



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE SAÚDE COLETIVA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA**

SILIER ANDRADE CARDOSO BORGES

**“EU SAÍ DA RUA, MAS A RUA NÃO SAIU DE MIM”:
NARRATIVAS DE PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA EM AÇÕES
COLETIVAS DE LUTA E RESISTÊNCIA**

Salvador
2023

SILIER ANDRADE CARDOSO BORGES

**“EU SAÍ DA RUA, MAS A RUA NÃO SAIU DE MIM”:
NARRATIVAS DE PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA EM AÇÕES
COLETIVAS DE LUTA E RESISTÊNCIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Saúde Pública.

Área de Concentração: Ciências Sociais em Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Eduardo Pfeiffer Castellanos

Salvador

2023

Ficha Catalográfica
Elaboração Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva

B732e Borges, Silier Andrade Cardoso.

“Eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim”: narrativas de pessoas em situação de rua em ações coletivas de luta e resistência / Silier Andrade Cardoso Borges. – Salvador: S.A.C. Borges, 2023.

297 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Eduardo Pfeiffer Castellanos.

Tese (doutorado) – Instituto de Saúde Coletiva.
Universidade Federal da Bahia.

1. Pessoas em Situação de Rua. 2. Experiência de Realização.
3. Identidade. 4. Narrativas. 5. Movimentos Sociais. I. Título.

CDU 364.6



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Saúde Coletiva
Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva

SILIER ANDRADE CARDOSO BORGES

**“EU SAÍ DA RUA, MAS A RUA NÃO SAIU DE MIM”:
NARRATIVAS DE PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA EM AÇÕES
COLETIVAS DE LUTA E RESISTÊNCIA**

A Comissão Examinadora abaixo assinada aprova a Tese, apresentada em sessão pública ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia.

Data de defesa: 22 de agosto de 2023.

Banca Examinadora:

Adauto Leite Oliveira – PMS

Leny Alves Bomfim Trad – UFBA

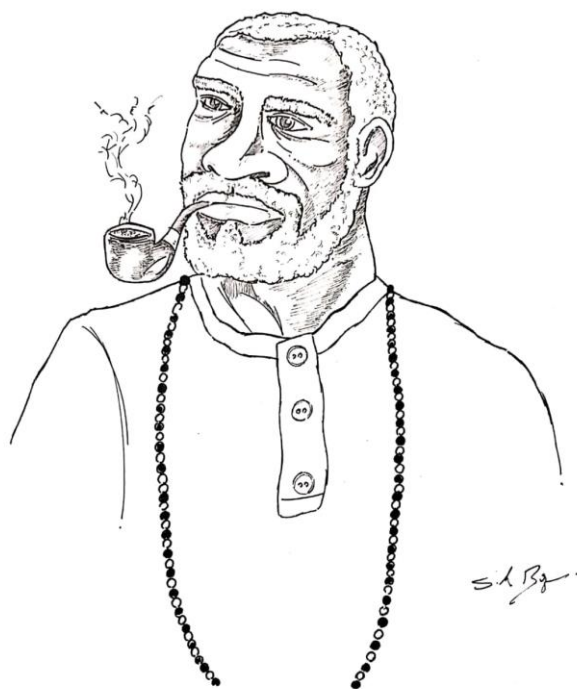
Luís Augusto Vasconcelos da Silva – UFBA

Marcelo Eduardo Pfeiffer Castellanos – UFBA (orientador)

Maria Inês Gandolfo Conceição – UnB

Documento assinado digitalmente
gov.br MARIA INES GANDOLFO CONCEICAO
Data: 30/08/2023 17:04:17-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Salvador
2023



*Aos meus sobrinhos Bento e Augusto, que o futuro possa lhes reservar
felicidade e boniteza.
A Bruno Carvalho de Aquino Silva, Bruno "Reden" (In memoriam),
meu amigo e irmão.*

*A todas as pessoas que fazem de suas trajetórias de rua,
existências-militantes.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai Oxalá, que com seu Alá possibilitou a tessitura da minha caminhada, me tomando muito pacientemente em seus braços e acompanhando há tanto tempo cada passo meu. Aquele que não duvidou da distância que percorremos juntos nas linhas tortuosas que fazemos da vida. Suas palavras de orientação, quando eu era só um menino passeando pelas bandas do Recôncavo, me trouxeram até aqui e ainda me levam além. Epa Babá!

A Exú Obara, guardião dos meus caminhos e da minha morada. A Exú Tibiriri pela companhia, presença e cuidado. Láròyè!

