Deus aquele dia para não morrer, diante de Deus, pedi a Deus, orei” (Danilo, entrevista, 2015).

No entanto, culpando a si mesmo, Danilo conta que em seguida retomou a “locomotiva” novamente. Ignorou o aviso: “saí que nem o pica-pau de novo, deixei Deus falando, já pilantrei com Deus” (Danilo, entrevista, 2015). Afirma que se tivesse morrido nessa condição, desceria direto para o inferno, porque “morrer sem Jesus é abismo, não tem purgatório, não tem outra conversa” (Danilo, entrevista, 2015). O aviso seguinte foi novamente sonhar com um morto, desta vez o sobrinho de 22 anos, também falecido: “Não é bom sonhar com pessoas que já morreram”. O terceiro foi quando pegou a bicicleta de um colega em um domingo e ficou o dia inteiro com a bicicleta “na correria” para fumar crack. Depois de um dia de consumo intenso, já no final da noite, bateu com a bicicleta atrás de um caminhão e “parou uns trinta metros lá na frente, intacto”. Foi o terceiro sinal. Danilo teve, ainda, um quarto sinal, justamente o acidente.

Por tudo isso, então, Danilo alegava estar ali pela “misericórdia de Deus” e para receber o “tratamento com Deus”. Embora, num primeiro momento, seu interesse era apenas se reabilitar, ele relata que em virtude dos sinais e da nova oportunidade que recebeu, optou por se instalar em um espaço religioso justamente para “buscar a Deus”. Para atestar sua decisão afirma que “já tirou duas caminhadas na rua de muleta”, não custaria tirar mais uma, todavia salienta que agora o interesse é outro. Mostrou-se, então, empenhado em iniciar uma nova trajetória, seguindo uma direção espiritual, como a proposta oferecida pela pastora: “aqui é mais espiritual, [...] mais caminhada espiritual, libertação não só das *drogas*, mas [...] das coisas do mundo” (Danilo, Entrevista, 2015).

A trajetória de Danilo é bastante interessante para pensar os efeitos e as tramas que envolvem vida nas ruas, institucionalização e ordenamento religioso. Um primeiro ponto para

---

<sup>140</sup> Unidade de Pronto Atendimento.

se destacar é o movimento entre rua e instituição. Apenas naquele abrigo ele relata que esteve antes quatro vezes. Em todas saiu e voltou para a rua. De tal maneira, não houve um processo progressivo de conversão que tenha obtido êxito, tampouco uma ruptura com a narrativa religiosa. Ela esteve presente e foi se infiltrando na vida de Danilo em cada institucionalização, em cada pregação, em cada momento de dificuldade que fazia por reforçar o que lhe foi ensinado, de modo a estar pronta a se apresentar, em situações de crise, como um quadro de interpretação da sua trajetória. A questão é menos saber se a retomada religiosa se manteria, mas notar como tal ordenamento atua sobre pessoas oriundas do mundo das ruas, oferecendo uma narrativa para suas trajetórias. Diferentemente do discurso das oblatas da OAF, a vida nas ruas e suas agruras encontram aqui explicações em questões individuais e sobrenaturais, as quais culpabilizam e punem o indivíduo por sua falta de atenção ao que diz respeito a Deus.

Assim, é por meio de tal narrativa que sua vida passa a ser interpretada. A noite, na rua, com o joelho quebrado foi uma espécie de punição por ter “pilantrado com Deus”. Os sinais foram enviados pelo divino e ele os ignorou, por isso, chegou ao ponto de receber um sinal radical, que é o próprio acidente. Deve agradecer a Deus por não ter morrido, pois em pecado, como estava, não passaria nem pelo purgatório, iria direto ao inferno. Faltou-lhe, no passado, “tratamento com Deus”, mas seu propósito então era aproveitar a oportunidade recebida para passar a viver uma vida na *presença de Deus*. Embora seja plausível supor que o propósito de conversão integral seja decorrente da situação e do local que se encontrava, temos aqui um quadro religioso sendo operado para interpretar sua trajetória.

#### 4.4.3 “UMA PESSOA DIFERENTE”: UM EX-MORADOR DE RUA

Manuel se considera um *ex-morador de rua* e, no período da entrevista, atuava como coordenador de um *centro de recuperação*<sup>141</sup> evangélico<sup>142</sup>. Neste espaço fui recebido por ele, que partilhou parte de sua história. Sua trajetória possibilita observar sua transformação em um homem religioso e também compreender como ele analisa a vida nas ruas e o mundo social em tais termos. Permite também verificar a ação de uma instituição cujo objetivo é acolher pessoas com percursos semelhantes ao dele e fazer também delas homens religiosos.

<sup>141</sup> Termo análogo a comunidades terapêuticas.

<sup>142</sup> “O pastor colocou essa obra na minha mãe, eu e ele toca essa obra, eu sou aquele que cuida dos irmãos, coordenador, leva uma palavra pro irmãos, fico o tempo todo com eles, na posição de interno também, porque, nós nunca, tem que ser sempre servo. Tem que ser sempre servo para gente conseguir chegar aonde nós queremos, não adianta querer colocar os carros na frente dos bois. Até Jesus veio para terra, veio para ser servo, não para ser servido, amém!” (Manuel, Entrevista, 2015).

Trajado com sapato, calça e camisa social, vestuário obrigatório para todos que ali residem, Manuel afirma que aquele é um projeto do pastor líder da instituição, que tinha no coração o sonho “de tá tirando as pessoas da rua, podendo dar um apoio, um lugar para ficar, dar um documento, uma identidade para a pessoa” (Manuel, entrevista, 2015). Conta que foi *morador de rua* e que está há um ano e meio naquele projeto:

Já faz um ano e meio que eu estou aqui, aqui que eu larguei das *drogas*, larguei da prostituição. Aqui que eu vim tirar os meus documentos. Aqui eu tenho **uma nova identidade na minha vida** e através desse lugar, desse projeto aqui, abençoou minha vida. Hoje eu sou uma pessoa diferente, uma pessoa que busca Deus, eu faço a obra, fui preso por várias vezes, roubava, traficava, fumava droga. A minha vida era totalmente dedicada ao diabo. É, era totalmente dedicação ao diabo (Manuel, entrevista, 2015, grifos meus).

Diferentemente de Danilo, que acabara de chegar da rua, este interlocutor estava nesta casa há um ano e meio e, portanto, relativamente consolidado como um *irmão de igreja*. Ali se reconstruiu como sujeito, elaborando uma narrativa religiosa para sua vida e associando o passado às tentações do diabo, figura bastante presente em seu discurso. Antes de passar pelas ruas, Manuel trabalhava como motorista, era casado, tinha filhos. Todavia, a experiência com *drogas* teria impulsionado uma trajetória de perdas. Associa a vida nas ruas a tais substâncias e ao diabo e assegura que ele lhe teria escravizado e retirado dele a família e o encaminhado para o roubo e para a rua. A *droga*, tida como um instrumento diabólico, é considerada como a principal causa de queda para muitas pessoas a ponto de “perder tudo”, o que foi também o seu caso.

Manuel então salienta o quão significativo foi encontrar aquele espaço, onde teria chegado bastante degradado: “eu cheguei aqui tudo machucado, é, fiquei lá pulando muro, roubando, aprontando, sabe, alguém tocou no meu coração” (Manuel, entrevista, 2015). Enquanto a vida que levava nas ruas, então, passa a ser vista como causadora de ferimentos, de degradação e quedas, o ingresso em tal comunidade cria a ideia de recuperação e a materializa na mudança comportamental.

Encontrei esse projeto aqui, que estendeu as mãos para mim, não só para mim, mas para muitos irmãos aqui. Como você vê, as portas estão abertas<sup>143</sup>. Aqui as pessoas estão buscando a Deus, estão abandonando a parte do crime, tão tirando os seus documentos, se preparando para encarar o mundo lá mesmo, porque chega uma época que as pessoas, até as pessoas que nos conheciam, acabam fechando as portas para nós, por quê? Devido a nós mesmos, pelo caminho que nós escolhemos,

<sup>143</sup> Referência ao portão, que de fato, não possuía qualquer cadeado, o que asseguraria liberdade para ficar ou não.

entendeu. Então, aí o que acontece? Esse projeto aqui ajudou a mudar a minha vida e a vida de muitos irmãos aqui, amém? (Manuel, Entrevista, 2015).

Assim como no caso da pastora Rosa, também aqui a pedagogia utilizada é fundamentada na espiritualidade. Trata-se de um projeto de “busca de Deus”, a partir de onde se intenta a ruptura com a vida pregressa, caracterizada de forma negativa, associada à droga, ao roubo, ao pecado, ao demônio, e vista como consequência das próprias escolhas. Segundo Manuel: “aqui é o seguinte, nós buscamos mais a Deus, nós colocamos os problemas na mão de Deus, nós oramos, nós jejuamos, o trabalho, psicológico, nós conversamos, tem que ter diálogo com os irmãos, o pastor, tem a missionária, tem pessoas que vem, conversa, e a pessoa vai abandonando” (Manuel, Entrevista, 2015). O interlocutor prossegue destacando que a partir do momento em que a pessoa se envolve com droga, prostituição e roubo, a única possibilidade de se desvincular de tais coisas é por meio de Deus:

Porque aqui é o seguinte: nós buscamos mais a Deus, nós colocamos os problemas na mão de Deus, tá certo. Nós oramos, nós jejuamos. [...] Porque têm muitas coisas, irmão, a partir do momento que a pessoa se envolve nesse mundo aí fora com droga, prostituição, com roubo, essas coisas, a única forma dele se livrar disso aí é ele colocar Deus no coração. **Se ele colocar Deus no coração, quem colocou Deus no coração arranca tudo, o diabo tem que sair. Colocar Deus no coração tem que sair o cigarro, tem que sair a prostituição, sai tudo, entendeu.** Não tem uma outra forma. Não adianta você meter um monte de remédio nas veias, essas coisas aí porque não adianta, não adianta, porque aí larga duma dependência cai em outra dependência (Manuel, Entrevista, 2015, grifos meus).

Também entrevistei um *morador de rua* internado em uma comunidade terapêutica. Como tal, o critério de entrada é o consumo de substâncias químicas. Eventualmente, pessoas que vivem nas ruas são acolhidas quando se enquadram na condição de “dependentes químicos”. Esta instituição também é mantida por pastores evangélicos. Com aproximadamente vinte anos atuando em Maringá, está relativamente estruturada e consolidada. Nesta instituição, em uma tarde chuvosa, falei com Júlio César. Já no início do bate papo, ele crava que a moradia nas ruas “além do vício, é um espírito maligno destruidor” e para justificar sua fala declama uma passagem bíblica<sup>144</sup> e comenta que há “dois caminhos, o caminho do céu e o caminho do inferno, se o cara não servir a Deus ele vai para o inferno” (Júlio César, entrevista, 2015).

A narrativa de Júlio é caracterizada por uma intensa rigidez moral religiosa. Faz um relato sobre seu passado, salientando a presença em prisões e consumo de *drogas*, sempre

---

<sup>144</sup> A passagem bíblica citada é a de Gálatas 6, 3, onde se lê: “porque se alguém julga ser alguma coisa não sendo nada, engana-se a si mesmo”.



associando tais situações ao distanciamento da “presença de Deus” e conseqüentemente à culpa individual. Comenta que muitos que estão internados em espaços como aquele têm vergonha de falar a verdade, mas por estar com “compromisso com Deus” não pode mentir. Assim como no caso de Manuel, também em seu relato é atribuído grande peso à categoria *droga* como elemento propulsor da vida nas ruas. Assim como no relato de Manuel, a *droga* ganha agência proeminente. É ela que impulsiona a vida de perdas até às ruas:

A droga irmão, as drogas, a droga, o cara fica naquela lá. É uma legião de demônio tão grande em cima do espinhaço do cara, que não é brincadeira não, sabe. [...] É a legião de demônios, você tá entendendo, aí o cara fica molambento, ele não tá nem aí, você tá entendendo” (Júlio César, Entrevista, 2015).

Júlio relata que, certa vez, quando morava nas ruas de Florianópolis, ficou por volta de seis meses sem tomar banho. Durante este período, viveu uma fase de intenso uso de crack e chegou a ser apelidado de *natura* por um traficante. Todavia, o nível de sujeira teria chegado a um ponto que o próprio traficante não teria aguentado o mau cheiro e lhe ameaçado: “se tu vim aqui com essa catinga de novo eu vou te dar um tiro, agora se você tomar um banho eu vou dar duas pedras para você. Foi rapidinho eu arrumei um lugar para tomar banho” (Júlio César, entrevista, 2015). Essa narrativa é elaborada para mostrar o poder atribuído à *droga* sobre a vida do sujeito. Tomar banho era menos uma condição imposta pela rua e mais um descuido ou desmazelo. Com a promessa de ganhar duas pedras de crack rapidamente o meu interlocutor consegue um meio para se banhar. Substâncias psicoativas são muito frequentes nos discursos religiosos como parte da explicação da vida nas ruas. Atribui-se a elas poder e agência capaz de determinar os rumos da pessoa, sendo decisiva para sua trajetória de rua. Assume uma coloração negativa, associada ao mal e ao descaminho.

Seu relato segue descrevendo períodos de prisão, de trabalho e de rua e, como Manuel, Júlio atribui um sentido negativo a eles. Relata que trabalhava como motorista de caminhão. Aproveitava para transportar *drogas*. Acabou sendo preso por tráfico. Júlio, como Danilo, associa sua prisão a um “plano de Deus”, pois ela teria lhe possibilitado antecipar seu internamento. Veio cumprir pena no presídio de Maringá e acabou conhecendo o espaço onde está internado, local em que “os caras estão preparado para lidar com alma” (Júlio César, Entrevista, 2015). Vale a pena observar algumas nuances de sua narrativa que evidencia a forma como lida com o passado, com a experiência religiosa e com o risco de ir para o inferno:

Só que daí é o seguinte: eu fumava pedra, aí no outro dia dava aquela depressão, eu pedia perdão e tal. Aí ia atrás dum pastor, alguém, falava, arruma uma casa de recuperação para ir, ficava naquela *muagem*. Eu tava trabalhando, tinha dinheiro e tal. Aí eu vim carregado para cá e me meti na confusão. Aí eu fui para cadeia e prometi pro Senhor [Deus] que eu ia sair da cadeia, que eu ia me recuperar, que eu não queria aquilo para minha vida. E eu não quero mais, não adianta, além de você morrer, você vai pro inferno, que é pior ainda. A única coisa que a gente não pode abrir mão, você vê, o médico, esse pessoal, tudo, eles não acredita em Deus e Deus existe e é o seguinte: quem não se cuidar, não se ajoelhar, não pedir a misericórdia de Deus ... (Júlio César, Entrevista, 2015).

Júlio, com efeito, associa sua trajetória pregressa aos “espíritos malignos”, com mais contundência que Danilo e Manuel. Sua fala é dura e também se estende àqueles que não são usuários de *drogas*, mas que em sua avaliação se encontram em condição de pecado, como os ateus mencionados acima. Como na narrativa do pastor José, no capítulo anterior, também aqui a contraposição não é entre vida nas ruas e nas *drogas* e vida sem elas, mas entre vida religiosa e vida não religiosa. Na realidade, qualquer condição de vida não evangélica não seria correta. A conversão, portanto, seria obrigatória para todos. Nesse ponto, todos estão na mesma condição de pecadores, aqueles que estão no *vício* das *drogas* ou em qualquer outra situação não religiosa. O exemplo encontrado por ele é um suposto ateísmo dos médicos, que aqui é utilizado como um exemplo para todas as possibilidades de pecados. E todas, igualmente, levariam ao inferno, daí a necessidade de acreditar em Deus, neste que ele descreve, se ajoelhar perante ele e clamar por misericórdia.

#### 4.5 RELIGIÃO E RUA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Efetivamente, a vida nas ruas é um dos focos escolhidos para a expansão pentecostal em curso nas últimas décadas. A vida nas ruas oferece condições para a constituição de um sujeito religioso e para a criação de um ordenamento que fornece inteligibilidade para a vida nas ruas. Sob esta ótica, a rua – e qualquer prática social não religiosa – é elaborada como um *locus* de práticas desviantes do que determina os princípios religiosos. Espíritos malignos, demônios, ilusão são algumas palavras para descrever tais trajetórias. Não se deve negligenciar, igualmente o peso atribuído às *drogas*, figuradas quase sempre como o elemento central para a produção de quedas até parar na rua e perder a própria dignidade.

Os dois primeiros capítulos, por sua vez, esforçaram-se por buscar caracterizar a vida nas ruas a partir das representações políticas e saberes produzidos na própria rua. Muitos dos meus interlocutores, embora não neguem a situação de sofrimento vivida nas ruas, esforçaram-se por mostrar também seus aspectos positivos. As experiências do consumo de *drogas*, de bebida, das amizades, não são sempre e necessariamente tidas como negativas. O *manguieio* e

o cuidado de carro, por sua vez, lhes permitem angariar recursos econômicos. É possível até supor que, em alguns casos, como na peregrinação de Vilson, que é a desqualificação e criminalização do uso de crack que torna tão difícil o seu consumo. Olhando desde a própria vida nas ruas, portanto, encontram-se sofrimentos e perdas, mas também uma sociabilidade, que, em meio às precariedades que vivem, dão significado para as suas vidas. De fato, a rua não lhes oferece apenas perigo, ameaça ou o fim da linha, lhes oferece também uma forma de vida.

Sem dúvida, a presença religiosa faz parte do cotidiano de quem aí vive e procura formas de convencê-los a mudarem de vida. As relações entre vida nas ruas e religião são bastante complexas, o que torna necessário cuidado para não reduzi-la a apenas um aspecto. Este capítulo mostrou que parte das pessoas que vivem nas ruas acaba incorporando – de maneira matizada e com ressignificações – referências religiosas, o que os faz identificarem em suas trajetórias “planos de Deus”, culpa e sofrimentos permitidos para que eles se convertam e não corram o risco de irem para o inferno. Os aspectos positivos e prazerosos de suas vidas são desqualificados e tratados como meras ilusões oriundas de espíritos maus.

No entanto, provavelmente, a mobilização dessa gramática religiosa mais agressiva por parte de quem vive nas ruas é situacional e elaborada em períodos de maior vulnerabilidade e influência religiosa, como em tempos de institucionalização. Os que vivem nas ruas não se rendem inteiramente a esse ordenamento. No cotidiano das ruas, a religião aparece de formas mais plásticas e mescladas com elementos da vida nas ruas, como no caso de Pedro, em que as canções evangélicas se integram a práticas de consumo de crack. A trajetória de Zezé também é bastante rentável para mostrar nuances da relação religião e rua. Ele transitou por várias instituições, foi monitor em uma delas. Embora ocupasse nessa situação um papel social de religioso, não deixou de utilizar referências da vida nas ruas para mediar conflitos da comunidade terapêutica que ele trabalhava.

Nas ruas, por sua vez, se produz uma imposição moral que diz que é preciso respeitar as visitas, ainda mais se ela for religiosa, pois são vistas como pessoas que vêm para falar de Deus, “o que é sempre bom”. Além disso, princípios religiosos se mesclam com a moral da rua. Nessa relação é preciso considerar também um sentido estratégico para tais ações, como deixa entrever uma pessoa que vive nas ruas ao afirmar que é necessário declarar um pertencimento religioso, embora no seu caso já não frequenta igreja há anos. Manter boas relações com religiosos também é uma forma de garantir que eles continuem trazendo doações, como alimentação e roupas.

Por um lado, as trajetórias de rua são concebidas de maneira homogênea pelos discursos religiosos. Por outro, também este universo figura de maneira homogênea para quem está nas ruas. A religião que tem legitimidade reconhecida é a cristã, porém há pouca distinção entre práticas católicas e evangélicas, porque “tudo que fala de Deus é bom”. Tais práticas acabam fornecendo um vocabulário religioso mobilizado pelas pessoas que vivem nas ruas: termos como “Deus abençoe”, “graças a Deus”, “vai com Deus” acabam se tornando cotidianos.

Por fim, cabe retomar o primeiro item deste capítulo, no qual discuti a influência da organização religiosa católica OAF para a politização da vida nas ruas, que acabou por criar uma narrativa coletiva e associada a questões sociais, desemprego e contradições econômicas do sistema capitalista como chaves interpretativas para a vida nas ruas. Alguns militantes do Movimento Nacional da População de Rua destacam a importância de terem participado da Comunidade Eclesial de Base Sofredores de Rua para aprenderem a se organizar coletivamente.

Enquanto na narrativa das oblatas pessoas que vivem nas ruas eram sofredores e vítimas sociais, na narrativa pentecostal são tomados como iludidos e possuídos por espíritos do mal. Se naquele período, tal contexto produzia termos para interpretar a vida nas ruas relacionadas a causas sociais e coletivas, a grande consequência política dessa expansão pentecostal é a produção de um ordenamento individual, espiritual e mágico para a vida nas ruas, o que, evidentemente, tem consequências bem diferentes do projeto religioso das Oblatas da década de 1980.

Ainda assim, pessoas que vivem nas ruas não são passivas e tampouco submissas. Embora não haja confronto, há formas de micro resistências e mesmo contestação da narrativa religiosa. De todo modo, esta gramática se insere no cotidiano das ruas e acaba fornecendo termos considerados legítimos para interpretá-la. Contribuem ao menos para barrar a proliferação de outras narrativas. Se não produzindo, ao menos ajudam também que se proliferem discursos que culpam a pessoa por sua própria situação, que dissociam a vida nas ruas de questões sociais e coletivas, que afirmam que a rua é uma escolha ou que seu sofrimento é como uma permissão ou um sinal divino por estarem vivendo uma vida errada.

**PARTE 3 – A SOLIDARIEDADE, O ESTADO, A RUA E A  
CIDADE**

**5 “MORADOR DE RUA EM MARINGÁ NÃO PASSA FOME”:  
*AJUDA, VOLUNTARIADO E SOLIDARIEDADE***

“Maringá é o que é graças ao voluntariado” (Vice-prefeito Edson Scabora)

A fala acima foi proferida em outubro de 2017 pelo vice-prefeito de Maringá em uma audiência pública. Neste mesmo dia, outras pessoas comentaram com um misto de surpresa e orgulho a suposta característica solidária de Maringá. Pastora Rosa me disse, em outra ocasião, que Maringá é uma “cidade voltada para o amor”. Outro entrevistado disse que o “maringaense tem o coração bom” e mais um que “a população maringaense é solidária”. O próprio Beto, vivendo na rua, destacou várias vezes a característica benevolente identificada entre os maringaenses. Isso diferenciava, segundo ele, Maringá de outras cidades, como Londrina e Curitiba, nas quais a sobrevivência na rua seria mais difícil por conta da menor generosidade, por isso sempre afirmava que “em Maringá morador de rua não passa fome”.

Em uma atividade da pastoral de rua, enquanto atendíamos algumas pessoas em uma praça, um rapaz chega de carro, estaciona ao nosso lado e sem dizer palavra alguma entrega um saco cheio de edredons e cobertores às pessoas que viviam ali. A pessoa entra novamente no carro e sem dizer nenhuma palavra vai embora. Aquela cena chamou-me muito a atenção, justamente porque não foi a única situação que presenciei gestos desse tipo. Foram várias as vezes que vi alguém chegando e simplesmente entregando uma marmita ou uma peça de roupa e partia embora. Outro caso bastante interessante era o de uma senhora que, aos domingos, após a missa na catedral, distribuía notas de dois reais para os sujeitos que ficavam no entorno da catedral.

De tal maneira, práticas de *ajuda*<sup>145</sup> a pessoas que vivem nas ruas acabou me chamando a atenção, o que me conduziu a pensar também na solidariedade e no trabalho voluntário. Enquanto a *ajuda* aparecia como a forma concreta de atender pessoas que vivem nas ruas, a solidariedade surgia como um valor para justificá-la e o trabalho voluntário como o modo de operacionalizá-la. Haveria *ajuda* porque tais pessoas precisam e porque o povo maringaense é solidário: é um “povo bom” e que “gosta de *ajudar*”. Estava inscrito em suas práticas a ideia de que a vida nas ruas é um espaço de escassez e de necessidade, o que demandaria tais ações.

---

<sup>145</sup> Maximo e Melo discutiu coma *ajuda* perpassa diferentes formas de assistência prestadas a pessoas que vivem nas ruas, seja por meios institucionais ou não. Na avaliação da autora, “As práticas e mecanismos de cada uma dessas instituições vão se cruzar na *ajuda*; ela é o feixe de linhas de poder que perpassa e agrupa todas as práticas destas diferentes instituições” (2016, f. 175-176, grifo da autora). Embora eu reconheça que a prática da *ajuda* perpassa as diferentes instituições que atuam com pessoas que vivem nas ruas, focarei neste capítulo apenas as relações entre *ajuda* e voluntariado, para refletir sobre um ordenamento assentado na solidariedade e na construção de uma representação de cidade.

Embora as práticas de *ajuda* também apareçam em outras situações, como nas ações religiosas, no atendimento estatal e entre as próprias pessoas que vivem nas ruas, ela ganha feições mais precisas e um conteúdo político mais claro nas *ajudas* espontâneas ou organizadas. Enquanto nos casos religiosos, a *ajuda* é um meio para levar a mensagem de conversão, aqui a *ajuda* se torna a concretização de um sujeito solidário e, ainda mais, opera a construção de uma representação de Maringá como uma cidade generosa, acolhedora e solidária.

A cidade, tida por críticos e analistas como elitizada e excludente<sup>146</sup>, se definiria por suas práticas voluntárias – que não se resumiriam àquelas de grupos organizados –, fundadas no “bom coração do povo maringaense”, em sua generosidade e em sua compulsão para *ajudar*. Como seria possível *ajudar* e manter o padrão desigual e elitista ao mesmo tempo? Neste contexto, as pessoas que vivem nas ruas ocupavam um lugar proeminente. Seriam os recebedores de *ajuda* produzida por um povo que se incomoda com a situação. O objetivo deste capítulo é investigar os significados destas práticas. Qual o lugar delas para a vida nas ruas? Qual construção sobre a vida nas ruas ela pressupõe? Como ela ordena as relações entre o voluntariado, solidariedade e a religião? Qual o seu papel na construção identitária maringaense? Quais são suas ambiguidades, conflitos e efeitos políticos?

O capítulo será organizado da seguinte maneira. Inicialmente busco identificar as características da *ajuda* oferecida para pessoas que vivem nas ruas. Destaco, por um lado, a *ajuda* individual e espontânea e, por outro, o voluntariado organizado. Em ambos, porém, é possível identificar a construção de um sujeito que *ajuda* e que se orgulha disso. Em seguida, descrevo dois grupos que realizam trabalho voluntário e busco identificar as proximidades e distâncias entre eles. O primeiro é constituído por jovens de classe média que realizam uma ação em dia único e não discutem questões sociais. O segundo, embora também parta do princípio da solidariedade, está ligado a movimentos sociais e busca construir uma visão crítica sobre as causas da vida nas ruas e sobre o próprio gesto de *ajudar*. Na parte final do capítulo, por meio da análise de entrevistas com agentes que atuam ou atuaram com pessoas que vivem nas ruas, busco identificar os sentidos políticos da *ajuda* e os vários significados que podem ser atribuídos à solidariedade e o seu papel para a reprodução da vida nas ruas e para o seu controle enquanto problema social.

---

<sup>146</sup> A pesquisa de Rodrigues (2004) argumenta que o município de Maringá, diferentemente de outras cidades do país, se desenvolveu sem presença de problemas de ocupações irregulares e favelas. Segundo a autora, desde a sua gênese, esta cidade obedeceu um padrão de crescimento urbano pautado na desigualdade social, que teve como característica a segregação sócio-espacial que impossibilitou as classes mais baixas fixarem moradia na cidade.



## 5.1 AJUDAR MORADORES DE RUA: COMISERAÇÃO E DOAÇÕES

"O mau do povo é que eles acham que morador de rua só precisa de comida, eu tinha meses que mandava cestas e mais cestas básicas completas pra minha mãe comer. Quem ia comer tudo aquilo?" (Elisângela, ex-moradora de rua, apud, MELO, 2017, f. 104).

Ao que tudo indica, a imagem da vida nas ruas causa muito incômodo à população domiciliada de Maringá. Tal situação, que se apresenta com um caráter conflitivo subjacente, é enfrentada, por um lado, pela *ajuda* oferecida em profusão e, de outro, pela cobrança difusa sobre o poder público para que se “faça alguma coisa”. Em geral, “fazer alguma coisa” acaba sendo tirar pessoas que vivem nas ruas do campo de visibilidade. Assim como a própria *ajuda* possui uma significativa carga de ambiguidade, também os modos como as pessoas que vivem nas ruas são vistas é variável.

Um exemplo é a polêmica sobre o local do albergue e do Centro POP da cidade, que ficam no mesmo prédio. Empresários da região se reuniram para reclamar e cobrar do poder público providências para o que consideram um incômodo causado pelas pessoas que perambulam por aquela região durante o dia e atrapalham os seus negócios. Na reportagem da TV Tribuna da Massa, pessoas que vivem nas ruas são associadas ao consumo de *drogas* e à violência e os empresários alegam estar cada vez mais difícil trabalhar perto do albergue. Embora os entrevistados consintam com a necessidade de *ajuda* e de espaços de acolhida, exigem providências por achar que tais pessoas perturbam os clientes. Um dos entrevistados afirma que não são eles, os empresários, que precisam sair dali e sim as pessoas que vivem nas ruas, pois são elas que estão incomodando. Outro afirma: “Não adianta só pegar uma marmitta aqui, uma marmitta ali e ficarem o dia inteiro dormindo. Eles precisam trabalhar também. [...] Ou eles trabalham ou não ficam na cidade. [...]” (A reportagem está disponível em Gatti, 2017).

Quando identificados como *moradores de ruas*, em geral, a benevolência e a comiseração são sentimentos que emergem, pois estão inscritos em um pressuposto subjacente que vê a rua como lócus da necessidade, da fome e da escassez. Porém, quando tais pessoas são alocadas em outras identificações, principalmente quando vistos como consumidores de álcool e *drogas* ou criminosos, são tratados como *ameaças* ou *perigosas*.

Se a criminalização da vida nas ruas está presente, há que se destacar que a figuração *morador de rua*, enquanto tal, recebe uma alta carga da valoração comiserada. As próprias pessoas que vivem nas ruas, como já mostrado, se valem da construção dessa imagem para

comoverem seus interlocutores na atividade do *mangueio* e do cuidado de carros. Evoca-se então a imagem do “bom morador de rua”, aquele que prefere pedir em vez de roubar, seja para comer, seja para alimentar algum *vício*. Quando a inserção nessa representação é obtida com êxito, as chances de obtenção de *ajuda* são significativas.

Em uma sociedade de cultura cristã, na qual princípios, como “*ajudar o próximo*”, “ser caridoso” e “fazer o bem sem olhar a quem”, estão espalhados pelo tecido social, o bom *morador de rua* cai como uma luva para ser objeto de solidariedade. O que estou sugerindo, portanto, é que não é apenas no serviço institucionalmente religioso que é possível localizar tais princípios. Em boa medida, o princípio religioso da caridade se seculariza e se expressa por meio de práticas variadas de *ajuda*, como doações de dinheiro, alimento, roupas etc.

O *morador de rua*, por sua vez, encarna a figuração religiosa daquele que mais sofre e que mais precisa. Ele representaria a pobreza e o sofrimento absoluto, de modo que aquele que o visse chegaria a sentir dor. Foi esse o comentário que uma senhora fez quando, certa vez, um conjunto de indígenas veio para Maringá e acabou ficando em situação de rua. Acampados nas ruas em barracas precárias com muitas crianças, aquela imagem causou um enorme incômodo, que variava entre a pena sentida por aquela situação de aparente sofrimento e a sujeira deixada por eles, que enfeava a paisagem urbana. Esta senhora, ao comentar a respeito, afirmou “que aquilo era tão triste que chegava a doer”. Os indígenas, por sua vez, viriam para Maringá, pois esta cidade seria generosa e lhes ofereciam muito mais doações e *ajudas* do que recebem em sua terra<sup>147</sup>. Os moradores da cidade, por sua vez, se organizavam para levar doações para aqueles indígenas e cobravam do poder público “fazer alguma coisa”. A solução estatal encontrada foi patrocinar a volta dos indígenas para a sua terra.

Essa imagem comiserada de quem vive nas ruas impulsiona as doações oferecidas diariamente, tanto por grupos organizados, quanto individuais, e são essenciais para a vida de tais pessoas. Por um lado, tal expediente tem limites pois não faculta a tais pessoas a possibilidade de escolher o que e quando desejam comer ou vestir, tampouco possibilita uma dieta nutricionalmente balanceada<sup>148</sup>. Por outro lado, garante a eles, na ausência de trabalho e de locais para fazerem as refeições diárias, uma alternativa para a recomposição das energias. Embora o Centro POP de Maringá ofereça alimentação, esta fica restrita a cafés da manhã e

---

<sup>147</sup> A suposta generosidade maringaense também seria o motivo pelo qual povos indígenas viriam para Maringá para vender seus artesanatos. Além de conseguirem vender com um preço maior, a quantidade de doações que aqui eles receberiam seria muito maior. Agradeço a Adriana Silva Oliveira, pesquisadora de educação indígena, por essa informação passada em comunicação pessoal.

<sup>148</sup> Caberiam pesquisas sobre a dieta alimentar das pessoas que vivem nas ruas, inclusive para identificar se há fome crônica.

da tarde. Esta instituição possui convênio com o albergue e o restaurante popular, que servem almoço. Porém, no caso do restaurante popular é necessário retirar uma autorização no Centro POP e nos dois casos é necessária uma caminhada significativa para chegar ao local, para aqueles que se territorializam em locais mais distantes.

Além disso, receber doações nas ruas e, frequentemente, também dinheiro, pode ser uma forma de as pessoas que vivem nas ruas não recorrerem a meios ilícitos para obterem sua sobrevivência. Gilson, por exemplo, cuidava de carros para que não precisasse roubar para ter dinheiro. Provavelmente, ao contrário do que pensa um certo senso comum, a interrupção das doações não conduziria o sujeito a procurar um trabalho, visto que na maioria das vezes, o emprego ou a qualificação para tal não estão disponíveis, mas a tentarem sobreviver por meios ilícitos. Por outro lado, porém, tais doações efetivamente em nada qualificam as pessoas que vivem nas ruas para além da própria vida neste âmbito. Se ela os alimenta, também os limita ao não criar meios para construírem outros projetos de vida, nem mesmo lhe garantem a certeza de sua continuidade. De tal maneira, a *ajuda* acaba se tornando um elemento de regulação do conflito social em torno da vida nas ruas.

As doações e *ajudas* são feitas tanto por grupos organizados quanto por pessoas individuais. Eventualmente, um grupo de pessoas, de amigos ou de familiares se juntam e decidem ir às ruas levar alguma coisa. Donos de restaurantes e de padarias costumam diariamente oferecer pratos, após o período de atendimento de clientes, especialmente no almoço. Vários dos meus interlocutores destacavam que em determinado restaurante retiravam um prato de comida por volta da duas da tarde, depois do período de atendimento aos clientes. Outros possuíam famílias domiciliadas que se dispunham a lhes oferecer alimentação sempre que precisassem. Bastava ir até a casa e fazer o pedido.

Certa feita, em um domingo de trabalho de campo no período da manhã, encontrei Beto na região da catedral. Eu mesmo levava uma calça para ele. Uns dias antes ele tinha me pedido tal peça, especialmente se fosse escura. Ele me convidou para ir até a padaria, onde receberia um copo de leite e um pão. O acompanhei, mas parei em frente para encontrar um conhecido. Ele retornou com o seu lanche e ainda enfatizou que se eu tivesse ido, também teria ganhado o meu e concluiu: “está vendo como é fácil obter alimentação na rua”. Enquanto caminhávamos de volta, ele encontrou um saco de pão jogado em uma lata de lixo. Pegou-os e levou para dar para os pássaros enquanto contava, em tom de crítica, que havia *moradores de rua* que desperdiçavam comida, enquanto outros ficavam sem comer. Criticou aqueles que recebem doação de marmitas e que só comem a mistura e jogam o arroz e feijão fora. (Diário de campo, 10 de agosto de 2015).

Além das doações religiosas e espontâneas obtidas em bares, restaurantes, casas de famílias, os grupos de voluntários organizados possuem participação significativa na *ajuda* à vida nas ruas em Maringá. Ao observar as práticas de tais grupos, é possível notar a construção de uma autoimagem como sujeito solidário, convicto de estar fazendo algo importante, enquanto se pressupõe que as pessoas que vivem nas ruas estão em uma condição que precisam de *ajuda*, especialmente para alimentação.

## 5.2 RETRIBUIR O QUE RECEBEU

“Renato: Professor (sic) eu vi as fotos da sua participação no ‘café solidário’ [Café e Solidariedade], parabéns, admirável iniciativa...

Josimar: é um grupo aqui de Maringá que sai para oferecer um café da manhã aos moradores de rua

Renato: Muito legal

O mundo precisa de mais pessoas com essas atitudes

Josimar: sim, é verdade. Um dia, se você quiser conhecer, está convidado

Renato: OK” (Diário de campo, 27 de agosto de 2015).

*Ajudar* é a prática concreta de assistência a pessoas que vivem nas ruas impulsionada pelo sentimento de comoção que tal condição inspira. A solidariedade é o valor que estrutura a comoção e a consequente ação de *ajuda*. O trabalho voluntário, por sua vez, é o modo de organização coletiva para tal. Trata-se de uma designação formal para descrever o trabalho de *ajuda* que, como tal, não espera nenhuma remuneração financeira, embora possa ser visto como uma forma de “fazer o bem” para receber alguma recompensa transcendental ou mesmo simplesmente para se sentir em paz consigo mesmo. A *ajuda* é uma prática feita no tempo livre e quando existe a possibilidade, ou seja, quando se dispõe de tempo, dinheiro e vontade para tal.

Assim como muitas pessoas, também o meu aluno ficou impressionado com o trabalho e se sentiu atraído por ele. Considerado um belo trabalho, acredita que faz falta no “mundo” mais pessoas com valores solidários e capazes de *ajudar*. O que se pode supor dessa análise é que há uma compreensão de que os fenômenos tidos como problemas sociais poderiam, se não ser resolvidos, ao menos ser minimizados, se mais pessoas se dispusessem a *ajudar*. O que impressiona, porém, é que mesmo com uma quantidade expressiva de pessoas dispostas para tal, em Maringá a vida nas ruas persiste.

Renato não pode acompanhar as atividades do Café e Solidariedade, mas outras pessoas puderam. Foi o caso de Gledson e Elisa. Gledson, após ver a divulgação, resolveu aderir e, inclusive, colaborar com as doações de alimentos. Elisa igualmente se interessou pela atividade. Após receber um convite meu para curtir a página do Café e Solidariedade no

*Facebook*, ela mostrou interesse em *ajudar* como voluntária. Ela foi acolhida pelos organizadores e passou a acompanhar as atividades. Já na primeira vez que foi, levou uma doação de alimentos e percorreu a pé, junto com os demais, as ruas do centro da cidade. Fiz uma entrevista com ela, com vistas a procurar compreender o seu interesse na questão. A análise de alguns trechos da entrevista é mais um tijolo na avaliação de que pessoas que vivem nas ruas impulsionam uma prática de *ajuda*. Também possibilita inferir que tal prática perpassa diferentes grupos sociais, o que acaba operando como um marcador importante na vida de tais pessoas.

Ao longo da conversa, busquei mapear como ela compreende a vida nas ruas e as suas motivações para *ajudar*. Elisa associa esta condição a fatores de ordem estrutural. Em sua análise, os que vivem nas ruas são “pessoas simples” como qualquer um, porém a “sociedade capitalista” não lhes proporcionou as oportunidades necessárias para constituírem outros modos de vida. A vida nas ruas seria uma “consequência dessa sociedade atual”, que impõe a eles “a rua como a única alternativa de sobrevivência”. Ela classifica tais pessoas como “excluídas da sociedade” e que precisam de *ajuda* para que possam “ser inseridas novamente e conseqüentemente respeitadas” (Elisa, Entrevista, 2015).

Para Elisa, sair às ruas e oferecer *ajuda* acaba se tornado uma forma de aprendizado pessoal. Ela destaca que a principal lição que leva é que há muitas pessoas que sofrem, sem que os demais façam nada para reduzir este sofrimento. Ao contrário, “preferem simplesmente ignorá-los, excluí-los”. Da mesma forma, ela destaca que percebeu que as pessoas que vivem nas ruas possuem união e preocupação umas com as outras.

Elisa se declara católica, mas afirma que sua intenção em *ajudar* não tem relação com a religião. Em sua percepção, “*ajudar* o próximo” extrapola o campo religioso e deveria ser uma prática recorrente, pois disso depende a construção de “uma sociedade melhor, de valor e princípios”. De todo modo, embora seu desejo de *ajudar* não seja restrito à sua denominação religiosa, o divino aparece em sua fala para justificar a necessidade de retribuir aos outros o que recebeu nos últimos tempos. Além disso, ela associa a própria realização pessoal e sua felicidade a *ajuda*. Elisa conta que “Deus nos últimos anos tem me concebido muitas graças e bênçãos [...] e eu como ser humano senti vontade enorme de poder retribuir pelo menos um pouco o que já recebi a outras pessoas, ajudando o próximo” (Elisa, Entrevista, 2015). Ela segue relatando que sempre desejou fazer algo, mas nunca teve a oportunidade, até conhecer o Café e Solidariedade. Ela conclui sobre sua participação: “me fez agregar mais valor ao próximo, ser mais humana, ter mais compaixão, dar mais valor em coisas simples e fazer

valer uma frase que gosto muito: ‘é fazendo os outros felizes que encontramos nossa própria felicidade’” (Elisa, Entrevista, 2015).

### 5.3 SUJEITOS SOLIDÁRIOS: “*THE STREET STORE* - PENDURE E AJUDE: DOE ROUPAS PARA QUEM PRECISA”

“Então, na verdade, cada um é movido por uma coisa, também religiosa, porque essa necessidade da caridade de fazer o bem sem olhar a quem. Tanto é que é isso que a gente divulgou o tempo todo: fazer o bem sem olhar a quem, e, assim, a necessidade. É segundo a maioria dos voluntários estão aqui, eles falam assim: ‘eu quero *ajudar*, mas não sei aonde, quero *ajudar* e não sei como’. *Então como é fácil, de um dia só, acho que por isso que a gente teve uma adesão grande.* Porque querendo ou não, era o quê? Trazer as suas coisas de casa e vir aqui no dia. Então pela simplicidade da ação eu acredito que a gente teve mais adesão do público” (Dalila, Entrevista, 2015, grifos meus).

Uma loja para *moradores de rua*. Os voluntários se tornam vendedores, as pessoas que vivem nas ruas clientes, a estrutura organizada a céu aberto vira loja e os locais onde peças de roupa são expostas são as araras. Inscrita em uma gramática de mercado, a *The Street Store* mobilizou um número impressionante de voluntários e pessoas interessadas em “comprar” na loja de rua. Estudantes, profissionais liberais, empresários, mídia escrita, televisiva e online organizaram toda a logística, arrecadaram as doações, fizeram a divulgação, coletaram as doações em quatro pontos de entrega, produziram camisetas e o restante da estrutura da *The Street Store* foi realizada em junho de 2015.

Em uma sexta à noite, após um tempo sem trabalho de campo, fui à praça Raposo Tavares no final da tarde. Ao chegar lá, notei algumas diferenças na paisagem e logo uma corda amarrada no palco e alguns cartazes em formato de cabides com a seguinte frase: “*The Street Store*: pendure e ajude: doe roupas para quem precisa”. Depois percebi que um rapaz e uma moça, ambos usando camisetas brancas com logomarcas idênticas, recebiam doações. Não consegui trocar mais que algumas palavras rápidas, mas soube que não eram um grupo previamente organizado, apenas pessoas que decidiram fazer uma ação solidária e que no dia seguinte fariam a entrega das doações arrecadadas no período da tarde.

No dia seguinte fui acompanhar aquela atividade que me parecia tão estranha. *The Street Store*, isto é, uma loja de rua, o que isso significava? Aos poucos a surpresa foi crescendo cada vez mais, tanto ao observar a quantidade de doações arrecadadas, quanto o perfil dos voluntários, em geral pessoas jovens, brancas, bem vestidas e com largos sorrisos. A parte da praça Raposo Tavares normalmente ocupada por pessoas que vivem nas ruas foi isolada e ali montou-se um estande. Cordas e cabides com as marcas oficiais da atividade

ocupavam o espaço aéreo, onde estavam penduradas muitas peças de roupas. Também havia muito alimento, especialmente pães e refrigerantes.

**Figura 1** – Cabides



Imagem: Bruno Machado

**Figura 2** – Loja de rua



Imagem: Bruno Machado

Os voluntários estavam em grande número, mais de setenta pessoas, segundo a organização. Trajavam camisetas brancas com a logo da atividade e com a palavra “assistente”. Os que não tinham camisetas personalizadas usavam uma peça branca. Os que manipulavam as roupas usavam luvas cirúrgicas nas mãos para retirá-las dos sacos e as selecionavam, separavam por modelo, tamanho etc. Notei que um rapaz se referia aos voluntários como “vendedores”. Ele bradava: “preciso de um vendedor para atender um cliente aqui, preciso de um vendedor para um cliente ali”. Para os atendidos, os convidava para “comprar” e pagar com um sorriso. Uma bolsa, por exemplo, custava “dois sorrisos”. Em uma longa fila, um a um, os “clientes” entravam, “compravam” as suas peças e um alimento.

Pedi a uma das organizadoras que me desse uma entrevista. Tivemos uma conversa rápida, mas bastante esclarecedora. Dalila era uma moça branca de 28 anos, filha de empresário e advogada, afirmava estar “transbordando amor e misericórdia e solidariedade” (Dalila, Entrevista, 2015). Ela classificava o que estavam fazendo como “lindo e como maravilhoso”. Apesar de ser uma atividade pontual, realizada apenas uma vez, o sentimento é de que realmente estavam dando uma contribuição importante para *ajudar* pessoas que vivem nas ruas.

Segundo a entrevistada, toda a organização foi feita em apenas 17 dias. Ela e mais três amigos viram uma divulgação no *Facebook* e decidiram realizar a “loja”: “são amigos em comum que resolveram fazer as coisas” (Dalila, Entrevista, 2015). A *The Street Store*, segundo ela, é uma iniciativa que surgiu na Cidade do Cabo, na África do Sul, e passou a ser realizada em outros países. No Brasil, foi realizada em várias cidades. Em Maringá, era a primeira que se realizava. Ela esclarece que os idealizadores sul-africanos cedem os direitos da realização da “loja”, além de fornecerem todo o material de divulgação traduzido para o português, com a condição que se mantenham fiel à proposta original.

A *The Street Store* se define realmente como uma loja de rua, tanto que no discurso de Dalila tal vocábulo é utilizado com frequência para se referir à atividade. Inscritas em um discurso empreendedor solidário, a atividade se propõe a alçar *moradores de rua* à condição de consumidores por um dia, pressupondo, de tal maneira, que eles estão alheios ao sistema de consumo de mercado. A dignidade e a cidadania aqui são associadas não a direitos sociais, mas a prática de comprar. Desta maneira, as pessoas que vivem nas ruas se tornam clientes, o espaço vira uma loja e os voluntários se tornam vendedores. Ao adentrarem o espaço, busca-se reproduzir os padrões de uma loja, mostrando diferentes peças e estimulando o “cliente” a escolher a que mais gosta:



Mas ali era assim: “o que o senhor precisa? O que o senhor usa?” Foi o que eu pedi no começo. A gente vai tratar eles como a gente é tratado numa loja mesmo. A ideia do projeto é dar a primeira, talvez a única oportunidade, para o *morador de rua*, de poder escolher, e não só usar aquilo que as pessoas doam. Porque às vezes chega uma sacolada e só tem roupa de homem e tem uma mulher e ela não pode escolher uma blusinha. Então nós vamos na dignidade mesmo dessa pessoa de ter pelo menos uma experiência como essa de escolher e não sempre ser escolhido. Então a ideia é mais ou menos essa (Dalila, Entrevista, 2015).

Impressiona a estrutura que foi mobilizada em apenas 17 dias, desde a ideia inicial até a realização da atividade. Dalila esclarece que mais de setenta pessoas se engajaram como voluntários, além da participação de empresários que fizeram doações e outros que lhe disseram, “qualquer coisa que precisar, é só ligar”, os quais também são vistos como voluntários. Após a criação de um grupo no *Facebook* para convidar participantes e arrecadar doações, as pessoas foram divulgando umas para outras e reunindo um grande número de adeptos, especialmente de jovens, a maioria desconhecidos entre si, mas unidos pelo princípio da solidariedade e pelo impulso de *ajudar* pessoas que vivem nas ruas: “Eu conheço poucas pessoas daqui. Aí, foi assim, meus amigos, esses eu conheço. Mas as pessoas trouxeram os amigos, entendeu. Mas a maioria a gente se conheceu aqui mesmo, ou pela internet, *WhatsApp*. Mas a gente se conheceu tudo aqui mesmo” (Dalila, Entrevista, 2017).

Diferentes grupos foram se agregando. Um grupo de catequese da Igreja Católica, por exemplo, se organizou e fez “30 kits de higiene, com pasta de dente e sabonete, voltada para os moradores de rua” (Dalila, Entrevista, 2017). Não havia nenhuma restrição prévia do que poderia ser feito e diferentes ideias foram aplicadas. Com o apoio de comerciantes e supermercados, foram definidos quatro pontos de coleta em empreendimentos comerciais da cidade, onde aqueles que desejavam contribuir podiam levar as doações. Além disso, Dalila destaca: “a maioria dos voluntários, eu, por exemplo, fiquei toda a semana indo na casa de quem não podia trazer ou não podia tá aqui no dia. A gente foi coletando, enchemos carro, enchi minha garagem lá, e trouxemos tudo hoje” (Dalila, Entrevista, 2015).

Ela destaca que empresas privadas ofereceram várias doações, o que os torna também voluntários. Um supermercado fez a doação dos pães, as camisetas foram doadas por uma fábrica de uniformes e o material gráfico de divulgação (cartazes-cabides), que tiveram um custo de R\$ 1320,00, foram pagos com dinheiro de doações. Além disso, jornais e rádios da cidade tiveram uma colaboração importante tanto na divulgação que antecedeu a “loja”, quanto no dia:

A gente saiu na CBN, no destaque SBT, na 3º milênio, no Pinga Fogo, na mídia online, naquele jornal O Duque, você conhece? É um jornal bem voltado para a

cultura, bem bacana, e hoje saiu no Diário alguma coisa. [...]. [a jornalista do Paraná TV, que estava filmando uma reportagem passa e se despede, ela então explica] então, aí, esse pessoal, veio aqui espontaneamente hoje, a gente também, não sei se você viu, veio SBT, RPC (Dalila, Entrevista, 2015).

Em relação aos contatos com o poder público, por outro lado, a entrevistada não descreve o mesmo sucesso que teve com a iniciativa privada. Embora ela tente evitar um tom crítico, fica claro que seu grupo teve habilidade muito maior para articular com setores privados, como igreja e empresas, que com o governo municipal. Ela informa que a Secretária de Assistência Social e Cidadania (SASC) do município foi procurada, mas não foram capazes de oferecer além de vagas informações. Na prática, segundo ela, nem a autorização formal para a realização do evento foi concedida. Revelando uma postura conciliatória e desinteressada em crítica ou conflito, ela faz questão de salientar que a pouca assistência da prefeitura foi, não por falta de vontade, mas por falta de condições para tal: “a SASC foi muito querida com a gente, mas, como eu posso dizer? Não estou falando mal, mas eles não tinham como dar muito suporte. [...] Eles não têm estrutura para isso. Então sequer a gente conseguiu dados atualizados com eles” (Dalila, Entrevista, 2015)

Compreender as motivações que os impulsionaram é um ponto importante, pois possibilita mapear ordenamentos por meio dos quais a vida nas ruas é interpretada, modos de valoração e de se posicionar socialmente. Embora não seja um grupo constituído em nome de uma prática religiosa, o que se pode observar é que as suas constituições enquanto sujeitos dialogam diretamente com tal universo, embora não haja pregação, tampouco expectativa de conversão ou de institucionalização. Palavras como “fazer o bem sem olhar a quem”, “desejo de ajudar”, “amor ao próximo”, estão presentes centralmente nas motivações apontadas por Dalila, como destacado na epígrafe deste item.

Além disso, segundo a entrevistada, o que se nota é uma significativa energia para *ajudar*, que não seria realizada por falta de alternativas. Ela destacou várias vezes que as pessoas diziam que desejavam *ajudar* e não sabiam como. A *The Street Store* se apresentava como uma boa maneira de “*ajudar* moradores de rua”. Vista como uma ação rápida e com certo grau de sentimento de recompensação, atraiu muitos voluntários. A quantidade de doações arrecadadas, a ritualização elaborada por meio das vestes, dos preparativos cuidadosos, da gratidão apresentada por aqueles que recebem, operavam como um bálsamo para o voluntário que se sentia na posição de quem cumpriu um dever e *ajudou* uma pessoa que vive na rua.

A expectativa de realização no ano seguinte possibilitaria um novo ciclo de solidariedade. Dalila destaca, quando indagada sobre os planos para o futuro, a dificuldade de realizar atividades com muita frequência:

A gente não definiu quando que será o próximo, mas, assim, a ideia, eu acho que esse tipo de ação, como a gente depende das doações, no máximo duas vezes no ano porque se não fica complicado, porque quem vai doar, geralmente são as mesmas pessoas, então, para não queimar essas *ajudas* com tanta frequência (Dalila, Entrevista, 2015).

Dessa maneira, a realização do *The Street Store* se apresenta como uma atividade que vai ao encontro do interesse de pessoas que desejam se tornarem solidários e se reconhecerem enquanto tal sem que para isso se exija um compromisso estável e duradouro. O que se observou, de fato, nos anos de 2016 e 2017, foi que a atividade continuou sendo realizada anualmente. Em outras épocas do ano, as pessoas que vivem nas ruas precisavam contar com outras formas de *ajuda* para manter suas vidas.

Certamente, a realização de tal atividade possibilitou a tais sujeitos se verem como pessoas generosas, solidárias e voluntárias. Ao longo de todo o dia, os voluntários expressavam por seus corpos, gestos e palavras, o orgulho do que estavam realizando. Ao final da atividade, foram feitos vários *posts* no evento público realizado no *Facebook*, no qual os organizadores agradeciam a todos pela colaboração e indicavam a sua felicidade pela tarefa realizada. Nessa construção, pessoas vivendo nas ruas e prontas para receberem *ajuda* e doação se tornam um contraponto necessário para que ações como essa se realizem e produzam nos voluntários a satisfação por estarem ajudando.

#### **5.4 CAFÉ E SOLIDARIEDADE: AJUDAR QUEM SOFRE MAIS**

É relevante que grupos inscritos em posições distintas do espectro político-ideológico desenvolvam práticas parecidas de *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas. Embora *The Street Store* e Café e Solidariedade se mostrem posicionados politicamente de maneira diferente, o impulso solidário para “*ajudar* moradores de rua” perpassa tanto um quanto o outro. Enquanto o *The Street Store* é composto por profissionais liberais e empresários, que evitam um discurso que se assuma político, o Café e Solidariedade é uma iniciativa de um conjunto de estudantes universitários militantes do movimento negro, que viam nas pessoas que vivem nas ruas “irmãos negros” que estavam em uma situação de maior precariedade

O que se pode notar é que a solidariedade – mesmo que assuma contornos distintos –, como matriz que impulsiona práticas, perpassa diferentes grupos e os aproximam em um objetivo comum, que é justamente o de *ajudar* a pessoas que vivem nas ruas. Assim como no *The Street Store*, também neste caso é possível localizar práticas que pressupõem a vida nas ruas como o terreno da escassez e da carência e que requer *ajuda* para continuarem vivendo. A visibilidade de pessoas vivendo nas ruas causa comoção àquele que a vê e impulsiona uma pressuposição de que aquela vida é difícil e carente, especialmente de alimentação e roupas, o que faz destes itens os principais na lista de doações.

Em termos organizacionais, este grupo, à época da pesquisa, possuía certa regularidade no atendimento. Assim como o *The Street Store*, também estes não viam nas doações fornecidas, exigências de conversão para as pessoas que recebiam os donativos, embora, no caso do Café e Solidariedade, havia a desejo de oferecer condições para eles saírem das ruas. Por outro lado, não faziam seu trabalho em nome de nenhuma religião, ponto em que se diferenciam do grupo supra analisado, já que aqueles manifestavam uma espiritualidade cristã como pano de fundo para sua iniciativa. Em vez disso, o grupo Café e Solidariedade elaborava um discurso questionador em relação ao trabalho feito por religiosos.

Como é a tônica nas atividades voltadas para as pessoas que vivem nas ruas, é possível caracterizar este grupo como de atuação precária, uma vez que, apesar da tentativa de manter uma regularidade, as atividades voluntárias acabavam ocorrendo de modo aleatório e no final de 2015 deixou de ser realizada. As saídas para a rua ocorriam aos domingos, com uma frequência média de duas vezes ao mês e basicamente ofereciam um café da manhã aos atendidos. O grupo de voluntários se encontrava na casa do idealizador do projeto por volta das sete da manhã e depois de prepararem os lanches, encherem as garrafas de café, chá e leite e as bolsas com roupas, saíam em caminhada pelas ruas do centro da cidade fazendo a entrega.

Assim como no caso do *The Street Store*, também o Café e Solidariedade fazia uso da rede social *Facebook* para divulgar suas atividades, fazer campanha de arrecadação de doações e recrutar voluntários. Soube da existência do grupo ao ser marcado em uma de suas postagens e desde então passei a acompanhar a página, recebendo notificações de suas atualizações. Depois de algumas semanas, vejo um *post* afirmando que no domingo seguinte haveria atividade do Café e Solidariedade. O convite listava uma série de produtos que estavam precisando, como café, leite, pão, presunto e muçarela. Entrei em contato com os organizadores, colaborei com uma doação e acompanhei a atividade.

Todos deveríamos nos reunir na casa do Jônatas, estudante universitário negro e coordenador do projeto, às sete horas da manhã. Cheguei pontualmente e fui recebido pelo jovem, que dividia a república com alguns colegas. Fui o primeiro a chegar. Conversamos um pouco e logo começaram a aparecer suas referências políticas ao me relatar seu ingresso no Conselho Municipal da Juventude e sua participação no movimento negro. Disse-se ateu e criticou os religiosos: segundo ele, estes levam alguma coisa para os *moradores de rua* não por generosidade ou bondade em si, mas para obter a salvação, o que seria uma prática interessada. Comentou que, quando o religioso escuta a história de uma pessoa que vive na rua, a solução que ele aponta é a oração e se dá por contente com isso. Afirmou que a atividade deles é diferente. Trata-se de levar alguma *ajuda* concreta.

Em seguida chega um professor de uma escola privada com as doações feitas a partir de uma campanha de arrecadação com seus alunos. Depois mais alguns jovens chegam, um casal homoafetivo, um rapaz e duas moças. Todos estudantes universitários, com suas doações em mãos. Começamos a montar os lanches. Duas fatias de pão de forma com um pedaço de queijo e outra de presunto, embrulhados em um papel. Enquanto isso, outros fervem o leite e coam o café. Após terminar os preparativos, várias bolsas foram enchidas de alimentos, roupas, café etc. Uma mochila para cada um de nós, além de uma mala com alimentos, com vários tipos de bolachas, bolos e doces também.

Sáímos da casa do Jônatas por volta das nove da manhã. O itinerário era mais ou menos o seguinte: seguir a pé desde o local da sua casa, nos arredores da UEM, e subir em direção à catedral circulando pelas ruas do centro da cidade. Conforme são identificadas pessoas que vivem nas ruas, café, pão, roupas ou qualquer outra das doações, como bolachas e doces, são oferecidos. Uns recusam o café, outros o pão, dizem que não estão com fome, alguns mais pedem para levar também para um conhecido. Outros só querem uma peça de roupa. Muitos recusavam alegando que, por não estarem com fome ou a roupa ou o calçado não serem do tamanho adequado, seria melhor deixar para outra pessoa que poderia estar precisando mais. Depois de passar por várias ruas e praças, chegamos à catedral onde fomos recebidos efusivamente. As pessoas que ali se concentram esperam com bastante ansiedade a visita do Café e Solidariedade, que é um grupo bem querido por eles. Ali foram entregues as últimas peças, pães, cafés e doces.

Ao longo de toda caminhada, chamou a atenção a maneira como alguns dos voluntários faziam a abordagem e ofereciam os donativos. Serviam com muito carinho. Ofereciam os alimentos. Perguntavam o que preferiam: Leite ou café? Pão com presunto e muçarela ou com patê? Assim como no caso dos religiosos e dos voluntários do *The Street*

*Store*, também eles expressam um sentimento de grande contentamento com o que estavam fazendo. Tais fatos tornam possível acrescentar mais uma evidência no estoque de práticas que colocam a *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas não apenas como importante no processo de regulação de vida nas ruas, mas também como dispositivo agenciador de identidades.

## 5.5 NUANCES DA AJUDA

É possível mapear duas principais formas de elaborar a noção da *ajuda* entre os grupos pesquisados. Se a prática perpassa todos e partem do princípio de que pessoas que vivem nas ruas precisam de *ajuda*, o sentido atribuído a tal prática é variável. É possível afirmar que predomina uma concepção de *ajuda* eivada de referências cristãs e que pouco questiona a própria prática. Por outro lado, o trabalho desenvolvido pelo grupo Café e Solidariedade, tensiona a *ajuda* ao elaborar reflexões e críticas sobre ela. O modo como tais grupos se posicionam frente à própria *ajuda* que oferecem revela também concepções políticas.

A ação do grupo *The Street Store* possui uma característica bastante pontual. À época, não havia qualquer perspectiva de continuidade do trabalho e também, por isso, ele se apresentava como uma boa alternativa para quem queria *ajudar*. Uma ação isolada, de um dia só, não faria grande impacto sobre a vida dos voluntários, seria, portanto, factível. A *The Street Store* também foi realizada nos anos de 2016 e 2017, mas somente uma vez em cada ano. A formação social das lideranças era de profissionais liberais com ensino superior e empresários. Durante a entrevista que me foi oferecida, assim como em outras manifestações públicas do grupo, ficou claro a tentativa de não elaborar críticas políticas. Também não esteve presente em seus discursos problematizações sobre a vida nas ruas, tampouco discussões sobre moradia, raça e inclusão social. A ação se contentava com a entrega de doações e com a transformação de pessoas que vivem nas ruas em “consumidores” por alguns minutos, embora não houvesse qualquer proposta para geração de renda que de fato os mantivesse como consumidores.

É preciso fazer uma observação aqui. Como é destacado pelas próprias pessoas que vivem nas ruas, tais pessoas costumam ser hostilizadas e expulsas de espaços de consumo como *shopping centers* e lojas, no entanto, eles fazem questão de afirmar que também “compram” e por isso também pagam impostos. Há uma certa circulação de dinheiro entre eles, que é gasto de diferentes maneiras, como pagando pernoites em hotéis e pensões, comprando bebidas, roupas, bonés, carteiras, correntes, brincos, cigarros ou mesmo *drogas*

ilegais. Certamente seus modos de consumo também alimentam as dinâmicas econômicas contemporâneas.

O grupo Café e Solidariedade, por outro lado, elabora um discurso político bastante consistente. A entrevista com o criador do projeto foi bastante elucidativa para compreender as posições do grupo e os seus modos de analisar a vida nas ruas e o trabalho voluntário. A trajetória do Café e Solidariedade está muito ligada a trajetória de Jônatas, desde a criação do projeto até a sua interrupção no fim de 2015. Jônatas chegou a Maringá no ano de 2013 para estudar para o vestibular. Morava em uma república quando começou a observar que o lixo descartado em seu prédio era recolhido por pessoas em situação de extrema miséria.

Em uma ocasião, estava voltando para a casa e viu que tinha “um senhor jogado no chão”, em frente ao seu prédio. Ele conta que conversou com o homem, comprou comida para ele e lhe deu um passe de ônibus para ele voltar para a casa:

Aí eu falei assim, pô, tenho que fazer alguma coisa para ajudar. Só que na época, o que eu sabia fazer era só o café, não tinha nem aprendido a cozinhar ainda, nada. Só sabia fazer café da manhã e tal. Daí eu tive a ideia: vou fazer café e dar pros caras. Eu comecei a pedir aqui no prédio primeiro. Daí eu estava estudando num cursinho, eu pedi para uma professora, ela chegou e anunciou para todo mundo lá. Daí veio uma doação e tal, eu comecei sozinho, andando (Jônatas, Entrevista, 2015).