Ao meu pai Armando Teixeira Borges e à minha mãe Maria de Fatima Andrade Cardoso Borges. Vocês são o feijão e o sonho que alimentam e impulsionam continuamente a minha jornada.

A minha irmã Jessica Andrade Cardoso Borges, com quem sei que posso contar.

Aos meus avós Judith Teixeira Borges, João Batista Borges e Delfina Andrade Cardoso, que hoje fazem parte da família ancestral.

A Etiene Santana, por contribuições que de tão numerosas escapam ao espaço limitado dessas linhas. Pela revisão e leitura exaustiva do texto enquanto ele se fazia e pela companhia de jornada, com muito amor e esperança. Sobretudo por me ajudar a levantar e acreditar quando a desesperança, insidiosa, insinuava fazer morada.

Ao Pai João e Vó Justininha, aos caboclos Ubirajara e Guaracy, e aos muitos pretos velhos, pretas velhas e encantados que me acolheram na Tenda de Umbanda Amor e Caridade Mãe Zefa. *Com seu patuá e a figa de Guiné*, eu pude retomar a árdua tarefa de me reencontrar. Comigo mesmo e com a minha pesquisa, após um doloroso processo de bloqueio. A academia tem suas artimanhas, mas nós temos a nossa tecnologia ancestral de cuidado. Definitivamente, sem os conselhos, a mironga e a amorosidade dos meus ancestrais, essa tese jamais teria sido possível.

Ao babalorixá Igor de Oxóssi, pelo acolhimento cuidadoso, pelo ensinamento afetuoso e pela abertura generosa do meu caminho na nação Ketu junto ao meu pai Oxalá, através do Aramefá Odé Ilê.

A equipe do Centro Pop de Camaçari em 2017: Zazi, “Cumpanheiro” Lourival, Nié e Marisa. Em especial aos amigos Wilson, pela parceria em embarcar na ousadia de aprender fazendo nossos primeiros ensaios de uma clínica peripatética, e a Soraya Oliveira, pelo compromisso ético-político-afetivo com a Assistência Social que tanto me inspirou nesta escrita e na docência, principalmente por fazer a diferença nas vidas das pessoas em situação de rua que atravessaram nossos caminhos. Minha admiração!

A Edmundo, Edcarlos, Juliana e Edson, e a muitos outros que passaram pelo Centro Pop na posição de *irmãos de rua* e de *ensinantes*. Aprendi com vocês, de muitas formas, a escutar e a me tornar quem sou, através desse vasto saber da experiência que vocês carregam consigo.

A minha equipe do CRAS, que foi para mim uma verdadeira e necessária família acolhedora no início da minha trajetória profissional: Vel, Iza, Vange, Martinha, Erica e Mari. Levo vocês comigo.

A Sueli Oliveira, pela autorização na realização da pesquisa e pela parceria muito valiosa para mim. Considero uma honra poder ser um apoiador do movimento!

A Anderson Lopes Miranda, coordenador do Movimento Nacional de Luta em Defesa da População em Situação de Rua, pelo seu compromisso e por me inspirar no engajamento na luta por justiça social nos diferentes espaços da vida pública.

Às professoras(es) Leny Trad, Aduino Leite, Joilda Nery, Mônica Nunes, Maurice de Torrenté e Patrícia Flach, pelas contribuições que vocês trouxeram não apenas para a elaboração da tese, mas para minha trajetória como pesquisador.

Ao meu orientador Marcelo Castellanos, pela paciência, pelo rigor ético, pelo respeito ao meu ritmo possível e por fazer da academia um lugar onde é possível ver o exercício do cuidado em ato com seus orientandos e orientandas.

Agradeço a todo o grupo de orientandas do professor Marcelo, especialmente à Jamille, Emily, Tati, Cátia e Rita, por apostarem nas nossas reuniões e transformá-las, junto ao nosso orientador, em espaços de apoio mútuo, riso, amizade, compartilhamento e solidariedade. A academia ficou muito mais leve com vocês.

Às equipes do Corra pro Abraço, em especial a Trícia Calmon, pela abertura ao diálogo e por viabilizar o meu pré-campo, enquanto eu ainda esboçava a construção do projeto de pesquisa.

Aos queridos amigos Diego Damasceno, Midiã Fiuza, Mateus Vieira e Vinicius Lago por se manterem presentes, cada um ao seu próprio modo, mesmo diante da rotina e da distância. Agradeço também a Adijefison Roseno e Rosana Cafeu, pela amizade que levarei para a vida.