Assim tem início o projeto Café e Solidariedade, em meados de 2013. Jônatas iniciou sozinho e, à medida que aumentou a repercussão, outras pessoas foram se incorporando, assim como as doações aumentando. Definiram o domingo como o dia de Café, por ser um dia em que mais pessoas estão disponíveis. Reuniam-se por volta das 7h da manhã, preparavam os lanches e seguiam a pé até a catedral. Aos poucos foram ganhando a confiança dos atendidos, que progressivamente passaram a esperar por eles e a cobrá-los quando não vinham. Inicialmente, o caminho era feito a pé ou de bicicleta por falta de outro transporte, mas depois perceberam que desta forma facilitava a abordagem: “você parar com o carro do lado da pessoa e descer para conversar [...] é mais intimidador talvez. [...] Andando você tem um contato mais fácil daí com o pessoal, mais fácil de abordar e tal” (Jônatas, Entrevista, 2015).

Já de início, Jônatas associa a motivação para a realização do trabalho voluntário às questões raciais e de classe no Brasil. Militante do movimento negro, ele identificou nas pessoas que vivem nas ruas “irmãos” de cor, que compartilhavam da mesma experiência do racismo, porém em uma situação muito mais agravada. O que o inquietava era o fato dele, um jovem negro, apesar das barreiras enfrentadas, estar na universidade, enquanto a pessoa que mora na rua, negro igual ele, “não tem nem o que comer”.

Daí eu comecei a olhar que quem mora na rua, tem ali um ou outro branco, mas é minoria, a maioria da população é negra. Então eu catei, eu acho, por esse lance assim, de ser os irmãos nossos que tão nessa situação. Que daí a gente tinha a discussão, ah, a gente não tá entrando na universidade e tal. Pô, os caras não têm nem o que comer, tá ligado, que nem eu sou um negro na universidade, eu sei que eu estou num universo distante do cara que tá na rua (Jônatas, Entrevista, 2015).

As pessoas que vivem nas ruas são lidas como “vítimas”, “esquecidas da sociedade”, mas que não são passivos, pois lutam para sobreviver. Jônatas elabora uma severa crítica aos modos como a cidade de Maringá lida com a questão da vida nas ruas. Sua análise questiona a atuação tanto do poder estatal, quanto de iniciativas religiosas e voluntárias.

A gente tá indo pro terceiro ano, então a gente pega as festas anuais ali, a gente observa muito, quando está chegando perto duma festa, algum espaço público, que nem lá perto da igreja [catedral], que é onde tem maior movimento. Então tem maior concentração para eles conseguirem ganhar um dinheiro na época de festa e tem bastante festa na cidade. Você vai lá, como já teve vez de ir com o café e voltar com o café porque não achava. Então eles fazem aqui em Maringá uma política de higienização, como se não tivesse morador de rua. A política é repressão. Você conversa com qualquer morador de rua, você pode perguntar que ele vai te contar várias histórias de que a polícia pegou ele, levou para algum beco e bateu, para tirar ele do lugar ali, porque os comerciantes também não querem, tem toda a repressão do Estado, a prefeitura faz isso. Na verdade é a higienização, eles não querem morador de rua. Daí quando faz alguma coisa é dar uma passagem para tocar eles para outra cidade, não para ajudar a tirar eles da situação que tá. Ou interna no hospital psiquiátrico e drogam eles muito mais do que eles drogam na rua ali para tentar fazer alguma coisa. Mas a prefeitura assim, não faz nada, o que era para ajudar mesmo, o albergue é sucateado. Na época que eu conheci o albergue, ele estava com capacidade estrutural de atender trezentas pessoas, na época ele atendia trinta porque a prefeitura não repassava recurso, é bem sucateado, dependia de doação. Então a prefeitura faz, cumpre sim alguma coisa que nem manter o albergue e algumas casas porque está em lei. Então ela tem que manter aberto, mas ela mantém de maneira sucateada e na rua usa polícia e guarda municipal como braço repressor e forma de higienização dos moradores de rua. Aí vende que Maringá é uma cidade bonita, cidade verde, mas não, na verdade não é (Jônatas, Entrevista, 2015).

Como é possível notar, sua avaliação dos modos de atuação do poder estatal é bastante questionadora. Além de oferecer poucos e precários serviços, o poder público deixaria a polícia livre para atuar de maneira repressiva e faria a promoção de uma ação higienista na cidade. Teria como prática a expulsão das pessoas que vivem nas ruas do campo de visão público. Ao mesmo tempo, o poder público não se importaria em criar políticas para de fato fornecer novas possibilidades aos que vivem nas ruas.

Jônatas, embora reconheça o valor das doações recebidas, também tece algumas críticas em relação a elas, já que entende que tal tipo de *ajuda* acaba sendo uma forma de arrefecer o sentimento de fazer alguma coisa, em outras palavras, seria uma forma de aplacar o “peso na consciência”. Em suas palavras, “as pessoas compram a solidariedade”. Ou seja,



seriam pessoas que desejam fazer alguma coisa sem ter contato direto com as pessoas que vivem nas ruas. Segundo Jônatas, “a maioria das doações que chegam é bom grado e tal. Só que você vê que a pessoa não quer ter o contato com o morador de rua. Então, para ela é melhor fazer esse intermédio com a gente, do café, doar para a gente, alguma coisa para a gente entregar” (Jônatas, Entrevista, 2015).

A partir das observações de Jônatas e da experiência do *The Street Store*, boa parte da ajuda oferecida pode ser considerada como eventual e ambígua. Ele relata que é comum, por exemplo, as mesmas pessoas “que destilam preconceito no *Facebook*” virem em situações específicas e fazerem uma doação em uma data ou outra, como no período natalino. Na avaliação do entrevistado, doações eventuais seriam uma forma de satisfazer uma necessidade própria: “Eu vou doar aqui essa caixa de leite, fiz o meu papel, Deus tá feliz comigo. Agora só quando bater a consciência de novo daqui a um ano, no outro natal eu dou de novo, tal, no espírito natalino” (Jônatas, entrevista, 2015).

A análise de Jônatas também busca problematizar a ação religiosa, que em sua avaliação acaba por promover uma “ação colonizadora” sobre as pessoas que vivem nas ruas. Jônatas, como deixou evidente em vários momentos, considera a atividade de solidariedade religiosa como uma forma de barganha. Tal atitude não seria feita desinteressadamente, apenas realmente para *ajudar*, mas teria como norte a obtenção de uma recompensa celestial ou evitar a condenação: “eu estou fazendo algo na espera de uma recompensa. Para mim, quase todo religioso que faz alguma coisa é sempre nisso, tipo, se eu fizer o bem eu vou para o céu, se eu fizer o mal eu vou para o inferno” (Jônatas, Entrevista, 2015).

Além dessa concepção dualista, Jônatas entende que as ações religiosas voltadas para as pessoas que vivem nas ruas promovem uma ação de desconstrução de toda a história de vida da pessoa, com o objetivo de introjetar nelas uma prática religiosa. Segundo Jônatas, realiza-se um pesado trabalho para colocar “na cabeça da pessoa que a vida dela não valeu nada, até o ponto que ela estava ali” (Jônatas, Entrevista, 2015). A análise de Jônatas foi identificada por mim nas casas religiosas com bastante semelhança. É feito um esforço para que pessoas, quando internadas nestes espaços, elaborem um discurso que põe em questão todo o seu passado, associando-o homogeneamente a aspectos negativos. Embora, por outro lado, é possível classificar esta narrativa como situacional e identificar também formas de resistência, por parte das pessoas que vivem nas ruas.

Para ilustrar seu argumento, Jônatas relembra a história de uma pessoa que vivia na rua e que foi atendida pelo projeto. Eles conseguiram uma vaga para ela em um abrigo religioso:

A gente levou um amigo nosso lá, que a gente tirou da rua. Quando a gente foi visitá-lo ele já estava pregando para a gente, entendeu. Então você vê assim, faz um trabalho legal, tira a pessoa da droga, da rua, tal, consegue um emprego depois que ela sair da casa, só que ao mesmo tempo ele converte você todinho. Então ele tira você da rua e transforma você num pastor, que vai trabalhar na igreja dele depois. Então, assim, é interessante, tirar a pessoa dali e tal. Só que daí você fica naquela [...] porque virou um trabalhador da igreja deles ali. Então fica essa crítica. Eles têm essa moeda de troca. Então se você quiser tá ali você vai pregar na nossa igreja depois. Então é muito, acho que é muito colonizador isso (Jônatas, Entrevista, 2015).

Jônatas identifica na ação religiosa uma prática que condiciona a permanência no abrigo à submissão a seus valores morais religiosos. Em sua análise, não há respeito pela história e pela cultura da pessoa, especialmente porque ela poderia pertencer a outra crença: “as vezes ela tem uma outra religião, outras crenças e tal, mas daí ela é obrigada a julgar que por causa daquilo ali a vida dela deu errado. Então as vezes ela vem duma crença duma matriz africana, nossa, você estava errado, por causa dessa crença você chegou a este ponto” (Jônatas, Entrevista, 2015).

Por outro lado, porém, ele se depara com o fato de que praticamente todas as ações para pessoas que vivem nas ruas são realizadas por igrejas:

Só que ao mesmo tempo a gente não vê outras pessoas (ri) que vão até eles, entendeu, então, é a mesma coisa da casa lá que eu falei. É ruim, na minha visão, você colonizar, ali, tal, tal, a pessoa e tal. Só que ao mesmo, eu mesmo não conheço um outro projeto que não vai através de alguma igreja (Jônatas, Entrevista, 2015).

Os limites que Jônatas aponta em relação ao universo religioso não o impedem de identificar a relevância das práticas religiosas no atendimento a pessoas que vivem nas ruas. Em um tecido social bastante intrincado, e que a ideia de solidariedade baliza as práticas de intervenção sobre a vida nas ruas, *ajudar* tais pessoas se torna mais urgente que os embates de visões de mundo. Dentro desse contexto, é possível constatar aproximação entre o campo religioso e o grupo Café e Solidariedade, mesmo que se diferenciem no nível discursivo e na filiação político-ideológica.

Jônatas salienta que o projeto almeja fazer mais do que dar alimentação, almeja formas de ajudar tais pessoas a saírem das ruas. Nas palavras de Jônatas, “a gente começou a criar uma perspectiva mais crítica de tentar tirar eles da rua de algum modo” (Jônatas, Entrevista, 2015). De tal maneira, assim como na matriz religiosa, o projeto Café e Solidariedade partia do princípio que precisava “tirar as pessoas das ruas”, embora por outras razões. Para tanto, é notório que o grupo procurou apoio justamente numa iniciativa religiosa,

pois, como o entrevistado reconheceu, seriam eles que apresentariam uma alternativa de saída das ruas. Ele relata: “a gente tirou duas pessoas da rua”. Uma delas foi encaminhada justamente para um abrigo religioso. Por um lado, a oportunização de uma nova alternativa parece gerar satisfação no entrevistado, mas por outro também uma reflexão crítica, pois, como relatado, quando foram visitá-lo, ele estava “todo convertido e pregando para ele”.

## 5.6 ELITISMO OU SOLIDARIEDADE? AMBIGUIDADES

Temos que lembrar que a cidade tem clubes de voluntariados e que não só os clubes formalizados, Lions, Rotary, há outras agremiações que realmente se organizam, participam, no passado se dizia que Maringá era a cidade que tinha a maior rede de assistência não pública, maior rede privada de assistência. [...] A cidade pode ser elitizada sim, ela tenta atingir um padrão de elitização, um padrão de IDH, de uma série de coisas e ela batalha nesse sentido. Mas assim, não posso dizer que ela ignore de todo as *pessoas que estão em situação de rua* porque o próprio povo em si não se permite isso, os próprios moradores tem o sentimento da obrigação de ter que fazer alguma coisa e mesmo que o poder público, as elites não queiram, esse povo vai fazer (Anderson, Entrevista, 2015, grifos meus).

Maringá foi uma cidade que historicamente construiu um discurso por meio do qual se orgulha por ser uma cidade planejada, pela qualidade de vida que pode oferecer a sua população e por seu alto padrão. O discurso hegemônico a considera como uma “cidade diferenciada<sup>149</sup>”. Trata-se de uma cidade que se orgulha da sua beleza e do seu padrão de vida, que acabou lhe rendendo a comparação com a cidade estadunidense de Dallas<sup>150</sup>. A *urbe* “que nasceu das pranchetas de Jorge Macedo de Oliveira” buscou, desde o seu início, destaca Rodrigues, um “arrojado projeto urbanístico que definia a possibilidade de uma ocupação residencial diferenciada segundo as condições econômicas dos compradores” (RODRIGUES, 2004, f. 17). Especialmente nos anos 1980, a cidade empreendeu um processo de limpeza urbana e de desmanche de zonas de favelamento. Parte dessa população foi enviada para suas regiões de origem, parte para bairros periféricos nas bordas das cidades e outra ainda para as

<sup>149</sup> Rodrigues (2004), Silva (2011) e Silva (2015) tratam sobre aspectos diferentes da construção de Maringá enquanto cidade. Rodrigues aborda o padrão de planejamento urbano pautado pela segregação socioespacial da população mais pobre, expulsa para as periferias e para as cidades vizinhas. Silva (2011) demonstra como a construção da icônica Catedral de Maringá oferece condições para a constituição de um discurso ufanista do crescimento maringaense. Silva (2015) analisa o impacto do setor imobiliário para o aglomerado metropolitano composto por Maringá, Sarandi e Paiçandu. Em trabalho anterior, discuto, entre outras coisas, a constituição do município de Sarandi ocupando uma posição de receptor da população mais pobre e impossibilitada de morar em Maringá (PRIORI, 2017). Cordovil (2010), por sua vez, estudou a atuação das diferentes gestões da prefeitura municipal até 1982 no planejamento da cidade de Maringá.

<sup>150</sup> Em 1999, a Revista Veja publicou uma matéria tratando Maringá como “A Dallas Brasileira” (Cf. RODRIGUES, 2004, f. 61). O Jornal O Diário do Norte do Paraná, em reportagem de Luiz Fernando Cardoso (2017), assegura que Maringá continua sendo a Dallas Brasileira em razão de “sua qualidade de vida bem acima da média” e de seus bons indicadores econômicos.

cidades vizinhas, como Sarandi e Paiçandu. Especialmente por meio de políticas controladas pelo e voltadas para o mercado imobiliário, se construiu grandes dificuldades para a população de baixa renda permanecer nesta cidade. Sob essa ótica, Maringá tem sido classificada como elitista e excludente, no sentido de que não tolera a pobreza sob seus domínios.

Paradoxalmente, porém, e provavelmente em decorrência de seu alto padrão e ampla circulação de dinheiro, a cidade acaba se tornando um polo de atração para pessoas que vivem nas ruas, não apenas da região, mas também de outros estados. Constitui-se, de tal maneira, uma vida nas margens do centro e que dele se beneficia para extrair sua própria sobrevivência. À medida que a pesquisa de campo foi avançando e a existência significativa de pessoas desejando “*ajudar quem vive nas ruas*” foi ficando cada vez mais visível, uma nova pergunta de pesquisa se impôs: como esta cidade, que é representada pela literatura acadêmica como elitizada e pouco tolerante com a pobreza, se define também como solidária?

É certo que o discurso da solidariedade esconde uma série de práticas pouco democráticas, como a repressão policial, a insuficiência das políticas públicas sociais e toda uma série de violações vivenciadas por aqueles que na rua vivem. Por um lado, a precariedade em que tais pessoas vivem é pouco tematizada publicamente, mesmo por quem vive nas ruas<sup>151</sup>. Por outro, a solidariedade ocupa um espaço que produz e consente com a criação controlada de vidas na marginalidade.

A suposta generosidade de Maringá aparece como um elemento que atrai pessoas para as ruas desta cidade, como é o caso dos indígenas, que viriam passar a temporada de verão nesta cidade, onde venderiam seus artesanatos por um valor maior e obteriam muitas doações. A solidariedade também contribuiria para que tais situações sejam negligenciadas, pois não se discute os problemas que criam vidas nas ruas, ocultando as próprias dificuldades e violências enfrentadas pela população de baixa renda. Além disso, a vida nas ruas passa a fornecer os parâmetros para uma construção positiva de cidade. Com efeito, a cidade que não possui pobres e favelas seria também a cidade que acolhe e *ajuda* aqueles poucos pobres que transitam em suas ruas.

Seria uma cidade que se tornou o que é graças ao voluntariado, como disse o vice-prefeito. Uma das formas por meio das quais explorei esta questão foi dialogando com atores que atuam com pessoas que vivem nas ruas. Nas entrevistas com assistentes sociais, funcionários da Secretaria de Assistência Social e Cidadania, gestores, militantes e membros

---

<sup>151</sup> No próximo capítulo abordarei a construção de uma política municipal para *população em situação de rua* e darei destaque aos processos sócio-políticos que buscam silenciar tais pessoas enquanto sujeitos desta política.

do Conselho de Assistência Social, lancei esta questão e, por meio das respostas, procuro analisar as formas como tal problemática é aprendida, o que permite observar modos de figuração do conflito em torno da cidade de Maringá.

## 5.7 DISPUTAR A SOLIDARIEDADE

Quais os conflitos que cercam a solidariedade praticada em Maringá? Em que medida ela serviria para despolitizar as causas sociais que produzem a situação? Até que ponto ela serviria como uma forma descompromissada de gerar a sensação de estar fazendo o correto e possibilitaria que o sujeito permaneça em coerência com sua consciência? Mas olhando desde a rua não seria a solidariedade uma prática importante e ressignificada pela vida nas ruas e que, inclusive, diminuiria a necessidade de sobrevivência por meios ilícitos? Além disso, como analisar a prática que atravessa diferentes grupos sociais, inscritos em quadros políticos, ideológicos e culturais diferentes?

De início, é possível afirmar que a solidariedade e a conseqüente *ajuda* é multissignificada e multifacetada. Nesta prática se enredam e são enredados diferentes grupos sociais. Além das próprias pessoas que vivem nas ruas, ela aproxima religiosos, moradores domiciliados, comerciantes, transeuntes, motoristas, empresários, profissionais liberais, grupos de voluntários organizados, movimentos sociais e agentes estatais de direita e de esquerda. Se os diferentes grupos atribuem a ela sentidos diferentes, todos se encontram na pressuposição de que pessoas que vivem nas ruas precisam de *ajuda* e na constituição de uma identidade solidária que se generaliza como uma imagem de cidade. Por um lado, é difícil condenar a prática da *ajuda* como algo meramente reprovável, pois olhando desde a vida nas ruas, as doações são essenciais para que esta vida não atinja um extremo ainda maior de precariedade. Por outro lado, é igualmente complicado reconhecê-la como uma política eficaz para se lidar com o problema da vida nas ruas.

Mesmo com as demoradas reflexões, as análises aqui tecidas são provisórias e inacabadas e não será possível responder todas as perguntas acima apontadas. Mas foi com estas inquietações que conduzi minha investigação e busquei dialogar sobre o tema com os entrevistados. A análise das entrevistas permite observar diferentes sentidos para a solidariedade, o que faz dela um constante refazer. Possibilita também analisar um discurso que identifica contradições camufladas: aquele que *ajuda* também seria o que reivindica repressão e higienização.

Uma das entrevistadas, a professora e pesquisadora Kátia, narra que, por meio de sua experiência como conselheira do Conselho Municipal de Assistência Social de Maringá, também mediada por uma temporada em uma grande metrópole brasileira, passou a rever sua análise sobre a prática da solidariedade. Defensora da “gramática dos direitos” (Telles, 1994), relata que nutria forte resistência contra práticas como caridade ou solidariedade. Na avaliação da entrevistada, bastante em sintonia com as análises de Evelina Dagnino (1994), tais práticas estariam inscritas em uma ordem social cuja pobreza e as desigualdades são naturalizadas e os lugares desiguais incontestes.

Mediante tal grade de leitura, solidariedade e elitismo seriam como duas faces de uma mesma moeda. A solidariedade teria um papel importante em uma ordem social desigual e hierarquizada, pois atuaria como uma espécie de mola a amortecer os conflitos oriundos da desigualdade social. Além disso, seria uma forma de encarar as situações de pobreza e vulnerabilidade de uma perspectiva individual, que não ofereceria riscos à ordem social estabelecida porque não a colocaria em questão. As situações de pobreza, de desigualdade, de vulnerabilidade, de tal maneira, seriam no máximo consequência da má fortuna de alguns, mas jamais consequência do próprio processo de concentração de renda, espoliação financeira, oportunidades desiguais etc. De certa forma, nessa análise, situações de miséria seriam necessárias para que a solidariedade pudesse ocorrer. Não existiria prática solidária, portanto, sem pessoas carentes.

Se tal interpretação é plausível, pois oferece uma explicação coerente para as consequências da solidariedade em uma sociedade desigual, ela deixa de considerar especificidades, a complexidade da vida social e os diferentes atores sociais situados em ordenamentos diferentes. Se é plausível pensar que a solidariedade se beneficiaria da pobreza, também é possível admitir que ela, ao invés de se beneficiar, evita graus mais extremos de pauperização. De fato, o mesmo fenômeno pode ter vários significados e consequências, além de assumir sentidos distintos, para os variados grupos. Além disso, como destaca a entrevistada, as relações sociais operam em vários níveis, de modo que o efeito de uma ação em um nível não será necessariamente o mesmo em outro. É o que se depreende ao olhar o fenômeno da solidariedade a partir das ruas. Deste local, claramente ela não é ação negativa, tampouco a responsável por sua situação. Se é fato que tal prática não produz uma politização da vida nas ruas nem emancipação social, ainda assim ela se apresenta como parte fundamental do cotidiano da vida nas ruas, o que nos levaria a inferir que ela amenizaria níveis mais extremos de miséria.

Ainda assim, a avaliação da entrevistada é que a solidariedade é limitada no que se refere à construção coletiva e de políticas públicas calcadas nos princípios do direito e da cidadania (DAGNINO, 1994; TELLES, 1994; PAOLI, 1995). Por outro lado, ela conta que percebeu uma significativa “erosão da confiança interpessoal”, o que lhe fez repensar sua avaliação sobre o lugar da solidariedade. Além disso, notou, como conselheira, o esforço de instituições inscritas no registro da solidariedade para realizarem um trabalho sério, isto é, que atendesse o público alvo da política de assistência social. Tais constatações proporcionaram algumas clivagens em suas análises. Em suas palavras: “eu revi muito o que eu achava que era papel do conselho, participando do conselho de assistência social” (Kátia, Entrevista, 2015). Como membro do COMAS, parte de seu trabalho foi monitorar as instituições não estatais que prestam serviço para a assistência social em Maringá. Ela afirma ter visto “muita entidade séria, ainda que seja num discurso da caridade” (Kátia, entrevista, 2015), que se esforçava para se adaptar as normativas do Sistema Único de Assistência Social e oferecer um bom serviço.

Na avaliação da entrevistada, os direitos, a cidadania e a construção de políticas públicas são fundamentais para uma construção social “justa, civilizada, democrática”. No entanto, ela afirma que passou a perceber que “a sociedade opera em vários níveis”, o que lhe permitiu entender que a solidariedade ocupa um papel importante não para a construção coletiva, mas no “nível da sociabilidade”:

Eu sempre fui uma crítica contumaz [...] daquela ideia [...] de estabelecer confiança interpessoal como uma variável fundamental para você falar da boa sociedade. Acho isso conservador pra caramba, sabe, nunca gostei desse negócio aí. E assim, a minha experiência recentemente numa grande metrópole brasileira, a minha experiência de ver como que a confiança interpessoal está totalmente erodida, ninguém confia em ninguém, o tempo inteiro, você está desconfiada, sabe. [...] Eu acho que a gente que está trabalhando o tempo inteiro com políticas públicas e com cidadania, eu acho que às vezes a gente se esquece de dimensões que tem a ver com nível da sociabilidade. Evidentemente que jamais eu vou defender que uma política pública seja substituída pelo princípio da solidariedade, não vou defender isso. Agora, e admito e entendi e compreendi que o valor da solidariedade e da confiança interpessoal é fundamental no nível da sociabilidade, sabe, então não dá, tem níveis diferentes. A sociedade opera em vários níveis, então você admitir a importância da solidariedade, você admitir a importância da confiança, você admitir que laços pessoais que, até caridade, ela tem um papel na construção de uma sociabilidade saudável, vamos dizer assim. Não tem nada a ver com você defender uma visão neoliberal de sociedade e você ser contra os direitos. Eu acho que é isso que eu aprendi nos últimos tempos, de olhar a sociedade operando em vários níveis (Kátia, Entrevista, 2015).

Se no âmbito público e coletivo os códigos de pretensões universalistas e igualitários dos direitos e da cidadania são indispensáveis, a solidariedade, a *ajuda* e a caridade não

precisam ser descartados quando operacionalizados nas relações pessoais e no âmbito privado. Não se trata, como a entrevistada salienta, da substituição dos direitos pela solidariedade na esfera pública. Ao contrário, o entendimento é que, neste espaço, práticas que dependem da iniciativa individual possuem uma força que condiciona a efetivação de serviços aos critérios morais de quem a promove. Por outro lado, o que não se deveria é, em nome dos direitos, desqualificar toda forma de solidariedade.

De fato, ela ocupa um papel proeminente na regulação da vida nas ruas. Todavia, entendo que a solidariedade não deve ser responsabilizada pela produção da vida nas ruas, da mesma maneira que deixar de oferecer *ajuda* não acabaria com a vida nas ruas. Possivelmente a agravaria. De um lado, se a *ajuda* prestada não substitui as políticas públicas, ela possibilita às pessoas que vivem nas ruas o acesso a bens aos quais não teriam por meios lícitos. De tal maneira, penso que a consequência da *ajuda* oferecida a quem vive nas ruas é a redução da necessidade deles recorrerem a outros meios para produzirem sua vida. Por outro lado, certamente, ela mantém a intervenção sobre a vida nas ruas no campo individual, não produzindo coletivização de experiências, tampouco possibilidades de ruptura com tal vida. Ao indagar a entrevistada a partir de um relato sobre os casos de *ajuda* em Maringá, sua resposta foi a seguinte: “então, isso é ruim? Está entendendo? Que bom que a gente tem isso, tem tanta coisa ruim acontecendo na nossa sociedade que eu acho que assim, essas relações interpessoais mediadas pela caridade, pela solidariedade, eu acho muito bacana” (Kátia, entrevista, 2015).

Na avaliação da entrevista, em vez de repudiar a solidariedade, é preciso “disputar o seu sentido”, como uma espécie de mediadora capaz de gerar sensibilidade e um consequente reconhecimento das necessidades e dos direitos dos diferentes grupos. Ela relata que chegou a essa compreensão depois de participar de um debate em que uma palestrante, militante do movimento Católicas Pelo Direito de Decidir, relatou a estratégia utilizada com religiosos fundamentalistas para sensibilizá-los no que diz respeito à adoção de crianças por casais homoafetivos. Como tais pessoas estariam pouco suscetíveis ao discurso de direitos, a estratégia mobilizada era usar um tom mais moralizante que sugeriria que virtudes cristãs, como a piedade, fossem mobilizadas para gerar empatia: “então nós, como militantes, católicas pelo direito de decidir, o que a gente faz? A gente vai lá e diz assim para o sujeito: ‘puxa vida, olha, seja piedoso, veja, assim’” (Kátia, entrevista, 2015).

O que a entrevistada defende é a construção de que a solidariedade não deve ocupar um campo político-cultural específico, sustentando que ela pode permear e perpassar práticas de grupos inscritos em diferentes frentes políticas, o que tornaria possível rejeitá-la como



medida de construção de políticas públicas, mas não como parte de suas ações no nível das relações mais próximas. De fato, combater de maneira intransigente esta prática teria como efeito associá-la exclusivamente a um grupo político pouco afeto à “gramática dos direitos”:

Porque que a gente não pode ir lá também usar a mesma, é disputar um sentido de solidariedade bacana? Se a gente larga, não queremos solidariedade, aí a gente deixa o discurso e a prática da solidariedade só para os inimigos, então não dá. [...] Veja, então, não estou dizendo, continuo e serei, acho, sempre uma militante dos direitos e das políticas públicas, mas eu acho que tem níveis de relações pessoais que eu acho que a gente não precisa, acho que a gente pode disputar o sentido da solidariedade, ali sabe (Kátia, entrevista, 2015).

Como ficou expresso na fala de Jônatas e também na de Katia, há o reconhecimento da solidariedade como uma prática relevante nos modos de lidar com a vida nas ruas e um esforço para ressignificá-la ou se valer dela para ir além de uma ação pontual. Alguns entrevistados, por outro lado, mesmo tomando cuidado para não aplicar seus argumentos a todos os grupos, tratam parte da solidariedade e a consequente *ajuda* como uma forma conveniente e pouco reflexiva de se lidar com a vida nas ruas. O próprio Jônatas aponta para os limites de uma ação descompromissada e eventual. Outros entrevistados, além de também elaborarem essa reflexão, entendem que, em parte dos casos, pessoas que *ajudam* também são as que reivindicam ações de remoção forçada de vidas nas ruas.

## **5.8 AÇÃO SOLIDÁRIA SEM QUERER QUE SE MUDE A ESTRUTURA DO SISTEMA**

Para alguns grupos de voluntários, a solidariedade e a consequente *ajuda* amenizam as durezas da vida nas ruas. Kátia destaca que ela possui seus limites, mas não deve ser descartada e sim inserida em um projeto por direitos e cidadania. Outros entrevistados entendem que parte de tais ações ocultam um caldo paternalista e controlador, pois, por um lado, buscam formas de *ajudar*, mas por outro se opõem a políticas públicas de efetivação de direitos.

Enquanto para casos como o do Café e Solidariedade a *ajuda* é uma ação que lhes possibilita pensar sobre as violações vividas nas ruas, em outros casos, as pessoas que ajudariam, seriam as mesmas que pediriam por repressão contra tais pessoas. Neste quadro interpretativo, haveria pessoas que, em certas situações, *ajudam* e outras os classificam como “vagabundos, pilantras ou bandidos”. Emerge dessa análise então uma contraposição à

imagem do “bom maringaense”, substituída pela de que há desprezo por *moradores de rua* e que não querem ser por eles incomodados.

Vivi uma situação que pode ilustrar este tipo de reflexão. Estava junto com um grupo religioso que distribui alimentos para pessoas que vivem nas ruas. Durante a conversa, surgiu o assunto Bolsa Família. Enquanto andávamos pelas ruas, oferecendo alimentos para tais pessoas, um dos membros, com a concordância dos demais, afirmou que, principalmente no Nordeste, há muitos beneficiários do Bolsa Família, os quais não teriam o menor interesse em trabalhar e buscar melhores condições de vida. Seriam pessoas que vivem escoradas no governo. A crítica se prolongava, de tal maneira, para o governo da época (Dilma Rousseff), que era visto, então, como comprador de votos por meio deste programa social (Diário de campo, 27 de agosto de 2015).

Claro está que, para tais pessoas, a prática de doação de alimentos nas ruas não é vista como uma forma de manter as pessoas que vivem nessa situação, mas, por outro lado, a política social do Bolsa Família o é. É importante chamar a atenção para o fato de que a ação de *ajuda* oferecida por eles não encontrava paralelo no programa do governo federal. Enquanto aquele era visto como uma ação política com objetivo de controle e de conquista ou compra de votos, sua ação era tida como algo genuíno. Embora ambas sejam formas de *ajuda*, a deles, justificada por princípios solidários e religiosos, não se equiparava a outra que, embora disponível para todos, era tomada como assistencialista. Pessoas que viviam nas ruas, por sua vez, se beneficiavam tanto de um quanto de outro. Wanderlei, por exemplo, recebia mensalmente o seu Bolsa Família e também se valia das doações e oportunidades de abrigo oferecidas por este grupo.

O diálogo com membros do Centro POP que fazem abordagem de rua também apontou conflitos. O serviço de abordagem de rua tem como objetivo auxiliar pessoas na própria rua, tendo como norte o objetivo da política para *população em situação de rua*, que é a efetivação de direitos. O serviço tem um número de telefone por meio do qual moradores podem ligar e pedir intervenção. Os próprios membros da equipe se referem a essas ligações como “denúncias”, pois, em geral, é este o teor das ligações. Eles me explicaram que as pessoas ligam por que, de alguma forma, estão se sentindo incomodadas com alguém em frente às suas casas ou seus comércios. Salientaram que a chamada costuma ter o sentido de reclamação e dificilmente de preocupação em oferecer melhores condições àquele sujeito (Diário de campo, 27 de agosto de 2015).

Relataram ainda ser comum as pessoas que fazem as ligações oferecerem algum alimento, água ou roupa e depois ligarem pedindo para “retirarem a pessoa dali<sup>152</sup>”. Contaram que às vezes a equipe de abordagem chega ao local e o “*morador de rua*” já está “com tudo lá, água, comida, café”. Um psicólogo da equipe relatou um caso de um dono de mercado que ajudou um *morador de rua* a semana toda, mas chegou num ponto que os clientes começaram a reclamar, então ligou para o Centro POP pedindo para “recolhê-lo” (Diário de campo, 27 de agosto de 2015).

Hélia foi coordenadora de um órgão municipal atuante com pessoas que vivem nas ruas. Ela associa as práticas de grupos que atuam com base na solidariedade à resistência a políticas de direitos. A entrevistada faz questão de destacar que o trabalho feito por tais grupos é importante e digno de reconhecimento, mas avalia que “possui uma característica de benevolência” e que “quando se trata de falar em uma política de direitos a coisa muda” (Hélia, Entrevista, 2015).

A entrevistada fala, em tom generalista, que nem de longe é possível, como destacou a entrevistada Kátia, afirmar que somente grupos avessos às políticas sociais calcadas no paradigma do direito praticam a solidariedade. Ainda assim, esta análise tensiona ao menos uma parte daqueles que se valem de tal expediente. Bastante crítica da atuação de instituições do setor privado, a avaliação de Hélia é que há muita resistência por esses grupos em reconhecer pessoas que vivem nas ruas como seres humanos e portadores de direitos. Haveria um esforço para manter pessoas atendidas em uma condição de submissão, isto é, por meio da assistência em nível da benevolência oferecida exigir-se-ia que a pessoa se submetesse aos princípios morais da instituição. Mais ou menos na mesma linha analítica de Jônatas, o entendimento dela é que tais instituições acabam impondo um padrão bastante restrito como condicionante do atendimento:

Quando entra nessa questão de reconhecer o outro enquanto ser humano fica difícil. O discurso muda. E a situação que eu enxergo é assim: existe um caráter de submissão: “eu estou fazendo tudo por você, eu estou te dando isso, e você precisa me dar um retorno disso, você precisa sair dessa vida, você precisa sair dessa vida, sair da rua, você precisa se internar, você precisa se curar”. Porque eles enxergam isso como uma doença. A impressão que eu tenho é que eles enxergam como uma doença e não respeitam direito de liberdade do outro. [...] Acreditam que a pessoa que tem que sair da rua ela tem que abdicar de tudo e mudar radicalmente e esquece que aquele ser humano tem uma história de vida (Hélia, Entrevista, 2015).

---

<sup>152</sup> Máximo e Melo chama a atenção para ambiguidade do trato com pessoas que vivem nas ruas destacando que em algumas situações há *ajuda*, outras controle, outras evitação. Segundo a autora, até a polícia que vigia, agride, expulsa, “também ajuda em alguns casos” (2016, f. 71).

Para ilustrar sua construção, a entrevistada narra a história de uma moça que vive nas ruas desde a infância. Tratava-se de uma pessoa com um longo histórico de violência física e psicológica, que vivia pelas ruas de Maringá em situação bastante precária. Certa instituição passou a pressioná-la para que ela se internasse nesse local:

Uma dessas ONGs queria interná-la num lugar para ela é, vamos dizer assim, entre aspas, ser curada do uso de drogas, e levar uma vida normal, entre aspas também o normal. Aí ela um dia ela estava naquela pressão, as pessoas estavam pressionando ela para ir naquele lugar e um dia ela chorou, chorou, chorou na minha frente. E eu dizia para ela, “menina, porque que você tá chorando, porque segunda-feira você vai para um lugar. O pessoal está querendo que você vá?”, que seria um abrigo [ ...]. E ela: “mas eu não quero ir, eu não quero ir”. Mas existia uma pressão para que ela fosse. Aí eu disse para ela: “mas se você não quer, você não vai, ninguém vai te obrigar a ir”. Então ela, naquela semana mesmo, ela fugiu, não quis mais ficar lá na ONG que estava abrigando ela. E aquela ONG me ligou dizendo assim que era um absurdo ela ter fugido, que eles estavam oferecendo tudo de bom para ela. Aí eu pergunto: “que bom é esse? Até que ponto era bom, era bom para quem?” Então, essa questão de respeitar o outro, a decisão do outro, a liberdade do outro, o tempo do outro, é muito difícil para essas organizações não governamentais (Hélia, Entrevista, 2015).

A assistente social Talita também faz uma análise crítica das práticas solidárias em Maringá. A entrevistada retoma a construção identitária de cidade em torno desta ideia e diagnostica uma forma de solidariedade considerada por ela assistencialista. Seria um tipo de ação que não intenta mudança social. Na percepção dela, há um forte investimento na construção de Maringá como cidade solidária: “é forte aqui em Maringá de que a população maringaense é solidária, a população maringaense é solidária. [...] É muito forte a propaganda em cima disso, que é uma comunidade que ajuda, que é uma comunidade que sempre tá disposta a contribuir com o outro” (Talita, entrevista, 2015, grifos meus).

Buscando explicações para esta atitude solidária, a entrevistada, em tom jocoso, diz que “antigamente a gente diria que é para descargo de consciência” (Talita, entrevista, 2015). Embora em tom de brincadeira, de fato Talita vê, em parte destas práticas, intenções pouco comprometidas. Todavia, ela faz questão de evitar generalizações, destacando que nem todos os grupos estão com atitudes meramente assistencialistas. Ela cita grupos e instituições que possuem a solidariedade em seu conjunto de práticas, tais como setores da Igreja Católica. Por outro lado, consente que ao menos parte das práticas solidárias podem ser classificadas como paternalistas ou autoritárias:

É uma ação solidária autoritária e ao mesmo é uma ação solidária sem uma perspectiva ou sem querer que se mude uma estrutura de sistema. Tem que manter mesmo, tem que ter o pobre, tem que ter a população de rua para que a gente possa

fazer, ter essas atitudes solidárias, frente a isso dá essa, dá para gente pensar, fazer um pouco essa avaliação (Talita, Entrevista, 2015).

Ao longo deste capítulo busquei analisar as práticas de *ajuda*, o voluntariado e a solidariedade a pessoas que vivem nas ruas, destacando seus múltiplos significados e buscando identificar seus sentidos políticos. Emerge daí formas de ordenamento das práticas cotidianas, da representação de si e dos modos de lidar com as ruas. Vale destacar que apesar de algumas leituras críticas dirigidas a tais práticas por parte dos entrevistados, a *ajuda* é relevante nas ações de atenção à população que vive nas ruas de Maringá. Embora seja possível apontar leituras distintas e alguns limites para tais ações, olhando desde a perspectiva de quem vive nas ruas, elas são apropriadas e ressignificadas por eles, de modo que eles a utilizam como parte de sua vida social.

A prática da *ajuda* às pessoas que vivem nas ruas, impulsionada pelo princípio da solidariedade, pode ser analisada também como um dispositivo que opera na constituição de sujeitos que se identificam como pessoas boas e solidárias. O sentimento de orgulho e de certeza de estar “fazendo o bem” estava estampado no rosto dos voluntários do *The Street Store*. Também os voluntários do grupo Café e Solidariedade encontravam na prática da *ajuda* uma forma de fazer o bem ao próximo, neste caso, identificados como irmãos negros em uma situação pior do que os negros da universidade.

Embora os grupos de voluntários não se inscrevam formalmente em nenhuma denominação religiosa, é possível identificar um *continuum* com as práticas religiosas em muitos deles. Na iniciativa do *The Street Store*, as justificativas religiosas para as suas ações estão muito presentes. “Ajudar o próximo”, “fazer o bem sem olhar a quem”, “amor ao próximo” são jargões oriundos do mundo religioso muito presentes em suas falas. Da mesma forma, os inúmeros grupos religiosos possuem na *ajuda* uma ferramenta importante para se aproximarem das pessoas que vivem nas ruas. Nesse sentido, a diferença entre os grupos religiosos e os voluntários é que os primeiros têm na *ajuda* um meio para promover a conversão, enquanto os segundos se satisfazem simplesmente com as doações que oferecem.

Não apenas os indivíduos e grupos se constroem como sujeitos solidários, mas a própria cidade de Maringá acaba se definindo de tal maneira. A profusão de *ajuda* oferecida para pessoas que vivem nas ruas seria reflexo do que é a própria Maringá: uma cidade com uma forte pulsão solidária. Embora ela possa se considerar de tal maneira, isso não significa democratização das relações sociais e reconhecimento do outro como um sujeito portador de direitos. Em muitos casos, segundo parte dos entrevistados, a solidariedade serviria, na

verdade, para rejeitar políticas assentadas no princípio dos direitos e para manter a população assistida sob controle.

A partir das discussões travadas neste capítulo e com as descrições dos conflitos em torno da solidariedade e da *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas, é possível inferir que um mesmo conjunto de práticas cria condições para que dois ordenamentos apareçam. Por um lado, temos uma concepção de solidariedade calcada em uma forma de benevolência que se dispõe a *ajudar* pessoas que vivem nas ruas e, de certa forma, encontram no próprio gesto de *ajudar* um fim para sua ação. Embora muitas das ações sejam pontuais, são tratadas como de grande importância para a vida nas ruas, mas também para si mesmos e para a cidade. Emerge ainda de tais práticas, uma construção de cidade como acolhedora, generosa e solidária, a despeito das ações de expulsão da pobreza produzidos ao longo da história maringense.

Da prática da *ajuda* é possível extrair outro ordenamento que se produz em diálogo crítico com este. Parte dos entrevistados analisam as ações solidárias com base em referências produzidas ao longo das últimas décadas no Brasil, a partir da elaboração de um projeto político democrático e participativo, que contesta a caridade e a solidariedade como formas de lidar com a pobreza e passa a tratá-la como negação de direitos, cuja efetivação seria essencial para o fim de tal situação. Por essa visão, a solidariedade, quando descompromissada com o reconhecimento dos direitos, acabaria por jogar água no moinho do autoritarismo social<sup>153</sup>, pois faria por reproduzir as desigualdades sociais e não por enfrentar suas raízes. Assim, ela faria parte de um projeto político conservador e autoritário, pois desresponsabilizaria o combate das desigualdades no âmbito coletivo e o transferiria para a benemerência individual<sup>154</sup>. Caberia, porém, não combatê-la, mas apropriar-se e integrá-la em um projeto democratizante.

Por fim, se a *ajuda* prestada para pessoas que vivem nas ruas, inscrita em um registro de solidariedade, não deve ser repudiada e os diferentes atores que a praticam acabam colaborando para amenizar as dificuldades da vida nas ruas, ela gera também uma concepção na qual os problemas sociais são administrados não sob a ótica das políticas públicas de direitos, mas da ação privada. Nesse contexto, a subjetividade que se cria é menos democratizada e mais individualista e paternalista, o que acaba tendo por consequência uma

---

<sup>153</sup> Segundo Dagnino, o autoritarismo social “é visível no nosso cotidiano até fisicamente: é o elevador de serviço, a cozinha que é lugar de mulher, cada macaco no seu galho etc. Esse autoritarismo social engendra formas de sociabilidade e uma cultura autoritária de exclusão que subjaz ao conjunto das práticas sociais e reproduz a desigualdade nas relações sociais em todos os seus níveis” (DAGNINO, 1994, p. 104).

<sup>154</sup> Ver Sader (1988), Paoli (1995), Dagnino (1994, 2004), Telles (1994).

resistência à constituição das pessoas que vivem nas ruas como vozes públicas, capazes de dialogar e se organizar politicamente, como tratarei no capítulo seguinte.

**6 O ESTADO EM AÇÃO: CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA  
MUNICIPAL PARA PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS**



A Laura comentou que em Maringá sempre houve uma política para *moradores de rua*. Afirmou que o maringaense sempre se incomodou com pessoas na rua e que sempre se esforçou para resolver esse “problema”. Contou que havia duas kombis que levavam esses sujeitos para outras cidades. A Clarice complementou dizendo que isso faz parte do discurso maringaense de que aqui não há favelas e não há *moradores de rua* (Diário de campo, 12 de junho de 2015).

Este capítulo pretende discutir os modos por meios dos quais o ordenamento da vida nas ruas tem sido feito pelas práticas estatais. Bastante perpassada por ações oriundas dos ordenamentos religioso e voluntário, as formas estatais de interpretação e intervenção sobre a vida nas ruas atravessam a história da cidade e se caracterizam, em um primeiro momento, pelo transporte de tais pessoas para fora da cidade e, depois, pela constituição de aparatos estatais para acolher, mapear e identificar tais pessoas, tornando-as *pessoas em situação de rua*.

Busco observar as práticas estatais em suas margens, espaços em que ambivalências, conflitos, trânsitos entre o legal e o ilegal, o legível e o ilegível apareçam com mais clareza. Por muito tempo pessoas que viviam nas ruas foram vistas de maneira imprecisa e pouco caracterizada. Eram itinerantes, imigrantes, desempregados que chegavam a Maringá e que precisariam ser postos em circulação para outras cidades. A rede de assistência intercambiava membros do Estado e agentes privados, que, em ação conjunta, ofereciam, por exemplo, pernoite no albergue e passagens para a próxima cidade ou, no limite, colocavam os “indesejáveis”, à força, dentro de uma Kombi e os soltavam na estrada.

A virada para os anos 2000 marca um novo período político no Brasil, com o crescimento do Partido dos Trabalhadores (PT), a eleição de políticos deste partido em muitos municípios do Brasil e a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva para presidente em 2002. Em Maringá, a única vitória do PT nas eleições majoritárias foi em 2000. Inscritos em uma linguagem dos direitos e da cidadania, os técnicos nomeados pelo Prefeito eleito José Cláudio para a então Fundação de Desenvolvimento Social e Cidadania (FUNDESC) passam a redefinir os modos de interpretar e intervir sobre a vida nas ruas, o que faz com que ela passe progressivamente a ganhar forma. Novos funcionários são contratados e paulatinamente se constitui um corpo técnico para atuar com pessoas que vivem nas ruas.

Pouco a pouco, acompanhando também as transformações em nível nacional, tais pessoas são alocadas na categoria de *pessoas em situação de rua* e passam a ser objeto de tal política. Enquanto o ideal normativo diz que seu objetivo é efetivar direitos e constituir novos projetos de vida, o que se observa na prática é um misto de precária garantia de direitos,

intercurso com a assistência religiosa e a produção de pessoas que vivem nas ruas como objeto de gestão e controle, além de um esforço de silenciamento de tais sujeitos.

As informações obtidas para a elaboração deste capítulo foram produzidas a partir de relatos de campo e de entrevistas. Os relatos foram feitos a partir das conversas realizadas durante as reuniões para o planejamento da pesquisa censitária sobre a *população de rua*. Estavam presentes nestas reuniões membros da equipe técnica da Secretaria de Assistência Social e Cidadania de Maringá (SASC), tais como psicólogos, assistentes sociais, membros da equipe de abordagem de rua, do Consultório de Rua, membros do Conselho de Assistência Social de Maringá, membros de grupos voluntários que atuam com pessoas que vivem nas ruas e professores e pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá vinculados ao Observatório das Metrôpoles – Núcleo Região Metropolitana de Maringá. Além disso, realizei entrevistas com gestores de órgãos que atuam com pessoas que vivem nas ruas no âmbito da assistência social de Maringá, com funcionários desta pasta, com militantes que atuaram em movimentos ligados a vida nas ruas e com pessoas que tiveram contato com a política para tal segmento desde o período de pré-criação das primeiras políticas sociais com a chegada do PT ao poder.

O capítulo está organizado da seguinte maneira. Inicialmente trago algumas reflexões teóricas elaboradas por Das e Poole (2008) e Vianna (2013), para depois passar pela análise da “pré-história” da política para pessoas que vivem nas ruas, dando destaque para os modos como tais pessoas eram representadas. Na sequência, atento para as mudanças nas formas como as pessoas que vivem nas ruas são tratadas pelo discurso do Partido dos Trabalhadores e pelos deslocamentos que ocorrem então nos modos de regular a vida nas ruas. A parte seguinte analisa os conflitos mais recentes em torno dos serviços socioassistenciais, onde argumento que a política municipal desarticula a fala de tais pessoas, embora eles próprios construam criativas formas de resistência. Faço ainda uma análise da prática de abordagem de rua, lida por muitos que a procuram como “uma polícia dos moradores de rua” e, por fim, discuto os conflitos, aproximações e distanciamentos entre práticas estatais, religiosas e voluntárias.

## **6.1 O ESTUDO DO ESTADO EM SUAS MARGENS**

Das e Poole (2008) argumentam que as margens são supostos necessários para o Estado. Ele se constitui e se define em relação a elas. Tais lugares, por sua vez, não são apenas territoriais, mas também espaços simbólicos em que a legibilidade, ilegibilidade, o

legal e o ilegal se imiscuem nas práticas estatais. Imaginadas como selvagens, presas as forças da natureza, incontroláveis, as margens constituem, de fato, de acordo com as autoras, lugares por meio dos quais o Estado transita entre tais fronteiras, recria suas práticas e redefini modos de legislar e governar.

Das e Poole (2008) analisam as margens do Estado sob três registros: a) margens como periferia: são lugares onde estão as pessoas que não são consideradas suficientemente socializadas nos marcos das leis instituídas pelo Estado e sobre quem o Estado cria formas de “manejar” e “pacificar”, buscando transformá-las em sujeitos legais; b) margens como legibilidade e ilegibilidade: a maior parte das práticas estatais se constrói por meio de registros escritos, mas nas margens é possível observar como o Estado se refaz por meio de práticas, documentos e palavras ilegíveis, como a falsificação de documentos que trazem para o campo da legalidade práticas ilegais; c) margem como espaço entre corpos, leis e disciplina: maneira pela qual se exerce o poder não apenas sobre o território, mas também sobre corpos, definindo quem deve “fazer viver” ou “deixar morrer”, para usar as expressões de Michel Foucault (2005). Por fim, vale destacar que as autoras indicam que as populações que vivem nas margens não são inertes e submissas ao Estado. Nestes espaços, observa-se, segundo as autoras, criativas formas de inovação política e econômica.

Adriana Vianna (2013) analisa a construção representacional do Estado, que ocorre em duas camadas: o “Estado sistema” ou como prática e o “estado-ideia” ou exemplar. A representação de um Estado ideal faria parte “do próprio fazer político do Estado” (VIANNA, 2013, p. 17) e teria como consequência a invisibilização dos efeitos de poder oriundos dessa própria distinção. A construção e repetição de um Estado ideal, que se sobrepõe as suas práticas concretas, tidas então como injustas, inadequadas ou incongruentes com aquilo que o Estado deveria ser, teria como efeito a realização e a justificação das ações do Estado.

As ações insuficientes, contaminadas ou mesmo política e moralmente incorretas daqueles que responderiam concretamente pela administração – ocupando cargos, por exemplo –, mas também das próprias normativas e outras peças “administrativas” – leis, regulações, normas administrativas de ordens variadas –, só seriam possíveis porque são referidas de algum modo sempre a esse horizonte ideal da unidade. É no cotidiano de certas interações sociais, assim, que podemos perceber com clareza a positividade dessa tensão existente entre as práticas ou materialidades criticadas por diferentes atores sociais e essa espécie de “centro exemplar” nunca plenamente atingido, mas também nunca totalmente desacreditado do Estado ou da lei como “deveriam ser” (VIANNA, 2013, p. 18).

Aquilo que o Estado faz e aquilo que ele deveria fazer não seriam esferas separadas, tampouco um seria o verdadeiro Estado e outro o Estado deformado, mas um “dentro e fora”

que aponta não para esferas distintas, mas para produções de conexões, articulações ou separações entre práticas sociais. Tais considerações nos levam a analisar o Estado como um processo que pode agir e se representar de diversas maneiras, que ora se aproximam, ora se distanciam e, segundo Melo, possibilitam que o Estado seja tido como “algoz, violador, juiz, reparador e conciliador ao mesmo tempo” (MELO, 2017, f. 295).

## **6.2 NADA MAIS QUE PISTAS: CONSTRUINDO UMA “PRÉ-HISTÓRIA” DA POLÍTICA MUNICIPAL PARA PESSOAS QUE VIVEM NAS RUAS**

Como foi feita a gestão política de pessoas vivendo nas ruas ao longo da história de Maringá? O estudo de tais ações nos possibilita observar transformações nos modos como a vida nas ruas foi concebida e os mecanismos estatais de intervenção sobre estas pessoas. É sintomática dos procedimentos adotados ao longo do tempo a própria falta de informações e generalidade das práticas predominantes até os anos 1990 que contrastam com a precisão e clareza das interpretações e intervenções que se iniciam a partir dos anos 2000.

Maringá surgiu em 1947 das planilhas do urbanista Jorge Macedo de Vieira a pedido da empresa colonizadora Companhia de Terras Norte do Paraná<sup>155</sup>. Deste então, a cidade recebeu levas de imigrantes e foi uma das urbes que mais cresceu no Paraná, tornando-se a 3ª maior em população do estado, tendo, atualmente, mais de quatrocentos mil habitantes. Embora, nas palavras do entrevistado Anderson, esse problema nunca foi entendido como muito severo, aos poucos começaram a aparecer pessoas perambulando pelas ruas de Maringá, as quais passaram a exercer bastante incômodo sobre a população domiciliada. Como tais pessoas foram identificadas e tratadas na cidade?

Esteve claro quase desde o começo da pesquisa que, a partir dos anos 2000, ocorreram transformações nos modos de se lidar com as pessoas que vivem nas ruas, as quais passaram pouco a pouco a serem vistas como vítimas de processos sociais que as compeliram para as ruas. Mas o período que antecedeu os anos 2000 é muito nebuloso e, mesmo com os esforços de levantamento de informações, consegui apenas algumas pistas que apontam para um

---

<sup>155</sup> A empresa inglesa *Parana Plantation Company* adquiriu, do Estado do Paraná, 350 mil alqueires paulistas a preços muito baixos no norte do Estado e implantou a abertura do “norte velho” do Paraná, que vai da divisa com o Estado de São Paulo até a cidade de Londrina. Em 1939, esta empresa foi adquirida por um grupo brasileiro e, em 1944, seu controle acionário passou em definitivo para os brasileiros e então ela passou a se chamar Companhia de Terras Norte do Paraná. Em 1951, ela alterou o nome para Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (Rodrigues, 2004). Segundo Rodrigues, “o ideário do projeto que inspirou os fundadores de Maringá trazia em si o entendimento de que a realidade podia ser planejada e mantida através de mecanismos contidos em planejamento, seja de iniciativa dos agentes imobiliários, do poder público, ou neste caso, dos dois agentes” (RODRIGUES, 2004, f. 36).

possível *modus operandi* por meio do qual agentes estatais e não estatais lidavam com a questão.

Num período em que práticas estatais relacionadas à vida nas ruas e à assistência social, de um modo geral, ocorriam sem registros escritos e sem parâmetros legais, praticamente inexistem documentos que descrevem os procedimentos e formas de governo das vidas marginais adotados no período que antecede aos anos 2000. Procurei contato com inúmeras pessoas, entre elas historiadores, assistentes sociais e outras que atuaram na área social ao longo da história de Maringá em busca de documentos que registrassem este período. A informação que obtive foi que dificilmente os encontraria, por se tratar de uma “prática de higienização” comum em muitas cidades, mas que era feito na informalidade.

Ainda assim, segui a informação de que o que caracterizava a gestão da vida nas ruas eram práticas de higienização urbana, isto é, a política estruturava-se em ações de deslocamento de tais pessoas para outras cidades. Evidentemente, a existência de poucos registros e mesmo de uma memória pouco desenvolvida sobre o período também é resultado das próprias práticas do Estado em tal momento. Tratava-se de uma população tida como incômoda e indesejável, da qual pouco se falava publicamente e que caberia manter na ilegitimidade para que sua retirada da cidade pudesse se reproduzir.

Apesar das dificuldades em fazer um levantamento mais sistemático, segui algumas pistas que me permitem, não reconstruir este período com precisão, mas ao menos caracterizar algumas destas práticas e mapear os principais agentes deste período, o que expressa os modos imprecisos, embora incisivos, como ocorria a gestão da vida nas ruas. Tal trabalho foi feito por meio de entrevistas com pessoas que trabalharam nos serviços socioassistenciais de Maringá entre os anos 1990 e anos 2000 e que, por meio de um esforçado trabalho de rememoração, compartilharam suas memórias<sup>156</sup> quase esquecidas. Cruzando tais informações e em diálogo com a pesquisa de Oliveira (2012), é possível caracterizar a prática estatal de

---

<sup>156</sup> Uma referência importante nos estudos de memória é de Maurice Halbwachs. Segundo este autor, o contexto social e os valores coletivos possuem peso significativo na construção da memória individual, de modo que ela é também um processo de construção coletiva. O que significa também que a memória passada é um fenômeno construído pelos investimentos coletivos do presente. A construção da memória é envolta de relações de poder, de presenças e de ausências. É nas disputas sociais que os grupos decidem o que será lembrado e o que será esquecido. Segundo o autor: “[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social” (HALBWACHS, 2004, p. 55). Silva (2011) produziu uma análise da memória da construção da Catedral de Maringá tomando a obra de Halbwachs como uma de suas referências. Bourdieu (1998), por sua vez, analisa os estudos de trajetórias a partir da crítica ao que ele chama de ilusão biográfica, buscando problematizar as narrativas de trajetórias como representações fieis dos fatos e chamando a atenção para a sua característica de construção.

gestão da vida nas ruas a partir do que este autor chamou de dispositivo de circulação, o qual era operacionalizado em Maringá por dois mecanismos: pela remoção forçada de pessoas das ruas e pelo fornecimento de passagens.

Talita trabalhou durante muitos anos no serviço de Assistência social de Maringá, onde ingressou no ano de 1996. Até 2003 tais serviços eram realizados pela Fundação de Desenvolvimento Social e Cidadania (FUNDESC), quando foi criada a Secretaria Municipal de Assistência Social e Cidadania (SASC<sup>157</sup>). Segundo o relato dela, como a lei Orgânica da Assistência Social foi sancionada em 1993, no período em que passou a trabalhar na prefeitura já havia algumas discussões em torno da reconfiguração do atendimento e, no ano de 1995, foi criado o Conselho Municipal de Assistência Social (COMAS). No entanto, a redefinição das práticas efetivamente só ocorreu depois de 2000, quando, em sua avaliação, houve o desenvolvimento de uma “política pública de verdade” (Talita, Entrevista, 2015). No entanto, nestes anos que antecederam os 2000 começa a haver um embate entre racionalidades políticas e a ocorrer os primeiros deslocamentos, quando alguns técnicos passaram a fazer a defesa de um atendimento pautado no princípio do direito e crítico a política tida como assistencialista e de benesses. No entanto, segundo a entrevistada, havia muitas resistências a esse padrão de atendimento e predominava o higienismo e o assistencialismo.

Embora trabalhasse na FUNDESC, Talita não atuava diretamente com pessoas que viviam nas ruas. Mesmo assim, ouvia relatos dos colegas de trabalho deste setor:

O que a gente ouvia dizer, que como as nossas visitas eram às vezes com os mesmos motoristas, a gente ouvia através dos motoristas: “olha, fui levar uma turma que estava ali, que estava na igreja tal, o que estava ali no centro, nós fomos levar e deixar próximo a tal lugar ou na próxima cidade vizinha”. Enfim, percebia-se claramente que a proposta da gestão naquele momento era de higienização da cidade mesmo. Nós não podemos deixar a população adulta, principalmente, na rua, porque é feio para a cidade, então vamos tirar da rua e levar para a cidade vizinha ou deixar no meio do caminho. Eles que se virem para acabar de chegar. E isso era bem claro (Talita, Entrevista, 2015).

Naquele momento, segundo a entrevistada, um ou outro técnico já utilizava o termo “população de rua” – o termo “população em situação de rua” ainda não –, mas a descrição que predominava era a de itinerante, os quais eram qualificados, inclusive por membros da FUNDESC, segundo ela, como “vagabundos e mendigos”. É importante notar que, ao que tudo indica, havia poucas informações sobre tais pessoas e não se sabe ao certo se eram realmente de fora da cidade ou não. Em períodos de intenso processo migratório, porém,

---

<sup>157</sup> A SASC foi criada em 2003 pela lei municipal número 509.

recaía sobre todos identificações que iam desde migrante, passando por itinerante, *trecheiro* e chegando ao mendigo. Segundo a entrevistada, o trabalho de remoção era feito com uma Kombi, na qual trabalhavam “homens fortes”<sup>158</sup>, que fossem capazes, se houvesse resistência, de pegar as pessoas à força e embarcá-las para fora da cidade. A palavra que Talita utiliza para caracterizar este trabalho é “limpeza”:

Nessa época o pessoal, assim, eu me lembro muito bem, quem fazia essa abordagem, quem fazia essa abordagem, tinha umas duas, três pessoas, tinha que ser homens fortes, para dar conta de pegar na força essas pessoas, para poder colocar dentro da Kombi para levar embora. Eles realmente se referiam a eles, essas pessoas, se referiam assim: “nós pegamos lá realmente um bando de vagabundos ou os mendigos”. Os profissionais usavam muito, sim, já assim, olha a população de rua, não era uma população em situação de rua, era a população de rua. Mas usava muito assim, os drogados, grupos de vagabundo, isso usava bastante sim (Talita, entrevista, 2015).

Rosana é assistente social e atua com temas ligados a pessoas que vivem nas ruas há aproximadamente 30 anos. No período que antecedeu os anos 2000, ela circulou, a trabalho, por algumas cidades vizinhas a Maringá. Ela não chegou a acompanhar diretamente as ações feitas nesse município, mas relata que a prática comum que havia entre Maringá e outras cidades da região era a doação de passagens para “municípios maiores”. Segundo a entrevistada, as prefeituras municipais tinham cotas de passagem. Neste período, para aqueles que, à época, eram identificados como migrantes ou itinerantes, fazia-se uma busca da família e a pessoa era remetida para lá ou então simplesmente para a próxima cidade. Além disso, como muitas vezes a própria pessoa não desejava voltar para a cidade de origem, ela ficava pelo caminho e eventualmente acabava voltando a cidade que estava.

Sua informação vai ao encontro do relato de Talita. Segundo esta, além das remoções sumárias feitas pela Kombi, havia o serviço de passagens ofertado pelo albergue Santa Luiza de Marilac, instituição da Igreja Católica, existente em Maringá desde 1959<sup>159</sup>, que trabalhava em parceria com o poder público municipal. Parte dos itinerantes eram acolhidos pelo albergue, onde poderiam pernoitar por três dias. Estes pernoites eram uma das condições para que recebessem passagem e pudessem seguir a sua rota. Para isso, precisavam desenvolver trabalhos internos para que no terceiro dia a passagem fosse liberada. Segundo o relato de Talita, o mais comum era que a passagem fosse fornecida para a próxima cidade e não para o

<sup>158</sup> Segundo um relato de campo, em certo momento, trabalhavam nessa equipe um motorista, homem bastante incorporado, e um policial e ambos eram responsáveis pela retirada da pessoa das ruas.

<sup>159</sup> Valsecchi (2012).

destino almejado. Tal prática era aplicada tanto aos indivíduos, quanto às famílias com crianças:

Eram três dias. Na verdade tinha que ficar os três dias, não podia ficar menos porque tinha que prestar esse serviço ali. Então se era uma pessoa que estava só de passagem mesmo, porque não aconteceu alguma coisa, ele não conseguiu, necessitava seguir viagem e também assim, não era de jeito nenhum fornecido passagem até o destino, sempre até a cidade, aqui era comum ir até Apucarana<sup>160</sup>, nem até Londrina, se a pessoa tivesse que ir até Londrina ela ia até Apucarana e lá em Apucarana ela tinha que pedir até Londrina (Talita, entrevista, 2015).