Ao meu tio Altair Borges (Tai), pela sincera amizade e por suas contribuições muito decisivas à minha formação teórica, crítica e política ao longo da minha trajetória pessoal.

A todos os professores e professoras com quem pude encontrar ao longo da minha graduação e que tiveram um papel fundamental, me inspirando a buscar fazer a docência com dedicação e compromisso, em especial ao Paulo Gurgel, Ana Pitta, Wilson Sampaio e Rodrigo Guimarães.

A prof.^a Milena Dórea pela inestimável parceria e, também, aos meus ex-alunos(as) e orientandas(os) da Universidade Federal do Sul da Bahia, com quem pude aprender a ensinar e a orientar. Igualmente agradeço aos professores Herbert Toledo, Andréa Gomes, Francisco Nunes e a todos(as) aqueles(as) que inspiram fazendo de sua tarefa de ensinar uma esperanzosa *docência-militância*.

Também reservo os agradecimentos aos professores, professoras, colegas de pós-graduação e a toda equipe do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA.

Agradeço a todas as *existências-militantes* que pude escutar. Existem impedimentos para que os identifique pelos seus nomes como participantes da pesquisa. Vocês *são* a pedagogia da rua, potências que dão sentido a este trabalho e a quem eu reservo a autoria dessa tese de muitas mãos.

A todas(os) aqueles que não citei, por esquecimento ou por falta de páginas suficientes, mas que direta ou indiretamente contribuíram para tornar possível a minha caminhada que conduziu a essa tese.

Por fim, agradeço ao suporte financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Maria Lúcia, a Guerreira das Ruas

- Vanilson Torres

I

Estou começando esses
Versos com muita emoção
Pois vou falar de uma
Guerreira que mudou
Minha vida, minha visão

II

Seu nome?????? Maria
Lúcia Santos Pereira
mulher da rua, negra,
baiana, brasileira...

III

A conheci em 2012
Na terra do sol
Na cidade de natal
Sua fala me encantou uma
Mulher sensacional

IV

Lembro me como se fosse
Hoje, eu ainda sem destino
E ela chega pra mim e diz:
Você consegue!!! vamos
lutar, esse menino!!!!

V

A partir daquele momento
Me despertei para lutar
E Lúcia sempre me dizendo
Não desista!!! é difícil
Mas precisamos continuar

VI

Com todo aquele carinho
E confiança que ela
Depositou em mim
Percebi que era preciso
Continuar na luta sim

VII

O que eu aprendi devo
Tudo a essa negra mulher
Foi ela que me ensinou
A lutar por direitos
E quão importante é

VIII

Mas Deus em um certo
Dia percebeu que seu
Exército estava desfalcado
E resolveu convocá-la
Pra guerrear ao seu lado

IX

Pra nós pobres mortais
Sem muito compreender
E sem querer aceitar
Nem ao menos entender
A possibilidade de um

Dia te perder

X

Mas após refletirmos
Pelo olhar do criador
Percebemos que felizmente
Não há perdemos
Simplesmente você voou

XI

Voou para um voo
Mais longo e mais alto
Um voo necessário
E realmente essencial
Que é lutar no grande
Exército, exército celestial

XII

Não se preocupe
Maria Lúcia
Pois aqui na
Terra estaremos
Lutando lado a lado
Com você, para você
E sempre por você.
Mas sabemos que sua
Missão agora é em outras
Frentes combater

XIII

Pra você, Maria Lúcia,
Nós aqui na luta e
Na resistência
Tiramos nosso chapéu
E ficamos muito felizes
Por termos uma grande
Guerreira poprua
Nos exércitos do céu.

[...] “criei com meu sangue meus quilombos
crivei de liberdade o bucho da morte
e cravei para sempre em meu presente
a crença na vida”.

Trecho de “Cravos Vitais”, Cuti (1978).

[...] “Eu não estou interessado em nenhuma teoria,
Nem nessas coisas do oriente, romances astrais.
A minha alucinação é suportar o dia-a-dia,
E meu delírio é a experiência com coisas reais [...].
Amar e mudar as coisas me interessa mais”.

Trecho de “Alucinação”, de Belchior (1976).