### 6.3 MEMÓRIAS REMOTAS: ITINERANTES E TRECHEIROS

Enquanto Talita narra os acontecimentos com um recorte temporal um pouco mais preciso, focando nos anos anteriores a 2000, Anderson, por sua vez, faz uma descrição com um recorte de tempo menos preciso, que sugere práticas presentes desde o início do município, entre os anos 1950 e 1960 até o final dos anos 1990. Ele ingressou na prefeitura de Maringá em 2002, quando o governo municipal iniciou a reestruturação – chamada por eles de reordenamento – da política de assistência social. Ao longo de quase quinze anos atuando na área, ele acumulou certo conhecimento que lhe permite afirmar que, antes de 2001, a política para pessoas que viviam nas ruas era feita mais pela iniciativa privada do que pelo setor público, o que lhe permite classificar como um “assistencialismo mesmo”. De acordo com a análise de Anderson, “a primeira pessoa que encampou essa questão da *população em situação de rua* foi o falecido arcebispo de Maringá, Dom Jaime Luiz Coelho” (Anderson, Entrevista, 2015).

Este bispo chegou ainda jovem em Maringá no ano de 1956, para dirigir a diocese da recém-fundada cidade. Ele esteve à frente primeiro da diocese e depois da arquidiocese de Maringá até 1997, quando renunciou ao cargo de arcebispo e faleceu em 2013, aos 97 anos de idade. Dom Jaime é frequentemente representado como um homem visionário que deu grande contribuição para que Maringá, juntamente com a Igreja Católica, “brotasse da mata<sup>161</sup>”. A construção de paróquias, da propagandeada Catedral de Maringá, o crescimento da cidade e mesmo a criação de instituições importantes, como a Universidade Estadual de Maringá e o jornal O Diário do Norte do Paraná, possuem sua memória associada à ação do habilidoso bispo.

<sup>160</sup> A entrevistada, brincando, afirma que a única possibilidade de a pessoa receber uma passagem até sua cidade de origem era se a cidade fosse Apucarana, para onde via de regra, eram emitidas as passagens.

<sup>161</sup> O livro escrito por pe. Orivaldo Robles para comemorar os 50 anos da Arquidiocese de Maringá recebeu o título *A Igreja que Brotou da Mata*. A obra glorifica os feitos de Dom Jaime, associando seu trabalho ao crescimento da Igreja Católica e da cidade de Maringá e mesmo de toda a região do norte do Paraná. .



Teria sido também este bispo que, preocupado com a situação dos imigrantes que chegavam em busca de uma vida melhor, fez as negociações com as freiras da Companhia das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo para a abertura do albergue Santa Luiza de Marilac, em 1959. Na avaliação de Anderson, Dom Jaime

Foi a pessoa que viu que a situação era caótica naquele momento em que a cidade começa a despontar e tudo indica que pelo que eu pude pesquisar até agora a questão propagandística de divulgar a cidade atraiu um contingente que não estava pronto para poder sobreviver na cidade. A cidade enquanto território ainda era quase uma fronteira sendo aberta. E algumas pessoas que vieram para cá realmente vieram sem a menor condição de poder sobreviver com o mínimo de condições. Aí acho que foi o que levou ele a tomar essa iniciativa (Talita, Entrevista, 2015).

Anderson não precisa a data, mas relata que havia dentro da rodoviária municipal uma assistente social que fazia a recepção dos imigrantes que chegavam e “a partir dali mesmo eram encaminhadas de volta a origem ou então introduzidas no atendimento de acolhimento do albergue” (Anderson, Entrevista, 2015). Na versão de Anderson, aqueles que não desejavam permanecer em Maringá imediatamente recebiam passagem para prosseguir seu trajeto. Segundo ele, é neste período que aparece o termo *trecheiro*, visto nas narrativas oficiais como imigrantes ou itinerantes. O deslocamento era feito por via férrea, atesta o levantamento feito por Anderson, em razão do custo menor à época.

Os relatos indicam que na época do João Paulino<sup>162</sup> eram remetidas as pessoas pela rede ferroviária para fora da cidade, muitos tentando retorno familiar ao município de origem, alguns simplesmente se deslocando numa itinerância. E aí essa questão da itinerância é bem interessante porque um dos primeiros termos que apareceu para nós, que surgia muito, falado muito, era a questão do *trecheiro*. O *trecheiro* era uma figura sempre presente. Ele sempre dentro da cidade evidenciado. A pessoa que estava caminhando, indo e vindo, criando essa regularidade até dentro do Estado de itinerância (Anderson, Entrevista, 2015).

Os que não eram despachados para outras cidades, eram acolhidos no albergue, onde, segundo Anderson, eram submetidos a uma avaliação que objetivava verificar se a pessoa tinha condições de se estabelecer em Maringá. “Ali o pessoal do albergue decidia a permanência”, destaca ele. Caso se entendesse que a pessoa não teria condições de cumprir os seus objetivos iniciais na cidade, ela recebia passagem para retornar ao seu local de origem. Anderson destaca que parte dessas pessoas permaneceram, se empregaram e constituíram suas famílias aqui, outros ficaram vivendo nas ruas da cidade.

---

<sup>162</sup> João Paulino foi prefeito de Maringá por duas gestões, entre 1961 e 1964 pelo PSD e depois entre 1977 e 1982 pelo ARENA.

Também este entrevistado descreve a política de remoção forçada das pessoas que estavam nas ruas. Identificados como vagabundas ou mendigos, ele relata que havia uma Kombi e dois funcionários que, sob a supervisão do setor de infraestrutura do município, trabalhavam fazendo rondas pela cidade e embarcando, à força, os indesejáveis e os soltando fora dos domínios municipais. Esta informação foi também confirmada por Alison, que atuou diretamente com pessoas nas ruas a partir de 2002. Segundo suas informações, os relatos do período que antecedeu seu ingresso na prefeitura atestam que na “realidade era higienização mesmo”, ou seja, as pessoas eram removidas das ruas, concordassem ou não.

#### 6.4 O DISPOSITIVO DE CIRCULAÇÃO

Oliveira (2012) apresenta uma pesquisa sobre o gerenciamento da *população em situação de rua* no município de São Carlos – SP. Na posição de pesquisador e gestor público – Oliveira coordenou o Centro POP da cidade de São Carlos –, apresenta uma reflexão relevante para a discussão deste capítulo. O autor identificou um padrão duplo por meio do qual a gestão municipal desta cidade interviu na vida nas ruas, o que o conduz a examinar o que considera como “dispositivos<sup>163</sup> de gerenciamento dos moradores de rua”. Emergem dois modos de gerir, controlar e atender a vida nas ruas da cidade: o gerenciamento por circulação e o gerenciamento por fixação.

O dispositivo de circulação refere-se ao padrão de gestão estatal por meio do qual as pessoas que vivem nas ruas são postas em movimento via emissão de passagens ou remoção da cidade. Foi amplamente praticado até o começo dos anos 2000. Já o dispositivo por fixação consiste em uma transformação nos modos estatais de gerir a vida nas ruas com a criação dos equipamentos de atenção à *população de rua*, como o Centro POP. Fixação e circulação passam a coexistir. Os *moradores de rua* da cidade – aqueles que ali estão há pelo menos seis meses – são chamados a se institucionalizar no Centro POP e os *trecheiros* são atendidos no Albergue Noturno da cidade de São Carlos e rapidamente recebem uma passagem para seguir o “trecho”.

As últimas décadas do século XX foram um período de expansão da atividade industrial, de êxodo rural e de forte urbanização. As correntes migratórias são intensas e as cidades sofrem um inchaço populacional que passa a demandar medidas estatais para controlá-lo. Segundo Oliveira (2012), grupos de pesquisa são criados para compreender quem

---

<sup>163</sup> O autor utiliza o vocábulo “dispositivos” como um conceito analítico apropriado da obra de Michel Foucault (2002)

são essas pessoas<sup>164</sup> que eram acolhidas nos albergues e passaram a ser identificadas pelos serviços de atendimento como migrantes/itinerantes. O sistema de albergues do Estado de São Paulo passa a se associar ao sistema ferroviário, por meio do qual era feito o deslocamento dos itinerantes: “o transporte via trens dessa população era menos oneroso para as prefeituras do que mantê-los em suas cidades, e, para isso, o Governo do Estado de São Paulo colocava à disposição um vagão no final do trem, destinado ao transporte dos mesmos” (OLIVEIRA, 2012, p. 35).

O autor também documenta a prática de envio de tais pessoas para fora dos domínios da cidade por meio de transportes clandestinos e à força. Oliveira cita os municípios de São Paulo, Campinas e São Carlos como exemplos de realização de tal prática. O prefeito de Araraquara, por sua vez, ofereceria do próprio bolso um prêmio de R\$ 500,00 para quem denunciasse a chegada de itinerantes a Araraquara. Tal medida se justificou em razão da desconfiança de que outras cidades estariam mandando pessoas nessa condição para esta cidade.

De tal maneira, Oliveira entende que, ao longo dos anos 1980 e 1990, no interior do estado de São Paulo, se desenvolveu um dispositivo de gerenciamento

Que tinha como característica a circulação das pessoas pelas várias cidades. As instituições de acolhida (Albergues, Casas Transitórias, CETREM) tornaram-se responsáveis por regulamentar essa circulação, desenvolvendo o mecanismo de triagem das pessoas. Como podemos perceber, a questão da migração e desemprego, organizou de outra maneira o discurso em relação ao *morador de rua*, passou a ser considerado como um *errante* e *vagabundo*, um forasteiro que não poderia ter acesso e nem fazer parte da cidade (OLIVEIRA, 2012, f. 35-36).

Em meados dos anos 2000, ocorrem reconfigurações na política de assistência social<sup>165</sup> que permitem ao autor identificar a produção de um novo dispositivo de gerenciamento da vida nas ruas. É criado o dispositivo de fixação. Segundo o autor, as pessoas que permaneciam pelas ruas da cidade eram identificadas como pessoas em movimento, chamadas de itinerantes ou imigrantes e postas em circulação. Com as

---

<sup>164</sup> Segundo Oliveira, uma pesquisa realizada em 1997 elaborou uma tipologia de migrantes: “grupo dos *novatos*, dos adoentados, este formado por idosos com mais de cinquenta anos que apresentavam problemas de saúde e não procuravam trabalho nos últimos 30 dias. Os *migrantes típicos*, estes com idade abaixo dos cinquenta anos, não apresentavam problemas de saúde e estavam nas cidades onde existiam albergues, a procura de trabalho. Os *migrantes volantes* são aqueles que pernovernaram em albergues de cidades diferentes pelo menos cinco vezes nos últimos trinta dias. Eles são do sexo masculino em sua maioria, perderam todos os documentos e tiveram algum problema com a polícia” (OLIVEIRA, 2012, f. 34, grifos do autor).

<sup>165</sup> Em 2005, a população em situação de rua passa a ser contemplada na Lei Orgânica de Assistência Social. Em 2009, por sua vez, o Presidente Lula editou o decreto 7033 criando a Política Nacional para População em Situação de Rua.

redefinições na política, surge o “morador de rua” fixo da cidade. No município de São Carlos, passa a ser elaborada uma distinção entre “morador de rua da cidade” e “trecheiros”.

Enquanto os segundos continuam sendo acolhidos no albergue e recebendo passagens para seguir no “trecho”, aqueles que estão há mais de seis meses na cidade são identificados como “moradores de rua” locais e passam a ser atendidos no recém-criado Centro POP, inaugurado no ano de 2009. Na avaliação do autor, tais mudanças, além de criarem a figura do *morador de rua*, “os manteve nessa situação” (OLIVEIRA, 2012, f. 139), à medida que passam a depender da instituição para sua sobrevivência.

## 6.5 RECONFIGURAÇÕES DA POLÍTICA EM MARINGÁ

Você entendeu como foi constituído a questão do serviço? A unidade é assim, tudo que a gente tem foi suado, foi uma luta. Até para a gente estar aqui dentro desse espaço. Não é o espaço que nos era merecido, foi brigado, não era para estar aqui, mas para ter uma condição melhor, de poder atender esse público, não que os gestores tivessem a melhor preferência, de fazer a coisa acontecer. De fato, nós aqui somos pessoas resistindo, pelo menos eu estou aqui resistindo, não sei por quanto tempo (Anderson, entrevista, 2015)

No ano de 2000, o advogado José Cláudio Pereira Neto<sup>166</sup> foi eleito prefeito de Maringá pelo Partido dos Trabalhadores. Com sua posse, em 1º de janeiro de 2001, inicia-se um processo de reconfiguração na política de assistência social que implicará num deslocamento nos modos como era feita a gestão estatal da vida nas ruas. Também sobre este período não há tantos registros escritos, embora ao término da gestão petista (2004) foi publicado um livro<sup>167</sup> que relata e registra as principais ações feitas no âmbito da política de assistência social<sup>168</sup>.

A visão sobre as pessoas que viviam nas ruas como migrantes, itinerantes, mendigos ou vagabundos começou a ser tensionada e paulatinamente tais sujeitos passam a ser reinterpretados à luz da noção de violação de direitos e do desemprego e a ser identificados como *moradores de rua* ou *população de rua*. Talita fazia parte da direção da FUNDESC

<sup>166</sup> Em Dias (2011) é apresentado um estudo que aborda desde a fundação do Partido dos Trabalhadores de Maringá até a eleição de José Cláudio em 2000.

<sup>167</sup> Vidal et Al. (2004).

<sup>168</sup> Talita fez parte desse momento e o descreve em entrevista: “Em 2001 a gente assume com o objetivo mesmo de a gente fazer a implementação da lei orgânica da assistência social enquanto uma política pública de direitos. Lógico que para isso a gente teve que passar por todo um processo de reordenamento institucional. [...] Esse processo a gente fez toda uma discussão com todos os profissionais, [...] inclusive os que já estavam. Porque a gente teve concurso público, ampliamos bastante os profissionais: é serviço social, educador social e psicologia. [...] Porque foi uma forma da gente envolver, trazer e começar a trabalhar um pouco a necessidade dessa mudança de cultura mesmo frente a assistência social, a assistência como uma política pública e não assistência como ações assistencialistas” (Talita, Entrevista, 2015).

nesse período e descreve a intenção do novo grupo de técnicos que são contratados pela gestão petista como “uma vontade muito grande de pensar as coisas diferentes” (Talita, Entrevista, 2015). A intenção, segundo ela, era romper com os padrões higienistas praticados até então e possibilitar a garantia de direitos que pudessem subsidiar a constituição “de novos projetos de vida”.

Começa-se, então, a gestar uma interpretação da vida nas ruas associada a fenômenos estruturais de ordem social “que atinge o país” (RAMOS, 2004, p. 121) e são resultado das contradições do sistema capitalista. Crenças como a de que estavam na rua porque gostavam, que eram vagabundos, desocupados, mendigos, desordeiros passam a ser analisadas como uma forma de naturalização da injustiça social, que oculta o processo de violação e exclusão social ao qual tais pessoas seriam vítimas. Assim, as pessoas que vivem nas ruas passam a ser analisadas como parte “das classes sociais subalternizadas” historicamente na sociedade brasileira:

A questão da população de rua deve ser analisada partindo do resgate da sua trajetória de vida, sem perder de vista o contexto socioeconômico no qual está inserida. É preciso ter claro que aquela pessoa que circula pelas ruas tem uma história, que não está desvinculada de todo um processo de desigualdade social que atravessa séculos em nossa sociedade. Apesar de seu modo de vida diferenciado, o morador de rua soma-se ao exército de desempregados (RAMOS, 2004, p. 122)<sup>169</sup>.

Felipov (2004) atuou como psicóloga junto a pessoas que vivem nas ruas neste período. Fez parte do programa de abordagem de rua e, reivindicando o aprendizado das oficinas que realizou, apresenta uma análise da condição de rua que associa desemprego, exclusão social e concentração de renda na sociedade capitalista como variáveis que teriam sido encontradas nas oficinas para explicar a vida nas ruas:

Através do desenvolvimento do programa foi possível também dar visibilidade ao fato de que a realidade vivida em nossa cidade, quando abordamos temas como moradores de rua, migrantes, trabalhadores volantes, faz parte de uma situação macro estrutural que atinge o Brasil “moderno”. Portanto, não é uma problemática local, mas resultado de um sistema onde a riqueza está concentrada em uma pequena parcela da população. Produzindo aceleradamente um processo contínuo de abandono que impede o acesso de grande parte da população a todos os bens produzidos socialmente: moradia, saúde, escola, alimentação e trabalho (FELIPOV, 2004, p. 113).

---

<sup>169</sup> É importante ressaltar que o artigo de Ramos está publicado no livro organizado por Vidal et. Al (2004), que narra o trabalho sócio-assistencial desenvolvido pelo governo petista. Ramos trabalhou diretamente com pessoas que vivem nas ruas neste período.

Além de questões como desigualdade social e desemprego, dependência química, perda da autoestima e o enfraquecimento – embora não ruptura total – com os vínculos familiares são apontados como características deste grupo. Tais problemáticas são explicadas no próprio registro do processo estrutural capitalista que seria a causa da produção desse fenômeno que é tido como de exclusão social. Para Ramos, tais pessoas são sujeitos de direitos amparados pela constituição brasileira, no entanto, “a realidade social torna-se um dos entraves que impede a inclusão social destas pessoas” (RAMOS, 2004, p. 123).

Demarcando o projeto político desenvolvido pelas esquerdas brasileiras, Ramos descreve a necessidade de enfrentar os processos de exclusão e exploração de tais pessoas, construindo, em parceria, Estado e sociedade civil, uma política de inclusão social das pessoas vivendo nas ruas e arremata: “devemos ter claro que aquele morador de rua que circula pelos logradouros públicos é um sujeito de direitos que precisa ser fortalecido moral e psicologicamente para retomar seu projeto de vida” (RAMOS, 2004, p. 123).

Embasados por estas referências, durante o ano de 2001, a prefeitura realizou um concurso público e, entre outras, abriu vagas de Educador de Base. Anderson foi um dos aprovados neste concurso. Inicialmente, segundo ele, não havia muita clareza do que esta função deveria exercer. No ato de sua posse, foi lhe dado duas alternativas: trabalhar com crianças e adolescentes em situação de rua ou trabalhar com *população de rua* adulta. Anderson foi o único a fazer a opção pelo trabalho com adultos.

Os demais membros que compuseram a equipe de adultos, segundo ele, foram realocados por não se adaptarem, por alguma razão, à equipe que atuava com crianças e adolescentes. Foi constituída, então, duas equipes: uma para atuar com crianças e outra com adultos vivendo nas ruas. A primeira fazia parte do Centro de Referência da Criança e a segunda do Centro de Referência da Família. Havia, segundo Anderson, uma resistência às políticas de atenção à população adulta “não só por outros servidores, mas pelo próprio pessoal que trabalhava na equipe focada na criança e adolescente” (Anderson, Entrevista, 2015). As equipes, embora atuassem com público próximo, não dialogavam, segundo o relato de Anderson: métodos, horários, protocolos, critérios de intervenção eram distintos.

De acordo com o entrevistado, naquele período ainda não havia um acúmulo de produções e documentos que pudessem referenciar a intervenção. Foi na vivência do dia a dia que o aprendizado foi se desenvolvendo, categorias foram sendo estabelecidas e também o foco de atuação. Segundo o Anderson, naquele momento ainda não estava estabelecido o termo “população em situação de rua” e ainda não tinham claro quem deveriam atender.

Aprendendo com a experiência, surgem diferenciações que começam a criar um público para ser atendido:

[...] antes mesmo de a política definir alguma coisa, nós já víamos algumas situações e aí nós tínhamos claro que população em situação de rua para nós naquele momento era um dos aspectos dessa grande população. [...] O morador de rua era uma outra parte disso. O migrante-itinerante também se diferenciava por algumas peculiaridades. O índio presente na cidade também se diferenciava. Em alguns momentos grupos ciganos foram muito presentes dentro do município e demandou algumas intervenções e era muito claro que esses públicos não se misturavam necessariamente. Eram bem distintos e isso clareava bem para nós o seguinte: o que nós tínhamos era uma população fixa que era formada pelo morador de rua e por pessoas da cidade que estavam na situação de rua e um grupo móvel que se locomovia entre a cidade, entre as cidades, o estado, e quiçá até outros países (Anderson, entrevista, 2015)<sup>170</sup>.

Anderson elabora uma distinção em que *população em situação de rua* e *moradores de rua* não são exatamente sinônimos. Tal distinção apareceu ao longo do trabalho de campo. A assistente social Laura apresentou uma análise parecida. O município de Maringá não possuiria *morador de rua* e sim apenas *pessoas em situação de rua*. A distinção que ela apresenta entre as duas condições é o vínculo familiar, existente, segundo ela, no caso de “pessoas em situação de rua”, mas não de “moradores de rua”. Ela concluiu que “em Maringá há pessoas em situação de rua, sendo que 100% têm casa” (Diário de campo, 12 de julho de 2015). Todavia, na prática, ambos os termos seguem sendo usados quase que como sinônimos pelas pessoas que atuam com quem vive nas ruas. *População em situação de rua* é utilizado em ocasiões formais, como em documentos e pronunciamentos públicos, mas *moradores de rua* acaba sendo utilizado cotidianamente para se referir aos que estão vivendo nas ruas em Maringá.

Como destaca Anderson, à medida que o público vai sendo definido, escolhas e recortes também são feitos. A *população de rua* era vasta e heterogênea, com particularidades e especificidades: *indígenas*, *ciganos*, *itinerantes*, *moradores de rua*. Se todos, por perambularem pelas ruas, podiam ser enquadrados como “população de rua”, suas particularidades exigiam tratamentos distintos. Neste contexto, como no caso de São Carlos,

<sup>170</sup> O artigo de Ramos também apresenta uma diferenciação entre os grupos que frequentavam a cidade naquele período: “os **moradores de rua**, por não encontrarem as condições necessárias para a sua sobrevivência (emprego, moradia) ou não haver possibilidade de retorno para a cidade de origem, passam a habitar os locais públicos do município. Os **itinerantes** ou ‘**trecheiros**’ percorrem cidades e estados, utilizando-se da mendicância ou do trabalho temporário como alternativas de sustento. [...] Também se encontram em situação de vulnerabilidade, os **migrantes**. Estes últimos têm suas residências fixas, mas por vários motivos necessitam de deslocar-se geograficamente, dependendo sempre do recurso de passagem e abrigo temporária da assistência social. Além destes casos que rotineiramente a equipe atende, esporadicamente procuram pelo serviço de atendimento alguns **imigrantes** vindos da Argentina e Paraguai” (RAMOS, 2004, p. 124, grifos da autora).

mas não com a mesma rigidez, vai se construindo a ideia de que o *morador de rua* da cidade deveria ser o público alvo da cidade:

A princípio nós tentamos entender que o foco nosso seria a pessoa moradora de rua, na situação de rua em Maringá, não tanto o público migrante-itinerante e mesmo as etnias não seriam a nossa preocupação fundamental. A preocupação fundamental era tentar compreender o que levava aquelas pessoas para a situação de rua, a passarem a morar efetivamente na rua [...]. Então não tinha como nós não procurarmos identificar quem era essa pessoa, sua origem, a sua história de vida, tudo que pudesse apresentar aspectos que levaram ela a essa condição e possíveis propostas que a gente pudesse desenvolver para que ela superasse aquela condição, esse foi um dos primeiros objetivos nosso (Anderson, Entrevista, 2015).

## 6.6 DA ABORDAGEM DE RUA AO CENTRO POP

Alisson também trabalhou na equipe que atuava com pessoas que viviam nas ruas a partir de 2002. Neste período, segundo seu relato, a política de higienização começa a ser desmanchada – ou pelo menos transformada – e em seu lugar institui-se a abordagem de rua, que, na prática, inicialmente passa ser o principal serviço oferecido para as pessoas que vivem nas ruas. Na avaliação dele, um pouco antes de o PT assumir a gestão municipal, já havia algumas movimentações no sentido de mudar a política, mas efetivamente a “mudança de visão” ocorre a partir de então. O primeiro projeto criado foi um programa de abordagem social que recebeu o nome “Se essa rua fosse minha ...”, o qual teria, segundo Felipov, “como principal proposta um trabalho de inclusão social” (FELIPOV, 2004, p. 113).

Tratava-se de um trabalho incipiente e absolutamente inovador na gestão municipal de Maringá. Parte dos atendimentos eram feitos na própria rua pela equipe de abordagem. Também levavam os atendidos ao albergue. O trabalho técnico socioassistencial começa a se desenvolver nesse período e logo se entende que o albergue não tinha condições para oferecer um atendimento qualificado. A equipe começa, então, a levá-los para serem assistidos pela equipe técnica da FUNDESC, a essa época sediada no paço municipal, “onde era o local que tinha alguém para conversar com eles” (Alison, Entrevista, 2015). Não havia ainda um serviço técnico específico para pessoas que vivem nas ruas.

No entanto, segundo Anderson, a recepção de tais pessoas no paço municipal enfrentou duras resistências, não apenas da comunidade, mas dos próprios servidores que compartilhavam o mesmo espaço na FUNDESC. Na percepção dele, havia claramente uma situação de preconceito e discriminação expressa na oposição de colegas de trabalho ao atendimento à *população de rua* dentro da prefeitura. A discriminação, segundo ele, não atingiu apenas os atendidos, mas também a equipe de abordagem de rua, que acabou sendo



transferida para outro local, fora do prédio da prefeitura: “na verdade a rejeição nos colocou fora também, nós fomos, acabamos discriminados e desalojados de dentro do paço municipal, nós fomos literalmente desalojados. Falaram: ‘ah nós vamos fazer umas mudanças aqui’” (Anderson, Entrevista, 2015). A equipe é realocada na sede do Centro de Referência da família, mas lá também, onde seria preciso dividir o espaço com outros setores da assistência social e outras categorias de atendidos, enfrentaram resistências:

Fomos desalojados de lá porque o público que era atendido pela assistência recebendo cota de alimentação, ou seja, as pessoas que tinham casas, mas estavam em vulnerabilidade social. Mesmo essas pessoas não aceitavam a presença de moradores de rua, aqueles que estivessem vivendo por um longo período na rua. Não aceitavam os cheiros, não aceitavam a presença, eram também, viam também, de uma forma discriminada (Anderson, Entrevista, 2015).

Instalado em um novo espaço, progressivamente o serviço vai se consolidando. Aos poucos uma equipe técnica exclusiva se forma, com assistente social, psicólogo, educadores sociais, oficinas etc. O entendimento de que era um serviço vai se deslocando e passam a se identificar como um Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). Inicialmente, o que se desejava oferecer era um espaço para a pessoa passar um tempo longe das ruas, onde, segundo Alisson, havia sofrimento e humilhação. O atendimento, visto, inicialmente, como um ponto de paragem e ainda não como um centro, começa a ofertar alguns serviços, como atendimento psicossocial e emissão de documentos. É nesse contexto, por exemplo, que foi instituída a regra do banho, mais para preservar a equipe técnica do mau cheiro exalado pelos corpos.

Primeiro você não oferecia o banho, que para nós não era tanto prioridade. Prioridade era ele ficar sossegado. Para você ter uma ideia: ele ia dormir lá, não importa se ele estava sujo, se ele não estava, você está entendendo? Às vezes para nós era melhor ele estar dormindo ali dentro, nas nossas vistas, do que na rua, sendo maltratado, sendo xingado, você está entendendo? Beleza, só que daí chegou um tempo que o quê? O próprio técnico chega numa situação de você atender o cara todo fedido. Então agora nós vamos começar a fazer o quê? Para atender vai ter que ter banho, sem banho não vai ser atendido, beleza? Beleza. Então partir de hoje você vai ter que tomar primeiro banho para depois ser atendido, beleza? (Alisson, Entrevista, 2015).

Alisson segue seu relato destacando outros pequenos serviços que foram sendo incorporados com o tempo. O lanche, a televisão, o tanque para lavar roupa, o atendimento psicossocial obrigatório com certa regularidade. Cabe aqui uma referência à ambiguidade da proteção oferecida. Se havia uma preocupação com a pessoa em situação de vulnerabilidade e

exposta a riscos nas ruas, também fica implícito certo caráter de evitar a visibilidade das pessoas nas ruas e o possível incômodo que ela poderia causar.

No ano de 2004, ocorrem eleições municipais e o candidato do PT, o então prefeito João Ivo Caleffi, que assumira a prefeitura com a morte de José Cláudio<sup>171</sup>, concorre à reeleição com Silvio Barros II do PP e acaba perdendo no segundo turno. Desta maneira, ocorre uma retomada do controle da gestão municipal por um grupo conservador e com tradição política na cidade. O pai, Silvio Barros, fora prefeito da cidade entre 1973 e 1977 pelo MDB e o irmão, Ricardo Barros (PP), além de ministro da Saúde do governo Michel Temer, presidiu Maringá na gestão de 1989 a 1992. No entanto, no âmbito federal, a gestão do Presidente Lula buscava consolidar a Política Nacional de Assistência Social. Em 2004 ocorre a criação do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e em 2005 a instituição do Sistema Único de Assistência social, os quais se propõem a romper com um padrão de atendimento considerado assistencialista.

No âmbito local, a Secretaria de Assistência Social e Cidadania (SASC) sofre uma substituição da equipe técnica. A equipe diretora da SASC, criada em 2003, é exonerada, funcionários de carreira ligados ao projeto petista são transferidos para outros setores e alguns deles acabam indo participar da gestão federal no Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Provavelmente em decorrência das diretrizes federais, institucionalmente os equipamentos e políticas voltadas para a vida nas ruas continuam se desenvolvendo. O que se percebe, porém, é o aumento da intensidade de uma prática de controle das pessoas que vivem nas ruas em nome da “proteção social”. Já a politização por meio de ideias como “sujeitos de direitos” e “participação democrática” em espaços de deliberação é desencorajada.

A rede privada, que passara por certo enfraquecimento no governo petista<sup>172</sup>, volta a ser fortalecida, especialmente com o crescimento de grupos evangélicos. Em uma entrevista como uma técnica bastante conhecedora da política municipal, mas que evita o confronto político, após uma longa gravação em tom ameno, com o gravador desligado, me confidenciou: segundo ela, o prefeito Sílvio Barros II, por ser evangélico, teria agido de maneira a promover o crescimento da atuação de igrejas sobre a vida nas ruas.

Se há reconfigurações institucionais, como a substituição da direção da SASC, a percepção dos entrevistados é que os equipamentos de atendimento continuaram crescendo, embora lentamente. À medida que vai se incorporando um corpo técnico, mesmo na gestão de

---

<sup>171</sup> Político habilidoso, José Cláudio não pode concluir seu mandato. Em razão de um câncer, diagnosticado ao longo da gestão, foi a óbito em 16 de setembro de 2003.

<sup>172</sup> Talita relata que o governo petista negociou com o albergue e exigiu redefinições nos protocolos de atendimento.

Silvio Barros II, fortalece-se a visão de que não era apenas um serviço de abordagem de rua, mas um centro de assistência social. A percepção é a de que, quando começam a chegar as novas orientações, especialmente com a criação da Política Nacional para a População em Situação de Rua em 2009, em Maringá, as atividades já estavam bastante avançadas e o serviço já estava acontecendo: “Mas aí tudo isso aí, quando chegou essas orientações do MDS, tudo isso já estava acontecendo no serviço nosso, você está entendendo?” (Alisson, entrevista, 2015).

Como alguns técnicos que atuaram em Maringá durante a gestão do Partido dos Trabalhadores acabaram indo para Brasília, construiu-se, segundo um entrevistado, inclusive a percepção de que a experiência desenvolvida em Maringá acabou servindo de referência para o governo federal, o que possibilita nos aproximarmos da análise de Das e Poole (2008), quando as atoras descrevem as margens como espaços de experimentação de tecnologias de governo que depois são apropriados em grande escala. Em 2007, o serviço de atendimento à *população de rua* se torna oficialmente CREAS-POP e em 2012, assume a nomenclatura atual de Centro POP. Com a mudança e consolidação do serviço, ocorre também a consolidação da demanda, que passa a ser oficialmente nomeada de *população em situação de rua*. Tem-se então acabado o processo de construção de uma população por meio de práticas estatais.

## 6.7 A CHEGADA DO CRACK: MUDANÇAS NA PERCEPÇÃO DA VIDA NAS RUAS

Na mesma direção das observações de Melo (2017), os técnicos entrevistados observam uma mudança nas características destes que passam a ser considerados *pessoas em situação de rua*<sup>173</sup>. Enquanto no início dos anos 2000 o que dava a tônica das caracterizações era a exclusão social, a privação do mundo do trabalho e o problema do álcool, a partir do final da mesma década, essa representação vai para um segundo plano e emerge a figura do usuário de *drogas*, especialmente de crack, que passa a ser representado como o grande problema.

De fato, como destaca Melo (2017), inscritos em circuitos de reestruturação produtiva, de precarização das relações de trabalho e de expansão do marco discursivo do mundo do crime (Feltran, 2011), o consumo de *drogas*, especialmente do crack, passa a figurar como um problema conectado à vida nas ruas. Todavia, segundo Melo, uma análise mais profunda sobre essas transformações exige compreender também as transformações mais amplas das duas últimas décadas. De tal maneira, não é apenas o perfil das ruas que mudou, mas também

---

<sup>173</sup> Embora o termo “moradores de rua” continue sendo usado cotidianamente

as trajetórias e experiências de vida das pessoas que chegam às ruas. Especialmente em razão das novas dinâmicas do empobrecimento urbano e da ação do mundo do crime nas periferias, ocorre uma impossibilitação da permanência de usuários de crack nesses territórios, especialmente devido a dívidas, o que compele a pessoa para as ruas. De tal maneira, ainda de acordo com o mesmo autor, o abuso de substâncias químicas deve ser entendido em um “[...] quadro mais amplo, que diz respeito às dimensões estruturais de opressão social que dinamizam o mercado de compra, venda e o próprio consumo de drogas” (MELO, 2017, f. 161).

Tal fenômeno é constatado e interpretado de maneira particular pelos entrevistados que atuavam, à época da pesquisa, diretamente com pessoas vivendo nas ruas. Suas figurações imbricam espanto, preocupação e percepção de dominação do crack sobre a pessoa. Na avaliação de Anderson, “a vinda do crack mudou totalmente os hábitos daquelas pessoas [...] e em muitas situações agravou a condição delas na rua” (Anderson, Entrevista, 2015). Alisson, em seu trabalho de abordagem, também diagnostica a mudança de característica de vida nas ruas. Ele, em sua experiência concreta, entende que as pessoas do início da década de 2000 eram principalmente usuários de álcool com mais de trinta anos, muitas vezes desempregados, mas também que passaram por fatalidades, como separação ou morte de pai, mãe ou cônjuge. Segundo ele, tal padrão modificou-se bastante nos últimos anos (tomando o ano de entrevista, 2015, como referência), de modo que a maioria passou a ser “dependente de crack” (Alisson, Entrevista, 2015).

A narrativa de Alisson faz eco nas visões que associam o uso de crack a perda da autonomia e ao descontrole. Ele se assusta com pessoas que deixaram outras atividades, alimentação e até dores para poder usar crack, como se vivessem para o que Alisson caracteriza como *vício*:

[...] vou falar para você, até é uma coisa que dá para entender, o vício é maior, o vício é maior: ó, teve uma vez que eu perguntei para uma menina, falei: “moça, você tá com a tua mão tudo queimada, pô, mas você queimou tudo essa mão sua só para usar o crack?” Ela falou: “primeiro eu queimo a mão, depois eu vejo o que que deu, eu vou usar primeiro o crack, depois eu vejo o que que deu”. “Mas você regaçou a mão!” Ela falou: “não, mas primeiro eu tenho que usar, minha vontade é usar, depois de usar eu vou ver o que deu”. Então a fissura é tanta que não tem controle [...] (Alison, Entrevista, 2015).

De todo modo, embora o crack esteja presente nos diferentes territórios que estudei, seu uso é muito variado e descreve um gradiente que vai desde um uso eventual, em meio a momentos de socialização, passando por um uso frequente, mas não compulsivo, até o uso

intenso. De tal maneira, o crack caracteriza uma face da vida nas ruas, mas seu uso é modulado em diferentes níveis e não representa a vida nas ruas em sua totalidade. As próprias pessoas que vivem nas ruas, porém, descrevem usos diferenciados deste. Ainda assim, boa parte das representações sobre a vida nas ruas, como apareceu ao longo deste texto, tem associado *drogas* e rua e, evidentemente, entre elas o crack.

Rui (2014) acompanhou por anos equipes de redução de danos atuando em espaços de consumo. Segundo a autora, o crack possui alto potencial de produção social, impulsionando a constituição de uma série de serviços públicos, de discursos de repressão e de saúde, gestões, territorialidades. Em torno da construção de uma figura abjeta para o usuário de crack e por meio de sua ação desestabilizadora, se define os limites do normal e do anormal, se institui corporalidades, padrões de higiene e de beleza e se constroem identidades.

## **6.8 A ABORDAGEM DE RUA É A POLÍCIA DOS “MORADORES DE RUA”?**

O serviço de abordagem de rua é a política pública para pessoas que vivem nas ruas mais antiga em Maringá, instituída em 2002. Se considerarmos a ronda feita no período precedente, sua existência aumenta ainda mais. Atualmente, sua centralidade foi reduzida, à medida que ela se tornou apenas um dos serviços realizados pelo Centro POP. Ainda assim, a equipe possui um número de telefone celular, que recebe frequentemente ligações de moradores domiciliados informando a presença quase sempre incômoda de *moradores de rua*.

Embora a abordagem de rua faça parte da política nacional para a *população de rua* e como tal se pretenda efetivadora de direitos e de novos projetos de vida, na prática, ela é encarada por quem a aciona como uma forma de fazer uma “denúncia”, como se a equipe de abordagem fosse responsável pelo “policimento” das pessoas vivendo nas ruas. O que está por traz dessa construção é a evidente identificação de pessoas vivendo nas ruas não com violação de direitos, mas com a criminalidade, a vadiagem ou o incômodo. O curioso é que os próprios técnicos da abordagem de rua acabam incorporando o termo “denúncia” em suas falas, deixando entrever um aspecto de ambiguidade em sua atuação. A equipe que tem por função oferecer direitos, acabaria também vigiando e fiscalizando pessoas que vivem nas ruas.

Este grupo de rua teve uma participação importante na construção da metodologia da Pesquisa População em Situação de Rua. Por transitarem pela cidade, possuem grande conhecimento sobre pontos de concentração onde a maioria dos que vivem nas ruas ficam. Ao longo das reuniões, era comum relatarem experiências do trabalho de abordagem e sempre

que se referiam a uma ligação recebida, utilizavam o termo “denúncia”. As pessoas costumam ligar por estarem incomodadas com aquele *morador de rua* em frente à sua casa ou ao seu comércio. Ligam em tom de denúncia. A chamada costuma ter o sentido mais de reclamação, do que de preocupação em oferecer melhores condições àquela pessoa, o que deixa nas entrelinhas uma visão negativa sobre a pessoa que vive nas ruas.

A entrevista com Alisson foi bastante produtiva no que diz respeito à discussão das práticas desta equipe. Ele inicia o diálogo comparando o trabalho atual com o que a ronda fazia. Em sua avaliação, aqueles trabalhadores eram obrigados a fazerem o “trabalho sujo” da gestão municipal. O termo sujo se remete aqui a um desagradável trabalho que deveria ser feito por desígnio da gestão da época. No entanto, ele consente que o trabalho por eles realizado também têm as suas contradições: “sempre o trabalho sujo ainda sobra para nós, que na verdade é o trabalho sujo” (Alisson, Entrevista, 2015). Ele compara o período das rondas com o atual nos seguintes termos:

A abordagem deles era uma abordagem diferenciada, por quê? Porque o cara ia lá realmente, ele realmente não ficaria mesmo na situação de rua, ele recolhia ele. Se você parar e pensar, realidade era higienização, porque hoje você fala: “Ah, o município tá fazendo higienização”. Se você falar para ele, ele vai falar, assim: “não, isso não acontece”. Por quê? Porque o que é assim uma higienização que eles faziam antigamente era totalmente diferente de hoje. Hoje o cara pode chegar lá, pode ameaçar, pode dar uma dura, pode criticar, pode mandar embora. (Alison, Entrevista, 2015).

Não se trata mais da realização da remoção forçada e a entrega em outra cidade, mas, em alguma medida, o entrevistado deixa implícito que mesmo de forma sutil, o trabalho que realizam ainda possui caráter ambíguo. Como o próprio relato acima deixa entrever, embora idealmente o propósito da equipe seja promover direitos, acaba servindo como recurso para a retirada de pessoas indesejadas dos locais em que estão. De certa forma, a própria noção de direitos acaba servindo como justificativa para intervenções e retirada das pessoas de locais indesejáveis. Quando isso acontece, tais pessoas são trazidas ao Centro POP ou albergue. Em nome dos direitos, tais locais acabam servindo para atender as queixas populacionais.

Além disso, ele relata que há situações limites em que a própria equipe precisa se posicionar e quando há casos de risco para a *pessoa em situação de rua*, não hesitam em usar a força para retirá-la de uma situação tida como de perigo. Ele ilustra esse tipo de caso com alguns exemplos: “Que às vezes até hoje você tem que pegar alguém na marra, que tem um problema mental, que não tem como você esperar o SAMU, alguma coisa, você pega” (Alisson, entrevista, 2015).

Em sua avaliação, uma pessoa com problemas sérios de saúde, mesmo que se recuse a sair da rua – “eu prefiro levá-la a deixá-la”, diz ele –, deve ser recolhida de qualquer maneira. Nessas situações, especialmente em casos de problemas de saúde mental, a pessoa perderia a capacidade de identificar claramente suas dificuldades – diferentemente de uma pessoa com saúde, destaca ele – e, de tal maneira, a equipe da abordagem precisa resolver o que fazer. Sem que haja tempo para consultar a chefia, em seu entendimento, é preciso fazer a intervenção e o socorro da pessoa, mesmo contra a própria vontade dela.

Para você ter uma ideia, recentemente agora, semana passada, teve um senhor que a gente foi buscá-lo num lugar e ele não queria sair. Ele estava tão ruim que ele foi para o hospital e faleceu. Faleceu antes de ontem, você tá entendendo? A gente não sabia, mas quando a gente ficou sabendo, ele não queria muito ir para o hospital, mas se eu fosse respeitar a vontade dele, ele ia morrer lá dentro do mocó onde que ele estava. Mas é claro que não resolveu, não resolveu, morreu do mesmo jeito, mas poderia ter melhorado, você tá entendendo? (Alisson, Entrevista, 2015).

Em situações limites, a equipe de abordagem de rua cristaliza o Estado atuando em suas margens, tomando decisões e fazendo as intervenções que julgam necessárias. Alisson faz questão de destacar que, ao tomar decisões como estas, não o faz “porque a prefeitura manda fazer”, mas porque, em sua avaliação, a situação exige. Vale, de tal maneira, chamar a atenção para o fato de que as práticas estatais não ocorrem apenas por meio das lideranças instituídas, como prefeitos e secretários, mas atravessa todo o corpo de funcionários, que, em situações cotidianas, é quem toma as decisões e refaz protocolos de gestão.

Não vou falar para você, a prefeitura, são eles que falam para você fazer, não, não é! Porque até quem está numa abordagem igual a gente, você está numa abordagem de pronto, não tem como você ficar questionando: “eu posso fazer tal coisa?” Ligar para um, eu posso, não, não tem. Eu acho que a atitude é o seguinte, eu acho que a atitude é sua mesmo, se você tiver algum problema judicial, algum processo, alguma coisa, você vai ter que responder, mas eu acho que a atitude é sua, por quê? Porque a avaliação é sua, é você que tá lá no momento (Alison, Entrevista, 2015).

Ademais, há que se destacar, mais uma vez, a ambiguidade da prática. Se por um lado, é preciso intervir para preservar a vida da pessoa e que tal direito precisa ser preservado. Por outro lado, é possível cogitar que haja desrespeito aos direitos individuais da pessoa, entre os quais o de ir e vir e o decidir sobre si próprio. Não cabe ao analista responder sobre o que deve prevalecer, mas sim chamar a atenção para o conflito latente aqui. Constata-se que os direitos e, para retomar Vianna (2013), o Estado ideal, é usado como justificativa para práticas concretas.

Além disso, há de se chamar a atenção também para os interesses políticos em jogo. Embora o entrevistado faça questão de preservar as autoridades municipais, é plausível considerar que para a gestão, que trabalha com publicização e busca de legitimidade frente à população, é indesejável que uma pessoa morra na rua sem nenhuma intervenção estatal. Neste sentido, menos por efetivar direitos e por um debate ético e mais para evitar um problema político, ações como essa passam a ser legitimadas. Importa menos, efetivamente, o que se faz com a pessoa e mais os dividendos político-eleitorais que sua retirada das ruas, em nome de um governo que assegura direitos e cuida da cidade, acarreta.

Tal interpretação vai ao encontro da identificação da equipe de abordagem de rua como uma espécie de “polícia dos moradores de rua”. Ao longo da pesquisa, fui desenvolvendo essa impressão e embora não seja uma expressão utilizada formalmente pela própria abordagem, Alisson concorda que a equipe seja vista dessa maneira, não apenas pelos moradores domiciliados, mas pelos próprios “órgãos públicos”. De fato, em momentos de ações policiais, como as que são feitas na praça Raposo Tavares no combate ao uso de crack, a equipe de abordagem é convidada a participar e em outras situações cotidianas são chamados a intervir. Ele vai enumerando casos em que são procurados por outros órgãos públicos: um deles foi quando havia a reclamação de que haveria pessoas fazendo sexo na rua e, em outra ocasião, porque havia pessoas na rua brigando.

Porque é o seguinte: a visão muitas vezes é que você vai lá, o morador de rua vai ter que te obedecer, você tá entendendo. E a visão nossa não é obedecer, a visão nossa é conversar, orientar, a gente vai orientar o que pode orientar, se puder fazer algum encaminhamento para *ajudar* a gente vai fazer. Mas não tem como ir lá e intervir na vida pessoal da pessoa. Só que isso é o que até os órgãos públicos querem. [...] Tem um pouco dessa visão, tipo assim: “você é a polícia do morador de rua”. Tem um pouco dessa visão mesmo (Alisson, Entrevista, 2015).

Dessa maneira, a atuação da equipe de abordagem de rua expressa os conflitos que cercam a política estatal para pessoas que vivem nas ruas. Predomina uma percepção de que é preciso “proteger” tais pessoas e oferecer um lugar onde elas possam ficar “sossegadas”. No entanto, as práticas demonstram mais formas de mantê-las controladas e sem causar incômodo do que propriamente a oportunização de um “novo projeto de vida”. Se as práticas higienistas anteriores foram oficialmente abandonadas, algumas ambiguidades persistem, o que ganha mais clareza quando a imagem de “polícia dos moradores de rua” e sua mobilização por setores estatais e populacionais suplanta o ideal de efetivação de direitos. Nesse sentido, convém perguntar qual lugar a pessoa que vive nas ruas ocupa na produção dessa política.



## 6.9 VONTADE DE FALAR: QUEM SÃO OS SUJEITOS DA POLÍTICA?

A audiência descrita na abertura desta tese reuniu em um mesmo espaço de fala pessoas que vivem nas ruas, religiosos, voluntários, funcionários e gestores estatais. Nos dias que antecederam a audiência, circulei pelas ruas com convites para a participação. A maioria deles mostrava interesse. Alguns indicavam também preocupação e receio de narrarem seus problemas e fazerem críticas e depois serem reprimidos pela polícia nas ruas. De fato, os relatos de repressão, violência e abusos é comum, tanto pela Polícia Militar quanto pela Guarda Municipal, que é quem faz a vigilância dos prédios públicos e os acordam enxotando de tais lugares ainda de madrugada. De tal maneira, a cidade que acolhe também se torna uma cidade que agride, expulsa e silencia.

Edivaldo foi um dos que mais demonstrou vontade de falar. Desde a primeira vez que o encontrei, ao saber sobre a minha pesquisa, já me avisou de um evento que ele teria ficado sabendo a respeito das políticas para pessoas que vivem nas ruas. Disse que esse evento seria para debater com as psicólogas, com as assistentes sociais, com o Centro POP. Ele e os colegas aproveitaram para reclamar bastante do atendimento. O interessante é que as críticas não possuíam um objeto claro: reclamavam da quantidade de funcionários, que seria alta, mas “não faziam nada”, criticaram o mato que estaria alto e a conduta individual de alguns dos gestores. Por outro lado, citavam o nome de alguns funcionários que “atendiam bem” (Diário de campo, 26 de março de 2015).

No fundo, o que parecia ser a tônica da insatisfação era o modo com que são atendidos. De fato, tanto em minha experiência como trabalhador neste equipamento, quanto por meio dos relatos de alguns, havia reclamações, especialmente com uma suposta frieza de alguns dos gestores, com as punições que recebiam, notadamente suspensões de frequentar o local. Embora o serviço estivesse disponível para situações como emissão de segunda via de documentação, banho, café da manhã e da tarde, atendimento psicossocial e encaminhamento para internamento, seja na emergência psiquiátrica, seja em comunidades terapêuticas e/ou casa de acolhida, a impressão, por um lado, era a de que não ofereciam alternativas concretas e, por outro, não possibilitavam a eles espaços de efetiva expressão de suas demandas, anseios, vontades, desejos etc.

Edivaldo era crítico de todos os serviços. Indignava-se com o dinheiro que, segundo ele, circularia pelas casas de acolhida. Ele e Gilson falavam com tom irônico que, quando recebessem um dinheiro que estavam à espera, iriam abrir uma comunidade terapêutica, exclusivamente para ganhar dinheiro, pois isso seria muito fácil nesse ramo. Também

contestava o serviço do albergue que, segundo eles, “não prestava”. De todos os serviços, segundo Edivaldo, o “Centro POP era o melhorzinho”, o que não significava que deixava de ver problemas nele. Além disso, muitos deles, Beto por exemplo, destacavam não frequentar o Centro POP diariamente, por não haver a necessidade. Iam só quando precisavam de auxílio, por exemplo, atendimento médico.

Se não estava claro o que gostariam de falar, mesmo com receio do silenciamento por meio da violência, queriam falar. Faziam política, eram alvos de políticas e almejavam participar de seus rumos. Diziam que eu deveria realizar outras audiências públicas, como se fosse eu o responsável por aquele momento. Em uma ocasião, ao chegar à praça da catedral, Edivaldo me chama para uma conversa em particular e solicita o contato da professora que, na percepção dele, foi a responsável pela organização daquela audiência, como registrei em meu diário de campo:

Ele me perguntou sobre quando faríamos outro encontro daquele, pois tem bastante coisa que ele quer falar. [...] Disse que está anotando tudo no caderno e quer falar num encontro em que esteja o prefeito, os juízes, vereadores etc. Disse que o Índio Maringá [jornalista local] falou a ele que se acontecer o evento, ele vai junto para divulgar, só não pode ele chamar, pois não caberia a um jornalista” (Diário de Campo, 05 de novembro de 2015).

Provavelmente, a demanda de Edivaldo por espaços de fala estava relacionada com o baixo, quase inexistente, espaço para fora das ruas nos quais suas falas não sejam, de partida, desqualificadas. Se as pessoas que vivem nas ruas falam de muitas maneiras, desejam falar e tensionam para que isso possa ocorrer, o modo como é feito a mediação entre pessoas que vivem nas ruas e espaços de elaboração de políticas não estão montados de modo a lhes possibilitarem a participação. É possível entender que são as tramas que envolvem pessoas que vivem nas ruas, religiosos, voluntários, Estado, polícia, repressão etc. que incitam tais pessoas a falarem – como falam ao receberem religiosos, fazendo eles próprios as orações –, são as mesmas tramas que deslegitimam suas falas e constroem os próprios modos de lidar com a vida nas ruas, pouco ouvindo o que eles têm para dizer.

Embora seja a pessoa que vive na rua o centro e o protagonista da política, o processo de tomada de decisões, de construção de representações sobre as ruas e de intervenção não é pautado por suas preferências e decisões. Em boa medida, tais pessoas são tratadas como incapazes por estes grupos, que, de certa forma, os julgam como impossibilitados de cumprir regras e acordos e até mesmo de elaborar análises, avaliar e escolher, como se eles não fossem capazes de decidir por si próprios o que é melhor para eles. Neste registro, penso, que a frase

de Gilson apresentada lá na introdução deve ser retomada. Tais grupos pensam saber o que é melhor para quem vive nas ruas, embora por eles sejam contestados: “mas não sabem”.

Como deve ter ficado claro ao longo do texto, se tais pessoas se expressam por meio de suas práticas e suas manifestações socioculturais, ao longo dos capítulos que descrevi as práticas de regulação da vida nas ruas, pouco ou nada foi dito sobre a participação dessas pessoas como sujeitos de fala na interpretação da vida nas ruas e sobre os modos de intervir sobre ela. Melo (2017), em diálogo com Spivak (2010), discute a construção dos espaços de fala das populações subalternizadas. A pergunta retórica de Spivak, “pode o subalterno falar?”, é objeto de reconstrução por Melo. O que o autor destaca é que as populações subalternizadas possuem suas formas de expressão, sua voz, seu idioma, sua cultura. Tais pessoas falaram, falam e continuarão a falar. De tal maneira, reflete Melo:

[...] Não se trata de saber se os subalternos realmente podem falar, visto que eles sempre falaram. A questão é se eles são escutados e quem os escuta e em quais condições. Colocado dessa maneira, o problema abarca os posicionamentos desiguais nas condições de diálogo frente ao esforço contra à manutenção da subalternidade. [...] Portanto, a questão poderia ser assim reformulada: Pode o subalterno ser escutado? Pode o hegemônico escutar? (MELO, 2017, f. 270)

Com efeito, os quadros legítimos de inteligibilidade produzem suas narrativas e intervenções sobre a vida nas ruas e deslocam as falas e a própria cultura de tais pessoas para outros campos, pois, em geral, não são reconhecidas nos espaços institucionais. Apenas para ficar em um exemplo, retomo as menções às exigências das casas de apoio no que diz respeito à imposição de horários, à interdição do consumo de cigarro e linguagem com gírias e até mesmo a determinação de certas roupas para se usar.

Gostaria de trazer para a análise um conflito que ocorreu no Centro POP em certo momento da década de 2010 e que é bastante expressivo da produção de silenciamento da vida nas ruas. Entre os serviços oferecidos por este órgão, um deles era uma atividade de oficina realizada por três técnicos – assistente social, psicólogo e sociólogo. A oficina tinha como propósito estabelecer formas de interação com “a população de rua” e auxiliá-la na efetivação de direitos e na constituição de novos projetos de vida. Uma série de conflitos ocorreram a partir desta oficina, os quais acabaram virando notícia na imprensa e também tema de debates nas reuniões do Conselho Municipal de Assistência Social (COMAS). Sobre esses eventos, entrevistei um dos membros desta equipe psicossocial e uma conselheira do COMAS.

Jonas foi contratado para atuar nessa oficina e, assim que entrou nas instalações do Centro POP, se deparou com problemas estruturais que o incomodaram. Sua primeira percepção foi de “descaso total com a população em situação de rua”. As rachaduras nas paredes denunciavam, segundo ele, a condenação do prédio pela defesa civil há seis anos. Tratava-se de uma estrutura que não oferecia nenhuma dignidade. Algo que também lhe chamou a atenção foi a infantilização do espaço: “muito gibi, muita história em quadrinhos, muita coisa de desenhar e são adultos. [...] Tem os problemas como nós temos” (Jonas, entrevista, 2015). Apesar do susto inicial e até mesmo das condições desfavoráveis de vínculo de trabalho<sup>174</sup>, ele decidiu continuar, por achar que “podia contribuir com alguma coisa” (Jonas, entrevista, 2015). Iniciou-se, então, segundo ele, um trabalho de convencimento tanto para as próprias pessoas que viviam nas ruas, quanto para alguns membros do Centro POP, de que aquelas pessoas eram sujeitos de direitos.

As oficinas tiveram início e logo a equipe percebeu que, paradoxalmente, aquele espaço, mesmo com toda precariedade, acabava se tornando, para os atendidos, um local de proteção. Jonas relata que muitos dormiam durante as oficinas no período da manhã e tinham ordens para pedirem para se retirarem, caso isso ocorresse. Todavia, não demorou muito para a equipe perceber que isso ocorria pelo fato de os atendidos encontrarem ali um espaço de descanso sem as ameaças da rua:

A gente foi entender que eles se sentiam protegidos naquele espaço. Eles poderiam dormir ali sem medo de apanhar de policial, sem medo de apanhar de traficante, sem medo de ser queimado na rua. Ali eles sabiam que eles estariam protegidos. [...] Era uma sala de construção de direitos humanos (Jonas, Entrevista, 2015).

Eram realizadas três oficinas ao longo da semana. Uma delas era dedicada a escutar, analisar e produzir letras de músicas associadas ao universo da rua, principalmente o Rap, mas também o funk. E em outro dia da semana a oficina era reservada para assistir e dialogar sobre algum filme do gosto deles. O terceiro dia era dedicado à leitura da política para *população em situação de rua*. Especialmente nesse dia, a oficina se propunha a “conscientização política”, a “mostrar para eles que são sujeitos de direitos, mostrar que eles podem e devem participar mais da política como um todo, conhecer espaços participativos, conselhos etc.” (Jonas, Entrevista, 2015).

---

<sup>174</sup> Ele foi contratado por meio da abertura de uma microempresa individual, o que lhe obrigava a cumprir horários, mas não lhe garantia direitos trabalhistas.

As oficinas foram avançando, segundo Jonas, e as pessoas que a frequentavam foram construindo vínculos, a partir dos quais passa-se a produzir “consciência política” e “trabalhos culturais”. As oficinas acabam se tornando um espaço daquilo que Das e Poole (2008) referem-se como “criatividade das margens”. No início, ouviam-se os Raps de sucesso, como Racionais MCs, e a partir das letras teciam-se reflexões sobre a vida nas ruas e sobre violação de direitos. Aos poucos, os próprios atendidos passaram a trazer as suas produções, assim como também a produzir outros gêneros artísticos, como pinturas em quadros<sup>175</sup>. Temas como internação compulsória, desobediência civil, substâncias químicas, violência policial, políticas sociais, direitos e trabalho eram debatidos.

As oficinas acabaram se tornando um espaço participativo de construção política, por oportunizar um espaço de proteção e refúgio, possibilitar a produção de expressões culturais e também por, em grupo, buscar conhecer os direitos da *população em situação de rua*. O grupo decide, então, criar um nome para identifica-lo e representa-lo. A ideia era que, posteriormente, tal expressão pudesse ser adotada como nome do Centro POP de Maringá. Depois de conversas, pensamentos, sugestões e ideias, acabou surgindo O Tom da Rua:

O Tom da Rua surgiu quando a gente estava trabalhando a parte da música dentro da oficina de intervenção psicossocial, porque assim, a gente trabalhava rap, funk, sertanejo, tudo quanto é gênero, a galera gostava de música, gostava muito. E a gente pegou e falou assim: “gente, a gente já tá num processo de construção política aqui, o que que vocês acham da gente começar a pensar um nome?” Aí a gente foi vendo vários nomes e aí acabou ganhando por, não sei se, a gente fez uma eleição dos nomes e ganhou O Tom da Rua, inclusive tinha, depois a gente começou a fazer o slogan do Tom da Rua, a imagem visual dele mesmo. E aí começamos a trabalhar esse *slogan* em duas, três semanas, assim, tipo cultura, eles traziam, levavam para a galera da rua, depois traziam algumas artes, muito legal a construção do nome (Jonas, Entrevista, 2015).

O acesso a tais recursos acabou abrindo um campo de dissenso dentro do Centro POP. Os membros do grupo *O Tom da Rua* passaram a problematizar o atendimento. O Conselho de Assistência Social é convidado a entrar na discussão e até mesmo visitar o local. Por um lado, se o Centro POP era lugar de proteção, segurança e confiança, por outro lado, suas condições estruturais ofereciam risco para todos que o ocupavam. Além disso, os serviços fornecidos eram considerados insuficientes. Segundo Jonas, por meio das oficinas, os participantes

---

<sup>175</sup> Jonas me mostra um quadro pintado por um dos membros da oficina e que o autor lhe deu como presente; “aí esse quadro que é do homem aranha. Ele tem todo simbologia de você tá na teia, literalmente, assim, você tem que caminhar entre, uma teia mesmo, no pêndulo mesmo assim [...] se equilibrar em meio as dificuldades” (Jonas, entrevista, 2015).

[...] entenderam o que é a política da população em situação de rua. Tanto é que eles foram para o conselho da assistência social reivindicar melhores condições aqui em Maringá para a população em situação de rua, que é muito maquiado, as coisas aqui em Maringá (Jonas, Entrevista, 2015).

Principalmente o espaço em que estava sediado o Centro POP começou a ser escrutinado e questionado. Duas conselheiras do COMAS estiveram no local e produziram um relatório técnico à luz do decreto 7053 de 2009, que institui a Política Nacional para População em Situação de Rua. O relatório foi preliminarmente apresentado na reunião do COMAS (ALMEIDA E BARROS, 2012) e posteriormente entregue, em forma de denúncia, ao ministério público. As autoras do relatório enumeraram uma série de critérios previstos pelas normativas e que não eram atendidos. Tais como banheiros masculino e feminino, guarda pertences, sigilo, equipe técnica adequada. Concluem que seriam necessárias três providências urgentes: “a) transferência imediata do Centro POP para um espaço adequado ao desenvolvimento dos serviços; b) a garantia de almoço e jantar para os usuários do serviço; c) a contratação de recursos humanos necessários à adequada realização dos serviços” (ALMEIDA, BARROS e CRUZOLETTO, 2012).

Paralelamente, a equipe técnica do Centro POP, juntamente com a *população em situação de rua* e com o coordenador do serviço, solicitou à gestão municipal a mudança para outro espaço. A secretária de Assistência Social e Cidadania sinalizou com o aceite das reivindicações e passou a procurar outros espaços. Alguns lugares são visitados, mas à medida que o tempo vai passando e o espaço não é efetivado, começa a surgir a avaliação de que estavam sendo iludidos:

Chegou um mês, duas semanas depois falaram que a gente não ia mais para lá, que iria um outro serviço público para lá. E aí começou um jogo de empurra: “você vão lá para o albergue, você vão lá pro não sei que lugar, para tirar de lá”. E sabiam que estava todo esse movimento e a gente pegou e falou assim: “basta”. Enquanto a galera da rua, equipe técnica, assinamos um documento, um abaixo-assinado, com as fotos, falando que aquele espaço não era o espaço legal para se desenvolver o trabalho, para se construir sonhos (Jonas, Entrevista, 2015).

Enquanto isso, ocorriam movimentações no Conselho Municipal de Assistência Social, onde a secretaria de assistência social era pressionada a tomar uma providência. Com o anúncio de que a *população em situação de rua* estava se organizando para se manifestar na reunião do COMAS, a gestão municipal tomou uma medida enérgica. Exonerou a coordenação do Centro POP e nomeou um novo gestor para o órgão, o que acabou, segundo a interpretação dos entrevistados, sendo feito para dificultar a participação da *população de rua*

na reunião e sua mobilização política. No entendimento do novo gestor, não havia a necessidade de tal deslocamento:

O argumento dele era que não tinha necessidade de ir [...], mas não abrindo a discussão. Chegou ao ponto dele falar que a gente não levaria, que nós produzimos cartazes com as fotos, com dizeres, que a gente trabalhou tudo isso nas oficinas, até chegar esse momento, não foi do nada, foi um, dois meses de trabalho [...]. Aí ele pegou e falou assim: “você não vão levar, porque esse material é da oficina”. E eu falei: [...] “este material não é mais do Centro POP, este material é do grupo O Tom da Rua” [...] e aí acabou que ele falou que a gente não ia levar. [...] E falamos: “você enquanto conselheiro da assistência social está proibindo a gente de levar um trabalho da assistência social para o conselho? Você está proibindo que a gente se manifeste democraticamente ou a gente lute por um espaço por ser conselheiro?” Aí ele pegou e falou assim: “não estou proibindo, estou recomendando” [...]. Viramos e falamos: “vamos continuar pessoal a reunião”. [...] Ele estava na reunião do conselho, eles já foram blindados, inclusive com guarda municipal. [...] Não deixaram a gente colocar os cartazes para dentro do conselho, nós colamos do lado de fora. [...] Foram dois moradores de rua que acompanharam com a gente a discussão. [...] aí no outro dia estávamos demitidos (Jonas, Entrevista, 2015).