RESUMO

Este estudo teve como objetivo geral compreender os sentidos do engajamento e da experiência de pessoas em situação de rua no Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). No que se refere aos objetivos específicos, o estudo buscou: (1) identificar os elementos mobilizadores do engajamento de pessoas em situação de rua no MNPR, com destaque para aqueles relacionados às suas trajetórias de vida e experiências junto às políticas sociais; (2) compreender as transformações e permanências das experiências de realização, antes e depois do engajamento na ação coletiva; (3) identificar como os indivíduos performam narrativamente suas identidades e se tornam militantes; e (4) analisar as experiências de realização e de engajamento no movimento, a partir das redes de solidariedade, dos conflitos e das estratégias de resistência adotadas pelos militantes. Assumimos como relevantes horizontes teóricos os estudos sobre relações raciais e processos de subjetivação, decolonialidade e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais. Trata-se de um estudo qualitativo com enfoque biográfico que contou com dez participantes que apresentaram narrativas sobre suas trajetórias de realização e sobre como se engajaram na ação coletiva. Realizamos entrevistas em profundidade como técnica de produção de dados. A análise de dados se apoiou na análise de narrativas de Catherine Riessman. Observamos que para os entrevistados, a rua é o espaço ambíguo onde são vividas as situações de abandono, violência e negligência, mas também onde constroem vínculos afetivos e redes de solidariedade, que os mobilizam para a transformação em militantes na medida em que ressignificam suas trajetórias biográficas. A partir do crescente envolvimento na ação social, os militantes passam a assumir o lugar de sujeitos ativos, na medida em que enfrentam adversidades e obtêm conquistas importantes em sua vida e na de seus pares, modificando a concepção que têm de seu próprio “eu” (self). Mesmo com a superação da situação de rua que conquistaram através do engajamento na luta social, os militantes costumam manter um profundo vínculo com seus irmãos da rua. Através das narrativas pessoais que contam para si próprios e para os outros, eles reconstróem suas identidades, estabelecidas na relação com outras pessoas mais experientes que conformam o grupo de referência, onde adquirem as regras necessárias para uma fórmula narrativa. Essas narrativas pessoais assumem o papel de transformar as vidas que sobreviveram ao regime necropolítico de extermínio e obliteração das existências negras, possibilitando que essas trajetórias, reconstruídas através de histórias de superação, façam emergir existências-militantes, vidas que adquirem sentido por meio do engajamento na ação coletiva. Tornar-se militante significa se valer da própria voz e se fazer escutar nos espaços onde exercem a militância. Portanto, imbuir-se de sua própria voz só é possível ao longo do tempo e na medida em que suas identidades militantes adquirem forma, sendo forjadas a partir das experiências acumuladas de violências, abusos, negligências e abandonos, e pelas condutas reivindicativas que demandam por dignidade e pelo direito de existir, sem que sejam relegados a todo o instante ao outro lado das linhas abissais.

Palavras-chave: Pessoas em situação de rua. Experiências de realização. Identidade. Narrativas. Movimentos sociais.

ABSTRACT

The study aimed to understand the meanings of the involvement and experience of homeless people in the Brazilian National Movement of the Homeless (“Movimento Nacional da População de Rua - MNPR”). In relation to specific objectives, the purpose of the study was to: (1) identify mobilizing elements of the engagement of homeless people to the “MNPR”, with emphasis to aspects related to their life stories and experiences in social policies; (2) understand transformations and homelessness, before and after involvement in collective actions; (3) identify how individuals narratively perform their identities and become militants; and (4) analyze experiences of homelessness and involvement in the movement, based on networks of solidarity, conflicts and resistance strategies adopted by the militants. We have taken as relevant theoretical frameworks the studies on race relations and subjectivation processes, decoloniality and the Theory of New Social Movements. A qualitative study with a biographical approach, including ten participants who presented narratives on their homelessness experiences and on how they became involved in the collective actions. In-depth interviews were conducted as a data production technique. Data analysis was based on Catherine Riessman’s narrative analysis. It was observed that for the interviewees, the street is an ambiguous space where situations of abandonment, violence and negligence are experienced, but also where they build emotional ties and solidarity networks, turning them into militants in the measure in which they reframe their biographical trajectories. From their increased involvement in the social activities, militants begin to take their place as active subjects, facing adversities and reaching important achievements in their lives and in that of their peers, changing the concept that they had about their own self. Despite overcoming the situation of homelessness, through their involvement in the social struggle, militants usually maintain a deep attachment with their street kinsmen. Through their own personal narratives that they tell themselves and to others, they reconstruct their identities, established in the relationships with other more experienced people who are part of the group of reference, where they acquire the necessary rules towards a narrative formula. These personal narratives take on the role of transforming the lives of those who survive the necropolitical regime of extermination and obliteration of black existences, to enable these trajectories, reconstructed through stories of resilience, generating the existence of activists, lives that acquire meaning through their engagement in collective actions. Becoming a militant means having a voice and being heard in spaces where militance is being exercised. Accordingly, having a voice is only possible over time and in the measure in which militant identities acquire form, forged from accumulated experiences of violence, abuse, negligence and abandonment and through protesting behaviors, demanding dignity and the right to exist, without being relegated at all times to the other side of abyssal lines.

Keywords: Homeless people. Homelessness. Identity. Narratives. Social movements.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABP	Associação Brasileira de Psiquiatria
APS	Atenção Primária à Saúde
ARD-FC	Aliança de Redução de Danos Fátima Cavalcanti
Censo SUAS	Censo do Sistema Único da Assistência Social
Centro POP	Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CETAD	Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas
CFM	Conselho Federal de Medicina
CRP	Conselho Regional de Psicologia
CIAMP Rua	Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para População em Situação de Rua
CMB	Confederação das Santas Casas de Misericórdia, Hospitais e Entidades Filantrópicas
CNAS	Conselho Nacional de Assistência Social
CNDH	Conselho Nacional de Direitos Humanos
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CnR	Consultório de Rua
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CRAS	Centro de Referência da Assistência Social
eCR	Equipe de Consultório na Rua
FMB	Faculdade de Medicina da Bahia
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
InRua	Instituto Nacional de Direitos Humanos da População em Situação de Rua
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
ISC	Instituto de Saúde Coletiva
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MMFDH	Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos
MNLDPSP	Movimento Nacional de Luta em Defesa da População em Situação de Rua
MNMMR	Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua
MNPR	Movimento Nacional da População de Rua
MNU	Movimento Negro Unificado
MS	Ministério da Saúde
MTST	Movimento dos Trabalhadores Sem Teto
OMS	Organização Mundial de Saúde
PMCMV	Programa Minha Casa Minha Vida
PNAB	Política Nacional de Atenção Básica
PNAS	Política Nacional de Assistência Social
PNPR	Política Nacional para a População em Situação de Rua
PNPSR	Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua
PSF	Programa de Saúde da Família
PSR	População em situação de rua
RAPS	Rede de Atenção Psicossocial
RAS	Rede de Atenção à Saúde
RMS	Região Metropolitana de Salvador

SEAS	Serviço Especializado em Abordagem Social
SEMOP	Secretaria Municipal de Ordem Pública
SEMPS	Secretaria Municipal de Promoção Social e Combate à Pobreza
SESAB	Secretaria de Saúde do Estado da Bahia
SINDEC	Secretaria Municipal de Infraestrutura e Defesa Civil
SJDHDS	Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social
SMED	Secretaria Municipal de Educação
SMS	Secretaria Municipal de Saúde
SNAS	Secretaria Nacional de Assistência Social
SPA	Substância(s) psicoativa(s)
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
SUPRAD	Superintendência de Política sobre Drogas e Acolhimento a Grupos Vulneráveis
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TIC	Tecnologia da Informação e Comunicação
TMR	Teoria de Mobilização de Recursos
TNMS	Teoria dos Novos Movimentos Sociais
TPP	Teoria do Processo Político
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 OS CONTEXTOS DE VULNERABILIDADES, LUTA E RESISTÊNCIA DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA	22
2 MARCO TEÓRICO	40
2.1 OS ARRANJOS INSTITUCIONAIS E HISTÓRICOS DAS POLÍTICAS DESTINADAS À POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA NO BRASIL	40
2.2 SOBRE O DEVIR-NEGRO NA RUA, AS EXPERIÊNCIAS RACIALIZADAS DE REALIZAÇÃO E A PRODUÇÃO SOCIAL DO BANZO CONTEMPORÂNEO	61
2.3 A TEORIA DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS	75
3 PERCURSO METODOLÓGICO	87
3.1 O ENCONTRO COM OS SUJEITOS	90
3.2 O CAMPO DA PESQUISA E AS TÉCNICAS EMPREENDIDAS	96
3.3 SOBRE A ANÁLISE DE NARRATIVAS	104
4 NARRATIVAS DE LIMA BARRETO	114
4.1 MEUS IRMÃOS, AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA. ESSA É A MINHA FAMÍLIA VERDADEIRA	114
4.2 A MINHA PEDRA PRECIOSA, A MINHA PEDRA NEGRA, É MARIA LÚCIA	120
4.3 EU SOU UMA PEDRA PRECIOSA	133
5 NARRATIVAS DE LUIZ GAMA	153
5.1 NA RUA TEM DIAMANTE BRUTO QUE PODE SER LAPIDADO E VIR FAZER MUITO SUCESSO	154
5.2 ENTÃO EU SEI O QUE É A RUA	166
5.3 ENTÃO PRA ELES O MOVIMENTO É UM ESCUDO	172
6 NARRATIVAS DE ABDIAS DO NASCIMENTO	183
6.1 ASSIM NÓS FOMOS CRESCENDO	184
6.2 MAS NO DECORRER DO TEMPO, É COBRADO QUE VOCÊ TAMBÉM CONTRIBUA	189
6.3 A RUA HOJE SIGNIFICA LUTA	202