Várias pessoas que vivem nas ruas tinham se comprometido a ir. Mas, segundo o entrevistado, em razão da pressão que sofreram, apenas dois deles acabaram participando da reunião. Se nos dias anteriores havia sido feita a troca da coordenação do equipamento, no dia seguinte ocorreu a dispensa de parte dos membros da equipe psicossocial. A oficina foi suspensa e conseqüentemente o grupo *O Tom da Rua* foi disperso. Segundo Jonas, havia uma proposta e um acordo já fechado de que este seria o nome dado ao Centro POP de Maringá, mas, assim como a construção política desse momento, isso também foi esquecido. Na avaliação de Jonas: “é muito triste você ver que todo este trabalho foi perdido, mas não foi apagado, está na história, mas foi perdida, era para estar como nome do Centro de Referência à População em Situação de Rua” (Jonas, Entrevista, 2015).

Nos meses seguintes, a mudança de local acabou ocorrendo. No entanto, a construção de espaços de produção de ativismo da *população de rua* não aconteceu mais. Durante o período da pesquisa ainda havia uma vaga lembrança desse momento, mas não registrei nenhum outro momento de fala institucional, a não ser a audiência pública de 2015. De tal maneira, penso haver elementos suficientes para afirmar que as políticas para pessoas que vivem nas ruas em Maringá têm produzido uma experiência em relação à vida nas ruas, na qual eles não são reconhecidos como sujeitos de fala. O que ocorre, na realidade, são procedimentos de regulação e administração da vida nas ruas, como as políticas religiosas, as doações voluntárias e uma forma de proteção estatal ambígua e que implode organizações autônomas.

Se, por um lado, são as contradições de tais políticas que incitam nas pessoas vivendo nas ruas o desejo de falar. Por outro, elas próprias concebem a vida nas ruas e as formas de intervenção sobre elas sem que tais sujeitos sejam reconhecidos como sujeitos políticos. Emerge aqui, mais uma vez, a análise de Jacques Rancière (1996a) sobre o dissenso entre sujeitos com os quais, mesmo usando as mesmas expressões, o sentido não é compartilhado. O conflito político permanece porque essa dialética fala e a negação não cessa. Pessoas que vivem nas ruas continuam clamando por fala e demandando espaços para tal. As diferentes políticas, por sua vez, frequentemente não as tomam como relevantes, enquanto persistem na criação de engenharias de controle e regulação de tais vidas. Busca de compartilhamento de sentidos e reposição de desentendimento persistem.

O que não significa, porém, que não existam deslocamentos. O conflito e a política produzidos pela vida das ruas ativa tais quadros ordenadores, mas também os pressionam. Se as soluções estão mais próximas da produção de mecanismos de controle e regulação do que de abertura de espaços públicos de negociação dos termos da vida nas ruas, este modo de vida continua tensionando, seja pela simples visibilidade pública, seja por suas ações – políticas, por natureza –, o que leva, fatalmente, a reconfigurações e reações nos campos das políticas, sejam as religiosas, as estatais ou as voluntárias.

A própria criação do Centro POP pode ser lida nesse conjunto de significados em conflito. Se o serviço se presta ao gerenciamento e contenção da vida nas ruas, mais do que para efetivar a saída dela, ele também cria condições para que tais sujeitos possam, ainda que de maneira precária, ter acesso a serviços de atendimento psicossocial e de saúde e também ao conhecimento do sistema de seguridade que deveria lhes proteger, o que antes não lhes estava disponível. Igualmente, se as doações, tanto dos voluntários quanto dos religiosos, possuem uma intencionalidade, elas ganham outra ao serem recepcionadas nas ruas. Até mesmo micro movimentações em outros espaços podem ser sentidas, como é o caso de quando a Comunidade Católica Aliança de Misericórdia cogitou a possibilidade de autorizar o consumo de cigarro durante o internamento para diminuir a dificuldade de permanência lá.

Além disso, gostaria de trazer uma última reflexão de Jonas para argumentar que, se em espaços institucionais a representação e a fala de pessoas que vivem nas ruas são frequentemente reduzidas, eles não deixam de se expressar e, para isso, criam meios estéticos (RANCIÈRE, 2009), como as artes e a música, os quais tem como consequência a desestabilização de uma partilha do sensível que não os toma como parte:



Eu escrevi um artigo sobre a população em situação de rua, sobre os espaços institucionais para debate sobre a população em situação e questionando até que ponto o conselho representa mais do que um funk, do que um rap, qual a representatividade. Será que esses espaços que se pressupõe espaços representativos, será que eles têm a legitimidade para se colocarem dessa forma? Não sei, a meu ver não, eu acho que o funk, um rap, grafite, a rua, ele tem mais representatividade do que esses espaços institucionalizados (Jonas, Entrevista, 2017).

## **6.10 CONSTRUÇÃO DE UMA CIDADE: IMBRICAÇÕES ENTRE RUA, ESTADO, RELIGIÃO E VOLUNTARIADO**

Se no campo discursivo, é possível observar conflitos entre religiosos, Estado e voluntários, no campo das práticas, é possível identificar uma série de continuidades e, digamos, cooperação (ainda que talvez sem a intenção clara dos atores) entre eles. Diferentemente do relatado por Maximo e Melo (2016) em São Carlos-SP, em Maringá não se observa ação expressiva do Estado de monopolizar em seus domínios institucionais a regulação da vida nas ruas.

Maximo e Melo (2016) destaca que este município produziu uma campanha para desestimular a prática da esmola na cidade. O discurso é de que a doação de dinheiro estimula a pessoa vivendo nas ruas e dificulta o seu interesse em buscar o auxílio das instituições assistenciais. Na avaliação da autora, “podemos supor que uma campanha municipal como esta tem o objetivo de regular a oferta de esmola na cidade, a fim de trazer para o controle das tramas institucionais locais uma população que, até então, estava fora dela” (MAXIMO E MELO, 2016, f. 22). Haveria, na interpretação da autora, portanto, uma ação de “captura das pessoas pelas instituições”, de maneira a transformar pessoas vivendo nas ruas em *população em situação de rua* e abarcá-las entre as práticas e racionalidades estatais.

No caso de Maringá, penso ser possível afirmar que mais do que um esforço de monopolização pelo Estado, ele, juntamente com outras formas de assistência, produz uma racionalidade e modos de regulação da vida nas ruas em conjunto, de modo que a própria assistência privada passa a exercer funções delegadas pelo Estado, na mesma medida que o influenciam e modificam. Devemos, neste contexto, entender o Estado não como um bloco fechado, mas como um campo de força que não está separado do social, mas é por ele constituído, de modo que as diferentes concepções políticas em disputa ocorrem tanto dentro quanto fora dos marcos institucionais estatais. Como *lócus* privilegiado do exercício do poder político, possuir influência sobre o Estado é desejável pelas diferentes forças. Assim, é possível analisar que está em disputa, tanto dentro quanto fora do Estado, concepções religiosas, voluntárias, higienistas e por direitos, as quais buscam obter hegemonia ao inserir

suas pautas na gestão estatal. Também é possível considerar que não há, necessariamente, sempre polarização e exclusão entre elas.

Observa-se, por exemplo, em práticas religiosas e voluntárias, a defesa da atuação do Estado como promotor de alguns direitos e, por outro lado, esforços de gestores estatais e, como mencionado neste capítulo, do próprio prefeito, em fortalecer um projeto religioso. O Centro POP, por exemplo, embora se apresente como instituição que pretenda efetivar direitos, possui entre as suas práticas a doação de roupas para os atendidos ou o encaminhamento deles, quando há demanda por tratamento, para comunidades terapêuticas e até, em alguns casos, em abrigos provisórios não reconhecidos pelo Conselho Municipal de Assistência Social. Vale a pena acompanhar um pouco de tais conflitos e notar que a vida nas ruas cria condição para a emergência de cada um desses quadros ordenadores, seus conflitos e complementaridades. De tal maneira, a vida nas ruas oferece contornos para a construção de uma imagem política e identitária de cidade.

No campo discursivo, é possível destacar inúmeros conflitos entre práticas estatais, religiosas e voluntárias. Acompanhamos no capítulo 5 os problemas e as críticas que o entrevistado Jonatas, líder de um grupo voluntário, faz a certas ações estatais e religiosas. Enquanto o Estado ofereceria um serviço de baixa qualidade, que não possibilitaria a emancipação da vida das ruas, os religiosos se aproveitariam de tal condição para impor sua crença religiosa. O mesmo entrevistado mostra, ainda, resistências a uma forma de solidariedade vista como descompromissada. A entrevistada, organizadora do *The Street Store*, por sua vez, embora evite um tom crítico, descreve a Secretaria de Assistência Social e Cidadania como incapaz de auxiliar a organização e lamenta o fato de não serem, à época, capazes de informar o número de pessoas vivendo nas ruas. Vale notar que, apesar das críticas a formas de voluntarismo eventuais feitas por Jônatas, o grupo *The Street Store* conversou com eles e pegou informações que lhes auxiliaram na organização. Da mesma forma, o Café e Solidariedade buscou em instituições evangélicas o abrigo para atendidos deste projeto.

Nas visitas em instituições religiosas, por sua vez, também ficou evidente uma força crítica contra a atuação estatal. Os entrevistados, por um lado, apontavam dificuldades impostas pelo Estado para manterem seus abrigos e, por outro, viam a necessidade de o Estado assumir uma perspectiva cristã para ser capaz de obter êxito na tarefa de “recuperar moradores de rua”. Na entrevista com Manuel, à época coordenador de uma “casa de recuperação”, ao falar das dificuldades enfrentadas para manter a instituição, reclama das restrições que a prefeitura impõe. Ele afirma que, em vez de a prefeitura ajudar, na verdade, “eles querem prejudicar, eles querem acabar com o projeto” (Manuel, Entrevista, 2015). Na

avaliação dele, por um lado a prefeitura não tem lugar para abrigar as pessoas que vivem nas ruas e, por outro, cria dificuldades para as instituições existentes: “porque a prefeitura não ajuda com nada, entendeu, não ajuda com nada e chegam aqui eles querem fechar a obra porque tem que ter alvará, sendo que os papeis estão todos lá, eles não querem liberar o alvará não sei porquê” (Manuel, Entrevista, 2015).

Pastora Rosa também fala sobre as dificuldades em manter a instituição e, como Manuel, aponta contradições na atuação do poder público. Ela cita a falta de apoio da prefeitura e, além disso, descreve dificuldades criadas por eles: “dificulta bastante, se eles descobrem que tem aqui, eles vêm, aí eles exigem isso, exigem aquilo” (Pastora Rosa, Entrevista, 2015). Em sua avaliação, o Estado deveria se preocupar menos em definir normas para as instituições e se comprometer em cooperar para as coisas andassem melhor. Mas, segundo ela, além das dificuldades geradas pela prefeitura, ainda assim eles encaminham pessoas que estão nas ruas para serem abrigadas em sua instituição, mesmo o abrigo não estando regulamentado no COMAS. Nas palavras dela: “[o Centro POP] manda, manda sim. Eles não ajudam muito, mas mandam. Nós que acabamos ajudando eles” (Pastora Rosa, Entrevista, 2015).

A igreja, nestas tramas, assume para si um papel social e político que, em seu entendimento, somente ela seria capaz de realizar. É peça chave nessa construção a ideia de que os problemas sociais relacionados à vida nas ruas não estão restritos a causas materiais. Fazendo parte de um nível espiritual, somente a igreja estaria preparada para o enfrentamento, narrado frequentemente em termos bélicos, confronto ou combate. Tais instituições, como dito, acabam ingressando em espaços estatais e neles buscando moldar as políticas públicas de acordo com seu projeto político-religioso.

É dentro desse contexto de intersecção entre Estado e religião, tanto local quanto nacional, que deve ser entendido a existência do albergue Santa Luiza de Marilac, atuante por tantas décadas em Maringá sob a direção da Igreja Católica. Também o fato de o único abrigo para *população em situação de Rua* em Maringá reconhecido e financiado – à época da pesquisa – pelo Estado ser a Casa de Acolhida Aliança de Misericórdia se inscreve nessa relação. Em entrevista com um dos gestores da instituição, me foi relatado que eles recebem mensalmente uma quantia de aproximadamente vinte mil reais, valor que não era suficiente para a manutenção da casa e precisava ser complementada com outras fontes de recursos, entre os quais as doações e *ajuda* de voluntários.

Alguns entrevistados analisaram essa situação. A avaliação de Hélia, por exemplo, é que o poder municipal tem dado condições para as instituições religiosas e voluntárias

crecerem. Alisson, por sua vez, identifica uma parceria entre políticas estatais e religiosas, aponta aspectos positivos e negativos e defende a constituição de abrigos públicos, que tenham boa estrutura e que não imponha exigências morais<sup>176</sup>. Ele menciona dois problemas ao discutir especificamente o único abrigo oficial de Maringá: a Aliança de Misericórdia. Embora saliente que seja uma iniciativa “boa, um trabalho bonito, válido”, destaca que possui suas limitações. Uma delas é a sua localização na zona rural de um distrito de Maringá e, portanto, bem longe da cidade, e a outra é a confissão religiosa.

Quando os atendidos almejam ingressar no mercado de trabalho a dificuldade deles é grande, pois o percurso entre a maioria dos postos de emprego e a casa é longo. Por isso, ele acredita que o abrigo deveria ser dentro da cidade. Além disso, ele aponta também que o fato de ser uma instituição religiosa católica dificultaria a permanência para quem não é dessa religião, assim como também, segundo a percepção dele, há dificuldades para quem é evangélico de se adaptar nos abrigos dessa confissão. Por isso, em seu entendimento, seria necessário a constituição de abrigos do próprio município, os quais poderiam atender os diferentes públicos e diferentes necessidades. Segundo ele, porém, a prefeitura deixaria de criar suas próprias instituições porque sairia mais barato transferir tais responsabilidades para iniciativas privadas e religiosas.

O entendimento desta tese, porém, é que esse compartilhamento da ordenação da vida nas ruas pelo Estado e por instituições privadas, embora atenda a interesses econômicos, mais do que isso, ele faz parte de uma moral e projeto político que tem conquistado o seu espaço no interior do próprio Estado e tem disputado a interpretação e a intervenção dos problemas sociais. De tal maneira, o Estado “deixa de fazer” não porque lhe falte recursos, inclusive é possível entender que a própria escassez de recursos é produzida pelo Estado. O Estado “deixa de fazer” porque ele próprio é ativista, no caso de Maringá, de uma regulação compartilhada da vida nas ruas, na qual as instituições privadas ocupam lugar proeminente.

De tal maneira, o fato de o Estado “deixar” instituições religiosas e voluntárias atuarem de forma relativamente livres no território maringaense, na mesma medida em que encolhe sua própria atuação em termos assistenciais, transforma tais iniciativas também em ação estatal. Tais instituições, por sua vez, em terreno fértil conseguem espaço livre para expandirem uma concepção de mundo assentada em uma certa interpretação religiosa evangélica do mundo e no princípio da solidariedade. Tais tramas, por sua vez, fazem emergir

---

<sup>176</sup> Embora exista em Maringá uma casa mantida pela prefeitura chamada Portal da Inclusão, seu impacto é diminuto, pois oferece apenas dez vagas, em geral ocupadas por pessoas que viviam nas ruas antes e que passaram por comunidades terapêuticas ou casas de acolhida. Ver nota 24.

formas ordenadoras da vida social, a partir das quais se legitimam a narrativa religiosa, solidária e estatal, se constituem sujeitos e uma representação da própria cidade como “boa, solidária e generosa”, enquanto as manifestações políticas das próprias pessoas que vivem nas ruas são desarticuladas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Esta tese buscou estudar os conflitos urbanos de uma maneira específica. A escolha da rua como ponto de partida não significa propriamente a delimitação de um objeto empírico, o qual se pretende manter restrito. A vida na rua é analisada menos em si mesma e mais como lugar a partir do qual se torna possível o estudo das transformações sociais e políticas que caracterizam o mundo contemporâneo. Este caminho possibilita iluminar uma série de conflitos e de práticas que, de outra maneira, não poderiam ser compreendidos conjuntamente. Dediquei-me, ao longo do texto, a escrutinar detidamente três ordenamentos da vida social, quais sejam, o religioso, o voluntário e o estatal, os quais oferecem modos administrativos e reguladores de intervir sobre a vida nas ruas e constroem pressupostos do que deve ser a ordem social.

Inúmeros estudos têm chamado a atenção para as aceleradas transformações urbanas, sociais e políticas das últimas décadas. Para Telles (2010), trata-se de um mundo muito alterado em relação aos decênios anteriores, o que faz por implodir as categorias e referências tradicionais de análise e exige do pesquisador habilidade para se voltar para a descrição empírica do mundo social a fim de reconstruir seus paradigmas explicativos. As margens são espaços privilegiados para a compreensão de tais transformações. Violência de Estado, práticas assistenciais, inclusão pelo mercado, trânsitos entre o legal e o ilegal, espoliação, conflitos sociais e criminalização são, entre outras, práticas que se observam em tais lugares.

As margens urbanas têm sido territórios férteis para a ação do chamado terceiro setor, expresso por meio do empreendedorismo social e das inúmeras ONGs que realizam os mais variados trabalhos em tais regiões. Observa-se igualmente uma agressiva expansão pentecostal, a qual faz aumentar a cada ano o número de pessoas que se declaram evangélicas e o seu poder político. Com uma narrativa mágica, espiritualista e individual, tais instituições pregam a ascensão pelo esforço individual e pela submissão aos desígnios divinos. Embora ainda se observe a atuação da Igreja Católica em periferias, seu espaço é cada vez menor. Além disso, esta igreja passa por transformações nas quais é possível observar um declínio da matriz teológica da libertação, enquanto o pentecostalismo católico ascende por meio da Renovação Carismática Católica e seus derivados.

Emerge igualmente novas redes de produção, consumo e interdição das substâncias tida como *drogas*. O surgimento do crack criou um alarde e um pânico que impulsionaram mercados ilegais, moralidades, corporalidades, discursos, territórios e gestão política (RUI, 2014). Práticas de intervenção, contenção e criminalização daqueles que são tidos como *nóias*, *viciados*, *zumbis*, proliferam pelas cidades do país e confundem vida nas ruas e consumo de substâncias psicoativas. Em meio a muita violência, práticas estatais, carreiras

políticas e a expansão do paradigma da gestão social se consolidam em torno do discurso da ameaça devastadora do crack.

Em torno das *drogas* emergem outros atores sociais, as citadas igrejas pentecostais que reivindicam para si a *expertise* para lidar com situações como esta. Somente a igreja, preparada para lidar com almas, seria capaz de levar adiante o que é visto como guerra no plano espiritual. Tem-se assim a proliferação de comunidades terapêuticas, casas de recuperação e abrigos para dependentes químicos e pessoas que vivem nas ruas, tidos como um público privilegiado nessa situação.

Nesse contexto, o otimismo dos anos 1980 e 1990 na construção de uma sociabilidade democrática (TELLES, 1994) se depara com formas administrativas de controle do conflito urbano. Observa-se fortalecimento do projeto de inclusão social pelo mercado, expansão religiosa, adoção de formas gestonárias de políticas de assistência social e expansão do assistencialismo não estatal. Consolida-se um modelo administrativo em que a técnica sobrepuja a participação e o conflito público fundantes da política (ARENDRT, 2010; FELTRAN, 2011 e 2014). Expansão religiosa, trabalho precário, novas formas de pobreza urbana, violência, expansão do mundo do crime, assistencialismo se impõem como elementos estruturantes da cidade contemporânea.

Esta tese se propôs a ampliar a compreensão sobre estes conflitos a partir do estudo da vida nas ruas, os quais são analisados não como reflexos destas dinâmicas mais amplas, mas, precisamente, como produtora e constitutiva delas. As margens (DAS E POOLE, 2009) são espaços nos quais a ordem social se reconstitui. São em situações locais (CEFAI, VEIGA E MOTA, 2011) que a realidade social se monta e se generaliza. As estruturas sociais são formadas em cada situação que é tida como reprodutora delas. É cotidianamente que os temas aqui discutidos, quais sejam, religião, Estado e o voluntariado, são produzidos e se impõem como ordenamentos legítimos. A vida nas ruas, por sua vez, oferece os contornos para a constituição e consolidação de tais práticas e conseqüentemente de padrões de estruturação, inteligibilidade e ordenamento social.

A tese em questão se propôs a mostrar como práticas sociais extremamente relevantes para a constituição das relações urbanas contemporâneas se fabricam a partir da vida nas ruas. Dediquei-me a analisar novas práticas religiosas; o voluntariado que se estrutura a partir da *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas e possibilita fundar uma cidade; o Estado que intervém sobre as ruas para geri-la e controlá-la e como ele se imbrica com a religião e com o voluntariado. Destas relações em conflito se constituem narrativas sobre a vida nas ruas e sobre a vida social como um todo: desqualificação, incapacitação e no limite de



desumanização; culpabilização individual; fortalecimento do mundo do trabalho como instância legítima; constituição de homens de bem; discursos de *ajuda*, de voluntariado e de solidariedade; contingentes assistenciais e repressivos e um modelo de cidade.

Tais evidências são possíveis de serem observadas à medida que se constata que a própria vida nas ruas não é passiva, mas confronta, tensiona ou ressignifica os discursos e práticas a ela dirigidas. Em nome da atenção a pessoas que vivem nas ruas são construídas mais do que formas de intervenção. Consolidam-se projetos religiosos, voluntários, estatais, e ainda mais, produzem projetos de ordenamento da cidade e do mundo contemporâneo. Inscritos em disputas por meios da quais o conflito social é narrado, tais projetos – políticos e societários – determinam lugares sociais, sujeitos autorizados a falar e outros a silenciar, modos de representar a cidade e formas legítimas de classificar o mundo social.

Ouvir o que a rua tem para dizer permite desnaturalizar os discursos e as práticas sobre elas. Foi com a advertência de Gilson, “eles pensam que sabem, mas não sabem”, ao comentar sobre o que lideranças sociais e políticas falavam em uma audiência pública, que foi possível perceber o dissenso que cerca a vida nas ruas. Sua fala apontava para os desentendimentos que surgem em suas relações com interlocutores e suas práticas indagavam formas a partir das quais a cidade é disputada e constituída. Indicava políticas próprias da vida nas ruas, modos como eles se relacionam e se apropriam da vida urbana e, sobretudo, rejeição às narrativas que não os tomavam como parte dos processos de representação e intervenção da vida nas ruas.

Há resistência ao contestar a visão que lhes encerra na escassez, no sofrimento e na dor, o que lhes conduz a produzir uma contra narrativa. Se na rua são violentados e agredidos, também dela extraem a sua sobrevivência e encontram um refúgio. Há dores, violência e muito sofrimento, mas também prazeres na vida nas ruas. Nos interstícios dos processos de expulsão urbana, pessoas que vivem nas ruas são capazes de encontrar os meios tanto para a sua sobrevivência quanto para a sua inscrição em grupos de sociabilidade e produção de políticas locais.

A vida nas ruas possibilita a construção de uma narrativa hegemônica de cidade que a associa à pobreza, à necessidade e à criminalidade, na mesma medida em que estas pessoas ocupam, ressignificam e se reapropriam do espaço urbano. **Tais conflitos são precisamente constitutivos da cidade.** A vida nas ruas coloca em evidência, entre outras coisas, os modos como se definem hegemonicamente a ocupação do espaço público e a produção de espaço privado. Locais públicos, como praças e calçadas, são reapropriados e disputados por pessoas que vivem nas ruas, os quais ocupam também espaços tidos como privados, como casas

abandonadas, atribuindo a eles usos e significados próprios. Apropriados pelas ruas, são, com muita frequência, alvos de tentativa de retomada pelas forças estatais e proprietárias.

Por um lado, a vida urbana produz pessoas vivendo nas margens do social, por outro, ela oferece meios para que, nessas próprias margens, tais pessoas consigam manter sua sobrevivência. Nesta relação, a própria cidade e seus sujeitos emergem. A cidade não é outra coisa senão o resultado das práticas dos diferentes atores que nela habitam, constroem e disputam os seus significados. Com a vida nas ruas, aparece, portanto, uma série de atores sociais, de discursos e de práticas.

No processo de produção, regulação e administração da vida nas ruas são instituídos sujeitos religiosos, voluntários e estatais, os quais se apresentam como autorizados a classificar e interferir na vida nas ruas e na ordem urbana. Religiosos elaboram uma interpretação da vida nas ruas por meio da qual a associam ao plano da espiritualidade. Os voluntários, por sua vez, produzindo um discurso de solidariedade, entendem que a vida nas ruas precisa de *ajuda*, uma vez que ela é associada à escassez e à fome. As práticas estatais, por seu turno, integram elementos que associam as ruas ao incômodo e à sujeira urbana, com uma concepção desse *lôcus* como espaço de privação e descumprimento de direitos.

A análise das entrevistas possibilitou adentrar nos modos como narrativas são construídas e como elas rebatem nas próprias práticas. Elas fizeram aparecer modos por meio dos quais o conflito urbano é figurado. Representações sobre a rua, sobre si mesmos e sobre a cidade aparecem. As tramas que se constituem tendo a rua como ponto de partida não se encerram nelas, mas tornam possíveis que certos ordenamentos se expandam e se imponham como estruturas legítimas.

Dessa maneira, sustento que a vida nas ruas possibilita: 1) a produção e a expansão de um projeto político-religioso que não se contenta apenas em praticar a caridade, mas busca converter pessoas que vivem nas ruas e usuários de *drogas*. Desloca-se o papel do Estado e se apresenta um novo modelo político de nação com políticas públicas assentadas nas premissas religiosas; 2) que sujeitos se identifiquem como praticantes do bem, filhos de Deus, solidários e construtores de novos projetos de vida, bem como políticos profissionais, militantes que pensam a extensão de direitos, ou são adeptos do higienismo social; 3) a formação de homens de bem que elaboram uma representação de cidade solidária e acolhedora; 4) que pessoas que vivem nas ruas sejam figuradas como objeto de intervenção e de gestão estatal.

A **expansão religiosa pentecostal, em curso no Brasil** desde os anos 1980, tem avançado sobre as periferias brasileiras e também sobre as formas de narrar e interpretar a

vida social, econômica e política do país. É certo que há enorme heterogeneidade teológica, doutrinária e política nesse campo, ainda assim, como fica claro ao longo desta tese, emerge uma narrativa individualista, mágica e espiritualista para a explicação dos problemas sociais contemporâneos, que passam a ser vistos não propriamente como sociais, mas como causados por entes diabólicos.

É possível observar, desde a vida nas ruas, disputas religiosas entre católicos e evangélicos e também um deslocamento nas práticas históricas de atuação católica. A Renovação Carismática Católica (RCC), em boa medida, surge como uma estratégia de contenção da perda de fieis para o movimento evangélico pentecostal. Ela utiliza uma linguagem muito semelhante à dos evangélicos, igualmente mágico-espiritualista, com forte apelo emocional e com a pregação de um novo pentecostes. Com a emersão da matriz carismática católica e do pentecostalismo evangélico, as práticas de assistência a pessoas que vivem nas ruas deixam de ser tidas simplesmente como caridade para se tornarem formas de converter tais pessoas.

As práticas religiosas são recepcionadas e vivenciadas de maneira específica por aqueles que vivem nas ruas. O ordenamento religioso interfere sobre tais vidas e influencia na produção de subjetividades. Entre o final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, a atuação das freiras católicas Oblatas de São Bento engendrou uma interpretação para a vida nas ruas fundada em questões sociais, nas estruturas de exploração econômica e no desemprego. Passe-se a entender que quem vive nas ruas teve poucas condições de escolher outra opção. Desta construção discursiva surge uma nova forma de ver aqueles que passam a ser identificados como *população de rua*.

Já em casos de expansão pentecostal emerge novos significados para a vida nas ruas, os quais sintetizam uma concepção mágica, espiritualista e individual. É com estas referências que pessoas que vivem nas ruas precisam lidar. Esta presença religiosa é constante nas ruas e ali se reconstroem, por exemplo, fornecendo um vocabulário religioso e repertório por meio dos qual pessoas que vivem nas ruas interpretam pessoas e grupos que vão até eles e o mundo social.

Forma-se, de tal maneira, um novo padrão de atuação religiosa cristã que se diferencia do modelo caritativo predominante por muito tempo. Ganha destaque, nestas tramas, a constituição de abrigos religiosos, os quais se aproximam não do albergue, mas das comunidades terapêuticas. Os abrigos religiosos se apresentam para pessoas que vivem nas ruas como um *continuum* entre lugar para “tirar um descanso” e para “estar no objetivo” de mudar de vida. Lá, tomam contato com a narrativa religiosa, por meio da qual acabam

produzindo uma leitura que vê a vida nas ruas como resultado do distanciamento de Deus e os incidentes (e acidentes) aí vividos como permissão divina. Se a gramática religiosa torna-se referência para uma leitura que vê o passado nas ruas como negativo, referências das ruas também são usadas em espaços institucionalizados, como relatou um interlocutor ao descrever que resolvia conflitos no período que trabalhou em uma comunidade terapêutica com estratégias das ruas.

Os abrigos são espaços privilegiados para a expansão da narrativa pentecostal e possibilitam a construção de um paradigma moral e disciplinar. Nestes espaços, são construídas interpretações que associam a vida passada nas ruas às *drogas*, aos *vícios* e, mais que tudo, a tentações espirituais. Tal narrativa se apresenta também como parâmetro para a interpretação da vida social como um todo e busca inserir no corpo de tais pessoas uma disciplina compatível com o mundo do trabalho, com o padrão heterossexual, com abstenção de práticas tidas como não cristãs e a conversão religiosa.

Embora seja difícil generalizar as práticas religiosas para todos que vivem nas ruas, elas estão aí presentes e são vivenciadas em medidas diferentes. Ainda assim, é plausível afirmar que esta religiosidade pentecostal, com forte apelo espiritualista, contribui para constituir uma subjetividade na qual a vida nas ruas passa a ser lida e explicada por meio de questões individuais, as quais fazem com que as próprias pessoas que vivem nas ruas sejam responsabilizadas por sua condição e tal vida seja vista como uma escolha.

De tais práticas religiosas, é possível extrair uma concepção de que somente as igrejas estariam qualificadas para atuar com certos problemas sociais. Em uma espécie de parceria, carismáticos católicos e evangélicos pentecostais tem buscado construir uma hegemonia religiosa por meio da qual buscam impor um completo modelo de relações sociais e políticas. Parte importante dessa atuação ocorre pela ocupação cada vez maior do espaço público, pela divulgação midiática de sua concepção e pela busca pelo controle da esfera política institucional. Constrói-se uma narrativa que afirma que falta ao Estado o componente espiritual, o qual as ciências estatais não são capazes de aprender. Religiosos, por sua vez, traçam um claro projeto de influência social a partir da midiaticização de sua concepção político-religiosa e da inserção de suas pautas na elaboração e execução de políticas públicas.

Tal ação é sustentada na cisão da vida em dois planos. De um lado, estaria o plano humano e material, mas, por outro, um plano espiritual que seria determinante. Por essa razão, o papel de intervenção sobre a vida nas ruas e outras marginalidades só poderia ser feito com competência pela igreja, que, diferentemente do Estado, estaria preparada para lidar nesta dimensão. A narrativa religiosa ignora elementos sociais e busca explicações para situações

como a vida nas ruas, consumo de *drogas*, criminalidade e pobreza, em razões espirituais, as quais tem por consequência a redução de tais problemas a causas individuais. Suas soluções, igualmente, se dão por meio da conversão religiosa individual.

De tais construções, emergem uma cosmopolítica, na qual religiosos reivindicam para si uma posição de influência e capacidade de gestão política centrada em referências espirituais e se sobrepõem. As proposições religiosas não se restringem, todavia, a problemas afetos a vida nas ruas, mas atravessa diferentes eixos estruturantes da vida social, como a defesa da família tradicional e patriarcal, da ascensão por meio do trabalho e do esforço individual, da submissão às autoridades religiosas e da inserção da gramática pentecostal em todas as esferas da vida social. No limite é possível mesmo observar a constituição de um projeto político-religioso de nação que põe em questão o Estado laico e advoga sua submissão aos princípios cristãos pentecostais e, em certa medida, se destaca e sobrepõe aos demais ordenamentos, como pode ser notado na expressiva presença religiosa da vida nas ruas.

**Além de religiosos, a rua também constitui sujeitos que se reconhecem como solidários e capazes de *ajudar* e, por extensão, possibilita que a própria cidade se represente de tal maneira.** Apesar da pouca expressividade numérica, a vida nas ruas provoca incômodo suficiente para mobilizar um grande número de atores sociais oriundos de diferentes formações político-ideológicas. A *ajuda* a pessoas que vivem nas ruas aglutina religiosos que desejam evangelizar, indivíduos sensibilizados e grupos de voluntários que querem “fazer alguma coisa”. Tais práticas são relevantes para se compreender modos de representação e administração da pobreza urbana. A vida nas ruas é tida como um espaço de necessidade e de escassez. Tais situações são caracterizadas ora como comiseração, ora como criminalização.

De certa forma, as ações de *ajuda* são mais importantes para quem as realiza do que para quem as recebe, tanto para cumprir um preceito religioso quanto para se sentir em paz consigo mesmo e garantir a confiança de que sua parte já foi feita. A iniciativa *The Street Store*, por exemplo, destacava a facilidade de uma ação de um único dia. A reunião de grande quantidade de voluntários, por sua vez, se explica pela facilidade e simplicidade da ação. Esta atividade e muitas outras semelhantes possibilitam afirmar que a *ajuda* tem limites, seja os estabelecidos pelos valores morais ou os dados pela disponibilidade e o interesse daqueles que a exercem.

Tais práticas caracterizam um padrão de compreensão e regulação da vida nas ruas e da pobreza de uma forma geral. Assim como solidariedade que justifica a *ajuda* é uma categoria moral; também a pobreza, a precariedade e a vulnerabilidade são encaradas no

campo da moral. Em tal registro, processos sociais mais amplos são ignorados e a pessoa vulnerável passa a ser vista tão somente como carente. Ela se torna um suposto necessário para a execução da *ajuda*. Vida nas ruas, consumo de *drogas* e situações de pobreza passam a ser naturalizadas. É como se tais realidades compusessem a paisagem urbana. É neste terreno individual e moralizado que a situação passa a ser administrada. Aquele que *ajuda* se constitui como um sujeito solidário e transforma sua prática em uma ação política, por meio da qual, por um lado, possibilita a sobrevivência dos que vivem nas ruas sem a necessidade de recorrerem a meios ilícitos, mas, de outro, impõem restrições morais e não criam condições para a ruptura com a vida nas ruas.

Assim, tal política, ocasional e instável, transforma pessoas que vivem nas ruas em objetos de assistencialismo, sem que, para tanto, seja necessário dialogar com eles, ouvir suas necessidades e construir uma relação horizontal. Ao contrário, a *ajuda* vinda de cima e com contornos de favor, exige docilidade daqueles que a recebem. Torna-se preciso se portar de forma subserviente para garantir a simpatia dos benfeitores e a continuidade das doações, essenciais para a sobrevivência nas ruas. Desta maneira, mantêm-se tais pessoas na condição de dependência o suficiente para não gerarem maiores problemas, o que faz com que elas, apesar das situações extremas em que vivem, se mantenham relativamente pacíficas e em concordância com a ordem dominante. Desta maneira, a solidariedade possibilita manter formas de assistencialismo e controle, oculta contradições sociais e participa do processo de regulação da vida nas ruas.

Além de uma política administrativa da vida nas ruas, a prática da *ajuda* solidária faz criar uma representação de cidade. Esta seria composta por pessoas solidárias e generosas a ponto de nunca se resignarem a aceitar situações de pobreza. Na prática, porém, boa parte da população mais pobre é silenciosamente removida para outras cidades. Outros, porém, são atraídos pelo discurso da “boa cidade”. A violência que marca suas práticas passa a ser camuflada pelo discurso da solidariedade. Quando não se consegue fazer com que populações indesejáveis partam para outras localidades, se tornam objetos do assistencialismo.

Enquanto as pesquisas acadêmicas têm classificado a cidade de Maringá como elitista e excludente, a miríade de práticas solidárias faz expandir este discurso. Tal representação, a despeito de ocultar contradições sociais, se torna motivo de orgulho, de propaganda e, mais ainda, é usado para comprovar um modelo de cidade bem sucedida, desenvolvida e capaz de resolver seus problemas sociais. Desta maneira, a cidade encontra um modo elogiável publicamente de gerenciar seus conflitos urbanos, o qual é apresentado como exemplar.

**A vida nas ruas também produz a gestão estatal da qual se torna objeto.** Os quadros ordenadores religioso e voluntário buscam acessar esta instância de poder de modo a conseguir que suas concepções de mundo pautem as políticas públicas. Ao longo do tempo é possível observar significativa intersecção entre a gestão estatal e privada da vida nas ruas, o que possibilita observar tanto modos estatais de gestão dos conflitos sociais como as formas que ele é disputado e, conseqüentemente, constituído. O Estado é, de fato, aquilo que os grupos que o colonizam fazem em seu nome.

É possível inferir diferentes formas estatais de gestão do conflito social, as quais se conectam com diferentes períodos históricos, transformações mais amplas e influências de diferentes grupos. Até o final dos anos 1990, a vida nas ruas esteve associada à imigração, à itinerância e à mendicância, quando, a partir dos anos 2000, começa a se construir outro quadro de inteligibilidade, no qual pessoas que vivem nas ruas passam a ser vistas como excluídas, desempregadas e resultados das contradições do sistema capitalista. Até este momento, as práticas estatais lidavam com o problema da vida nas ruas por meio de procedimentos de higienização urbana. Fornecimento de passagens e remoções forçadas das ruas davam a tônica das ações estatais, que eram feitas em parceria com o setor privado, especialmente com o albergue Santa Luiza de Marilac.

Com a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder, as práticas estatais começam a ser redefinidas e pessoas que vivem nas ruas passam a ser vistas como sujeitos de direitos, os quais, porém, teriam sido negados ao longo de suas trajetórias. A concepção que os via como mendigos, marginais ou vagabundos começa a ser deslocada e questionada. Progressivamente são inseridos em espaços institucionais municipais e tratados como *população de rua* de Maringá. É possível identificar um misto de esforços para efetivação de direitos, com ações de contenção e controle. Com a derrota do PT em 2004, o projeto político conservador volta ao poder com o prefeito Sílvio Barros (PP), mas a construção de uma política para pessoas que vivem nas ruas continua, embora o discurso de que são sujeitos de direitos reduza a intensidade.

O serviço de abordagem de rua cresce e aos poucos ganha local e equipe técnica própria e passa a se identificar como CREAS em 2007. Em 2012, recebe a nomenclatura de Centro POP. A equipe de abordagem de rua, o primeiro serviço ofertado, rompe com o padrão de transporte de pessoas para outras cidades, mas continua tendo uma atuação ambígua, à medida que fazem ações de retirada de pessoas consideradas incômodas. São vistos como a polícia dos *moradores de rua*. O que se observa é a constituição de políticas que, em nome da acolhida e de proteção, ocorrem em uma ação pautada pelo controle e que possibilita poucas

oportunidades de participação das pessoas que vivem nas ruas no processo decisório da construção da própria política.

O conflito que se instalou no Centro POP quando um grupo de técnicos passou a discutir direitos e participação política com os atendidos explicita uma construção que busca dificultar que a vontade de falar de pessoas que vivem nas ruas ganhe espaços públicos institucionais. Embora tais pessoas falem por muitas formas, suas falas e cultura são deslegitimadas em espaços hegemônicos e institucionais. É exemplar do desmanche de formas de participação de tais pessoas, a exoneração da coordenação do Centro POP, quando pessoas que viviam nas ruas se preparavam para participarem de uma reunião do Conselho de Assistência Social para cobrar melhorarias no atendimento. Na sequência, alguns técnicos que organizavam esse trabalho foram demitidos.

O que se observa nesse conjunto de tramas é que, embora estes ordenamentos se diferenciem, também se aproximam à medida que tanto ações estatais quanto religiosas, voluntárias e solidárias se imbricam para constituírem políticas de regulação da vida nas ruas em Maringá. Pessoas vivendo nas ruas, por sua vez, buscam resistirem e se definirem como sujeitos que possuam algum controle sobre as suas vidas. Eles falam e buscam falar na mesma medida em que suas formas de expressão são deslegitimadas, desestimuladas ou desmanchadas.

A imbricação entre práticas religiosas, voluntárias e estatais sobre a vida nas ruas apresentam, de tal maneira, elementos relevantes para a compreensão dos modos de construção da ordem, do poder e da cidade contemporânea. Sendo esse mecanismo de produção urbana a partir da rua tão recorrente e relevante, nacional e internacionalmente, torna-se possível entendê-lo como mecanismo estruturante da vida urbana. Por fim, espero que as descrições aqui apresentadas e os seus ensaios analíticos sirvam para que possamos pensar as nossas relações sociais e que motivem novas pesquisas.



## REFERÊNCIAS

A TRAJETÓRIA de Beto e outros Franciscos. **Youtube**, 26 jan. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pIuroeLherA&t=297s>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

ALDAY, Salvador Carrillo. **Renovação Carismática: um Pentecostes Hoje**. São Paulo: Paulus, 1996.

ALMEIDA, C. R.; BARROS, C. F.; CRUZOLETTO, J. V. **Carta à 6ª Promotoria de Justiça de Defesa dos Direitos Constitucionais**. Comarca de Maringá-PR. Maringá, 21 nov. 2012, mimeo.

ALMEIDA, C.; BARROS, C. **Relatório de visita ao CREAS POP**. Maringá, 15 jun. 2012, mimeo.

ALMEIDA, Ronaldo. **A Igreja Universal e seus Demônios**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARNS, Paulo Evaristo. Apresentação. In: ORGANIZAÇÃO do auxílio fraterno. **Somos um povo que quer viver**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Obras Escolhidas Vº. III. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras Escolhidas volume 1. Ed. 3. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

BERNARDINO, Carina. Base móvel do programa 'Crack é possível vencer' quebra e praça de Maringá volta a ser ponto de venda e uso de drogas. **CBN Maringá**, Maringá, 18 set. 2015. Disponível em: <[http://www.cbnmaringa.com.br/page/noticias\\_detalhe.asp?cod=239215](http://www.cbnmaringa.com.br/page/noticias_detalhe.asp?cod=239215)>. Acesso em: 10 ago. 2016.

BÍBLIA ONLINE. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/mt/25>>. acesso em 29 de maio de 2016.

BIONDI, Karina. **Tudo junto e misturado: imanência e transcendência no PCC**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos-SP, 2009.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta. (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 12. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. 9. Ed. Campinas-SP: Papirus, 1996.

BOURGOIS, P; SCHONBERG, Jeff. **Righteous Dopefiend**. University of California Press, 2009.

BRASIL. DECRETO Nº 7.053 DE 23 DE DEZEMBRO DE 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. **Diário Oficial**, Brasília, 2009. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm)>. Acesso em 28 jul. 2016.

BRASIL. Lei nº 8742 (Lei Orgânica da Assistência Social), 7 de dezembro de 1993. **Diário Oficial**, Brasília, 1993. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8742compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8742compilado.htm)>. Acesso em: 11 jan. 2017.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Rua: Aprendendo a contar: Pesquisa Nacional sobre a população em situação de rua**. Brasília, MDS, 2009b.

CAIAFA, Maria Carolina. Em Maringá, 70% das pessoas se declaram brancas, segundo IBGE. In: **Gazeta do Povo**, 21 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/maringa/em-maringa-70-das-pessoas-se-declaram-brancas-segundo-ibge-9b1lm1ye6btsvu3iuhgr8r7m6>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

CARDOSO, Luiz Fernando. Status de 'Dallas' persiste 18 anos. **Odiário.com**, Maringá, 13 ago. 2017. Disponível em: <<http://digital.odiario.com/cidades/noticia/2400154/status-de-dallas-persiste-18-anos/>>. Acesso em: 18 jan. 2017.

CATÃO, Francisco A. C. **O que é teologia da Libertação**. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

CEFAÏ, Daniel. Grande Exclusão e Urgência Social - Cuidar dos moradores de rua em Paris. In: **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 3, nº 2, p. 265-286, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/143/79>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

CEFAÏ, Daniel. Provações corporais: uma etnografia fenomenológica entre moradores de rua de Paris. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, v. 79, p. 71-110, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n79/a05n79.pdf>>. Acesso em: 5 abr. 2014.

CEFAÏ, Daniel; MELO, Marco Antonio da Silva; MOTA, Fábio Reis; VEIGA, Felipe Berocan (Org). **Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa**. Niterói: editora da UFF, 2011.

CORDOVIL, Fabíola Castelo de Souza. **A aventura Planejada**: engenharia e urbanismo na construção de Maringá. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Carlos-SP, 2010.

DAGNINO, Evelina. Confluência perversa, deslocamento de sentido, crise discursiva. In: Alajandro Grimson (ed.) **La Cultura em las crisis latino-americanas**. Clacso. Buenos Aires, 2004. Disponível em <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/gt/20100918091218/10dagnino.pdf.ori>>. Acesso em: 01 mar. 2011.

DAGNINO, Evelina. Cultura, Cidadania e Democracia: A Transformação dos Discursos e Práticas na Esquerda Latino-Americana. In: ALVARES, Sonia E.; \_\_\_\_\_; ESCOBAR, Arturo. **Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-americanos**: Novas Leituras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

DAGNINO, Evelina. Os Movimentos Sociais e a Emergência de uma Nova Noção Cidadania. In: \_\_\_\_\_ (Org). **Os Anos 90**: Política e Sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DAS, Veena. “Entre Palavras e Vidas: um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos”. (Entrevista concedida a Michel Misse1, Alexandre Werneck, Patricia Birman, Pedro Paulo Pereira, Gabriel Feltran e Paulo Malvasi). **Dilemas**: revista de estudos de Conflito e Controle Social, Rio de Janeiro, Vol. 5 – nº 2 – ABR/MAI/JUN 2012 – p. 335-356. Disponível em: < <http://revistadil.dominiotemporario.com/doc/DILEMAS-5-2-Art6.pdf> >. Acesso em: 16 fev. 2017.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social Nº 27, pp. 19–52, 2008. Disponível: < <http://ica.institutos.filo.uba.ar/seanso/modulos/cas/n27/n27a02.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

DAS, Vena. Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, V. 14, N. 40, p. 31-42. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n40/1706.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

DAS, Venna. **Life and Words**: violence and the descent into the ordinary. Los Angeles; London: University of California Press, 2007.

DATAPEDIA.INFO. Maringá: população municipal e etnias. Disponível em: < <http://www.datapedia.info/public/cidade/3999/pr/maringa#etnias>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

DE DECCA, Edgar. **O Nascimento das Fábricas**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

De Lucca, Daniel. **A Rua em Movimento**: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua. Dissertação (Mestrado em Antropologia social), Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DIAS, Reginaldo Benedito. A trajetória do PT em Maringá: da fundação à conquista da prefeitura. In: **Fundação Perseu Abramo**, Nº 7, Ano 5, 2011. Disponível: < <https://fpabramo.org.br/csbs/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/T08perseu7.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2017.

DURKHEIM, Emile. **Sociologia**. Organizador: José Albertino Rodrigues. São Paulo: Ática, 1984.

ESCOREL, Sarah. **Vidas ao Léu**: trajetórias de exclusão social. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, 2005, p. 155-161. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376> >. Acesso em: 25 jan. 2018.

FELIPOV, Adriana. Se essa rua fosse minha. In: VIDAL, Luciana et al. **Política Pública de Assistência Social** – A experiência do Governo Popular de Maringá – 2001/2004. Maringá: Governo Popular de Maringá, 2004.

FELTRAN, Gabriel de Santis. **Fronteiras de Tensão**: Política e Violência nas Periferias de São Paulo. São Paulo: Editora UNESP: CEM: Cebrap, 2011.

FELTRAN, Gabriel de Santis. Valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. **Cad. CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, 2014, p. 414-512. Disponível: < <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v27n72/04.pdf> >. Acesso em: 23 jan. 2018.

FELTRAN, Gabriel de Santis. A categoria como intervalo – a diferença entre essência e desconstrução. **Cadernos Pagu**, Campinas, n° 51, 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332017000300306&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000300306&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 23 jan. 2018.

FERRO, Maria Carolina Tiraboschi. **Desafíos de la Participación Social**: Alcances y Límites de la Construcción de la Política Nacional para la Población en Situación de Calle en Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Sociologia), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2011.

IORE, Maurício. **Uso de Drogas**: Substâncias, Sujeitos e Eventos. Tese (doutorado em ciências sociais) - Universidade de Campinas, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 17. Ed. São Paulo: Edições Graal, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANGELLA, Simone Miziara. **Corpos Urbanos Errantes**: Uma Etnografia da Corporalidade de Moradores de Rua em São Paulo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FREIRE, Jussara. Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis Um arranjo de sociologias pragmatistas. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**,

v. 12, n. 36, Dez. 2013. Disponível em: < <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/FreireDos.pdf> >. Acesso em: 10 out 2018.

FROM, Débora Rio. Deus e o Diabo na Terra do Crack: A Missão Cristolândia e a Cosmopolítica Batista. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel. **Novas Faces da Vida Nas Ruas**. São Carlos/SP: EDFSCar, 2016.

GAIOTO, Alexandre. Raposas e Raposos da Praça Tavares. **Odiario.com**, Maringá, 22 mar. 2015. Disponível em: <<http://digital.odiario.com/zoom/noticia/1292089/raposas-e-raposos-da-praca-tavares/>>. Acesso em: 5 jul. 2016

GATTI, Murilo. Autoridades começam a se articular para reduzir os problemas com moradores de rua na Fernão Dias. In: **MARINGAPOST.COM**. Disponível: < <https://maringapost.com.br/cidade/2018/01/09/autoridades-comecam-se-articular-para-reduzir-os-problemas-com-moradores-de-rua-na-fernao-dias/>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, N° 13, 2005. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50262/54375>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere V. 1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRILLO, Carolina C.; POLICARPO, Frederico. VERÍSSIMO, Marcos. A “dura” e o “desenrolo”: efeitos práticos da Nova Lei de drogas no Rio de Janeiro. **Revista de Sociologia e Política**. Vol.19, n.40, 2011. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v19n40/10.pdf>>. Acesso em 30 jul. 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, Religião e Pessoas com Deficiência**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2017.

KOWARICK, L. **A espoliação urbana**. São Paulo: Paz e Terra; 1993.

KOWARICK, Lúcio. **Escritos Urbanos**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LAVALLE, Adrián Gurza. **Espaço e Vida Públicos: reflexões Teóricas e Sobre o Pensamento Brasileiro**. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

LINJARDI, Fábio. Praça Raposo Tavares vira Cracolândia de Maringá. **Odiario.com**, Maringá, 27 nov. 2009. Disponível em: <<http://maringa.odiario.com/maringa/2009/11/praca-raposo-tavares-vira-a-cracolandia-de-maringa/231130/>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

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

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. In: **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, dezembro, p. 68-95, 2008. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_mariano.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf)>. Acesso em: 16 jan. 2018.

MARINGÁ MANCHETE. PM faz operação na praça Raposo Tavares. Maringá **Manchete**, Maringá, 15 abr. 2013. Disponível em: <[http://www.maringamanchete.com.br/2010/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6104:pm-faz-operacao-na-praca-raposo-tavares&catid=46:policial&Itemid=89](http://www.maringamanchete.com.br/2010/index.php?option=com_content&view=article&id=6104:pm-faz-operacao-na-praca-raposo-tavares&catid=46:policial&Itemid=89)>. Acesso em: 10 ago. 2016.

MARINGÁ MANCHETE. Flanelinha agride motorista em frente a prefeitura de Maringá. **Maringá Manchete**, Maringá, 05 mar. 2016. Disponível em: <[http://www.maringamanchete.com.br/2010/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14360:flanelinha-agride-motorista-em-frente-a-prefeitura-de-maringa&catid=49:transito&Itemid=109](http://www.maringamanchete.com.br/2010/index.php?option=com_content&view=article&id=14360:flanelinha-agride-motorista-em-frente-a-prefeitura-de-maringa&catid=49:transito&Itemid=109)>. Acesso em: 30 jul. 2016.

MARQUES, Vagner Aparecido. **O irmão que virou irmão**: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste – SP. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

MARTINEZ, Mariana Medina. **Andando e Parando Pelos Trechos**: Uma Etnografia das Trajetórias de Rua em São Carlos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAXIMO E MELO, Natália. **A Esmola e a Rede de Proteção**: um estudo de instituições assistenciais para as pessoas que vivem nas ruas. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

MELO, Tomás Henrique de Azevedo Gomes. **A Rua e a Sociedade**: articulações políticas e a luta por reconhecimento da população em situação de rua. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

MELO, Tomás Henrique de Azevedo Gomes. **Política dos “improváveis”**: Percursos de engajamento militante no Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

MULLER, Francieli. **Fazendo antropologia na rua**: a gênese da produção social da marginalidade entre os “flanelinhas”. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

NUNES, Matheus Caracho. Firmes nos propósitos: etnografia da internação de usuários de “drogas” em comunidades terapêuticas no interior de São Paulo. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel. **Novas Faces da Vida Nas Ruas**. São Carlos/SP: EDFSCar, 2016.

OBSERVATÓRIO das Metrôpoles – Núcleo Regional de Maringá. **Pesquisa População em Situação de Rua 2015**. Maringá, Mímeo, 2015.

OBSERVATÓRIO das Metrópoles – Núcleo Regional de Maringá. **Pesquisa População em Situação de Rua 2016**. Maringá, Mimeo, 2016.

OLIVEIRA, Luciano Márcio Freitas de. **Circulação e Fixação: O Dispositivo** de Gerenciamento dos Moradores de rua em São Carlos e a Emergência de uma População. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos sociais no Brasil: Em Busca de Um Estatuto Político. In: HELLMANN, Michaela (Org.). **Movimentos sociais no Brasil**. “Sem a gente não tem jeito”. São Paulo: Marco Zero/Ildesfes/Labor, 1995.

PEREIRA, Luiz Fernando de Paula. **No Labirinto da Gestão**: notas sobre moradores de rua e trabalhadores da assistência social. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, 2013.

POLANYI, K. The economy as instituted process. In: POLANYI, K; ARENSBERG, C. M.; PEARSON, H. W. (Org.). **Trade and market in the early empires**: economies in history and theory. Chicago: A Gateway Edition, 1957.

PRIORI, Josimar. **A Luta Faz a Lei**: reflexões sobre política, movimentos sociais e associações de moradores. Maringá-PR: EDUEM, 2017.

RAMOS, Cristiane Real. População de rua em Maringá: do tratamento repressivo à prática da cidadania. In: VIDAL, Luciana et al. **Política Pública de Assistência Social – A experiência do Governo Popular de Maringá – 2001/2004**. Maringá: Governo Popular de Maringá, 2004.

RANCIÈRE, Jaques. **A Partilha do Sensível**: estética e política. 2. Ed. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jaques. **O Desentendimento**: Política e Filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996a.

RANCIÈRE, Jaques. O Dissenso. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional da Arte, 1996b.

REAL, Pedro. Base Móvel reduz número de usuários e tráfego na Praça Raposo Tavares em Maringá. **Odiario.com**, Maringá, 02 jul. 2015. Disponível em: <<http://maringa.odiario.com/maringa/2015/07/base-movel-reduz-numero-de-usuarios-e-trafego-na-praca-raposo-tavares-em-maringa/1427495/>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

ROBLES, Pe. Orivaldo. **A Igreja que Brotou da Mata**: os 50 anos da diocese de Maringá. Maringá: Dental Press Editora, 2007.

RODRIGUES, Ana Lúcia. **A pobreza mora ao lado**: Segregação Socioespacial na Região Metropolitana de Maringá. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

RUI, Taniele. MALLART, Fábio. A Cracolândia, um potente conector urbano. **Le diplomatique Brasil**, 2015. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1963>>. Acesso em 29 jul. 2016.

RUI, Taniele. **Nas Tramas do Crack**: Etnografia da abjeção. São Paulo: terceiro nome, 2014.

RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel. **Novas Faces da Vida Nas Ruas**. São Carlos/SP: EDFSCar, 2016.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAID, Edward. **O Orientalismo**: o oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCOTT, W. Scott. A Invisibilidade da Experiência. **Revista Projeto História**, São Paulo, v. 16, p. 297-325, fev. 1998. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria16.pdf>>. Acesso em: 30 de set. 2014.

SILVA, Beatriz Fleury. **A Recente Produção Imobiliária no Aglomerado Metropolitano Paçandu-Maringá-Sarandi**: novos arranjos, velha lógica. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Jonas Jorge da. **O Templo e a Cidade**: Memórias Sobre a Construção da Catedral de Maringá. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2011.

SNOW, David; ANDERSON, Leon. **Desafortunados**: um estudo sobre o povo da rua. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

SOUZA, Priscila; ARAÚJO, Marivânia Conceição. Projeto Portal da Inclusão: A experiência dos participantes do abrigo municipal em Maringá - Paraná. In: **Revista emancipação**, Ponta Grossa-PR, v°7, n° 2: p. 181-207, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/104/102>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOFFELS, Marie-Ghislaine. **Os mendigos na cidade de São Paulo**: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

TELLES, Vera da Silva. **A Cidade nas Fronteiras do legal e ilegal**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

TELLES, Vera da Silva. Sociedade Civil e a Construção de Espaços Públicos. In: DAGINO, Evelina (Org.). **Os Anos 90**: Política e Sociedade no Brasil. São Paulo: brasiliense, 1994.



THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa 1: A Árvore da Liberdade**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. La sociedad inglesa del siglo XVIII: Lucha de clases sin clases? In: THOMPSON, Edward Palmer. **Tradición, revuelta y consciencia de clase**. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.

VALSECCHI, Ivy. Irmãs vão deixar Albergue Santa Luiza de Marillac. In: **ODIARIO.COM**. Maringá, 11 dez. 2012. Disponível: <<http://digital.odiario.com/cidades/noticia/710560/irmas-vao-deixar-albergue-santa-luiza-de-marillac/>>. Acesso em: 19 jan. 2018.

VARGAS, Eduardo Viana. **Entre a extensão e a intensidade: corporalidades, subjetivação e uso de drogas**. Tese (Doutorado em ciências humanas: sociologia e política) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

VIANNA, Adriana. O Fazer e o Desfazer dos Direitos: experiências Etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

VIDAL, Luciana et al. **Política Pública de Assistência Social – A experiência do Governo Popular de Maringá – 2001/2004**. Maringá: Governo Popular de Maringá, 2004.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa; BEZERRA, Eneida Maria Ramos; ROSA, Cleisa Moreno Maffei. **População de rua: quem é, como vive, como é vista?** São Paulo: Editora Hucitec. 1992.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

WACQUANT, Loïc. Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia: F. Bastos, 2001.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. 7. Ed. São Paulo: Cultrix, 1992.

WHYTE, Willian Foote. **Sociedade de Esquina: A Estrutura Social de uma Área Urbana Pobre e Degradada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

## APÊNDICE - LISTA DE PESSOAS CITADAS

A intenção da lista abaixo é apresentar sumariamente as pessoas que foram citadas ao longo da tese, seja em meio a descrições do diário de campo, seja pelas entrevistas. Os nomes verdadeiros foram alterados e características pessoais suprimidas. O objetivo é tão somente criar um modo de facilitar ao leitor a localização em meio a tantas pessoas citadas. Seguindo o critério do IBGE, a descrição de pessoas como negras reúne as cores parda e preta.

1. Adilson – gestor público, branco, por volta de 40 anos.
2. Alessandro - vive nas ruas, negro, por volta dos 30 anos.
3. Alison – servidor público, branco, por volta de 40 anos.
4. Anderson – Servidor público, branco, por volta de 40 anos.
5. Antônio – viveu nas ruas, mas se abrigou no Portal da Inclusão, negro, por volta dos 40 anos.
6. Augusto – cuida de carros, irmão de Beto, branco, por volta dos 55 anos.
7. Bete – vive nas ruas, negra, por volta dos 40 anos.
8. Beto – vive nas ruas, branco, por volta dos 50 anos.
9. Caetano – viveu nas ruas, mas deixou-a para morar numa casa, negro, por volta dos 55 anos.
10. Caio – negro, vive nas ruas, por volta dos 45 anos.
11. Carlos – vivia nas ruas, negro, por volta de 35 anos, morreu nas ruas.
12. Cássio – membro da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 25 anos.
13. Clarice – professora universitária, branca, por volta de cinquenta anos.
14. Dalila – voluntária, branca, por volta de 30 anos.
15. Danilo – vive nas ruas, branco, por volta dos 30 anos.
16. Dedé – vive nas ruas, branco, por volta dos 50 anos.
17. Denis – vive nas ruas, negro, por volta dos 25 anos.
18. Edilson – vive nas ruas, branco, por volta dos 50 anos.
19. Edivaldo – vive nas ruas, negro, por volta dos 30 anos.
20. Elisa – voluntária, branca, por volta dos 30 anos.
21. Eric – transita entre a casa e a rua, branco, por volta dos 20 anos.
22. Ernesto – membro da Igreja Batista, branco, por volta dos 40 anos.
23. Fernando – vive nas ruas, branco, por volta dos 25 anos.
24. Gilson – vive na rua, negro, por volta dos 40 anos.
25. Gledson – voluntário, branco, por volta de 40 anos.
26. Guilherme – membro da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 25 anos.
27. Gustavo – vivia nas ruas, negro, por volta dos 30 anos, morreu nas ruas.
28. Hélia – gestora pública, branca, por volta dos 40 anos.
29. Jéssica – vive nas ruas, branca, por volta dos 25 anos.
30. Jonas – negro, militante, trabalhou no Centro POP, por volta dos 30 anos.
31. Jonatas – voluntário, negro, por volta dos 25 anos.
32. Josivaldo – vivia nas ruas quando foi morto incendiado.
33. Júlia – vive nas ruas, negra, por volta dos 30 anos.
34. Júlio Cesar – vive nas ruas, internado numa comunidade terapêutica no período da entrevista, branco, por volta de 50 anos.
35. Kátia – conselheira do Conselho de Assistência Social, branca, por volta de 45 anos.
36. Kelly – vive nas ruas, branca, por volta de 30 anos.
37. Laura – assistente social, branca, por volta dos 50 anos.

38. Luana – domiciliada, mas frequenta as ruas, negra, por volta de 30 anos.
39. Luke – vive nas ruas, branco, por volta dos 25 anos.
40. Manuel – viveu nas ruas e atualmente é coordenador de um abrigo, negro, por volta dos 45 anos.
41. Marcelo – vive nas ruas, branco, por volta dos 40 anos.
42. Mário – vive nas ruas, branco, por volta dos 50 anos.
43. Mary – garota de programa, negra, por volta de 40 anos.
44. Mendes – coordenador da casa de acolhida da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 30 anos.
45. Miguel – vivia nas ruas, mas a deixou para viver com sua companheira em uma casa alugada, negro, por volta de 55 anos.
46. Nara – negra, vive nas ruas, por volta dos 40 anos.
47. Nivaldo – membro da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 30 anos.
48. Osvaldo – membro da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 30 anos.
49. Pastor José Paulo – pastor evangélico, atua na praça Raposo Tavares, negro, por volta dos 40 anos.
50. Pastor Lúcio – pastor evangélico, coordenador de um abrigo para pessoas que vivem nas ruas e usuários de drogas, branco, por volta dos 35 anos.
51. Pastora Rosa – pastora evangélica, branca, por volta dos 40 anos.
52. Pedro – vive nas ruas, negro, por volta dos 30 anos.
53. Priscila – vive nas ruas, por volta de 30 anos, negra.
54. Rafaela – vive nas ruas, negra, por volta dos 30 anos.
55. Renato – estudante, branco, por volta dos 16 anos.
56. Reverendo Celso – pastor evangélico, branco, por volta dos 35 anos.
57. Roberto – membro da Igreja batista, branco, por volta dos 30 anos.
58. Rosana – assistente social, branca, por volta dos 45 anos.
59. Saulo – domiciliado, mas frequenta as ruas, negro, por volta de 30 anos.
60. Sérgio – membro da Aliança de Misericórdia, branco, por volta dos 30 anos.
61. Tadeu – vive nas ruas, negro, por volta dos 40 anos.
62. Talita – assistente social, branca, por volta dos 55 anos.
63. Tatiana – vive nas ruas, negra, por volta dos 25 anos.
64. Tiago – membro da Aliança de Misericórdia, negro, por volta dos 30 anos.
65. Vanderlei – vive nas ruas, negro, por volta de 35 anos.
66. Vera – membro da Aliança de Misericórdia, branca, por volta de 55 anos.
67. Vilmar – vivia nas ruas, negro, por volta de 50 anos, morreu nas ruas.
68. Wilson – vive nas ruas, negro, por volta dos 25 anos.
69. Walter – membro da igreja batista, branco, por volta de 50 anos.
70. Wilson – vive nas ruas, negro, por volta de 40 anos.
71. Zezé – vive nas ruas, negro, por volta dos 30 anos