7 NARRATIVAS DE JOÃO CÂNDIDO	210
7.1 ESSES SEIS ANOS FORAM A MAIOR ESCOLA, NÃO SÓ POLÍTICA, MAS ENQUANTO SER HUMANO	210
7.2 EU SOU A PRÓPRIA RUA	230
8 NARRATIVAS DE ALBERTO GUERREIRO	246
8.1 E AÍ EU FUI APRENDENDO QUE EU SOU UMA LIDERANÇA	246
8.2 QUE A GENTE É RESILIENTE, TEM RESILIÊNCIA, MAS TEM UMA FORÇA E UM PODER DE MOBILIZAR	258
CONSIDERAÇÕES FINAIS	274
REFERÊNCIAS	278
APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA	294

1 INTRODUÇÃO

Início este trabalho com minha própria narrativa, rememorando as minhas primeiras semanas de trabalho como técnico de referência do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro Pop), em um município da região metropolitana de Salvador/BA, nos idos de 2017. Na época, eu atuava até então como psicólogo de um Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), quando a Secretária de Proteção Social Especial me pediu para ocupar a vacância da psicóloga em licença-maternidade que atuava no Centro Pop. Aceitei, pois ansiava por espaços de trabalho mais flexíveis que o CRAS, e que possibilitasse a construção de linhas relacionais de cuidado com maior liberdade de agir no cotidiano da produção de cidadania.

Havia pouco tempo no Centro Pop quando conheci Querino¹, homem negro, em situação de rua, de meia idade, analfabeto, com vínculos familiares fragilizados e rompidos devido a desentendimentos e uma história biográfica marcada pelo não-lugar e pelo abandono parental. Desde a adolescência, Querino realizava uso prejudicial de álcool e era frequentador assíduo do Centro POP, durante minha permanência. Por vezes, buscava o equipamento de Assistência Social relatando que seus documentos haviam sido furtados, descrevendo um longo imbróglio que o impedia de tirar seu RG. Alguém, de posse indevida dos seus documentos, se passara por ele junto à Secretaria de Segurança Pública. Verdadeiro itinerário entre SAC, delegacia, Instituto Pedro Melo.

Na busca pela hegemonia do trabalho vivo sobre o trabalho morto (MERHY; FRANCO, 2003), nos deparamos cotidianamente com os limites institucionais, do desfinanciamento das políticas sociais às sabotagens efetuadas na micropolítica das relações intra institucionais, pautadas pelo clientelismo e pelo primeiro-damismo na gestão do trabalho, ainda muito presentes nos municípios de pequeno e médio porte. Éramos poucos: apenas eu e Wilson, educador social. Pouco tempo depois chegou Soraya, assistente social e trabalhadora afetiva que logo se somou para compor nossa equipe menos que mínima.

¹ Nome fictício, em alusão à Manuel Querino (1851-1923), importante intelectual negro, desenhista, pintor, arquiteto, historiador e político abolicionista baiano. Dentre suas obras, destacamos “o colono preto como fator da civilização brasileira”, onde evidencia, em tempos de ideologia do branqueamento, o papel inequívoco dos negros escravizados em erigir as bases sociais, culturais, econômicas da sociedade brasileira. Já em seu referido artigo, originalmente publicado em 1918, Manuel Querino antecipa a análise dos levantes palmarinos e da resistência coletiva pelo direito à existência, discussão importante que retomaremos mais adiante neste trabalho, em especial à luz das contribuições teóricas de Wade W. Nobles (2009).

Com trabalho afetivo assumimos a compreensão de que a invenção de saídas, as maneiras de se sentir, agir e de mobilizar o corpo são dimensões constituintes e inalienáveis da potência afetiva do trabalhador (MANSANO, 2014; HARDT, 2003). Assim, nos dispomos a acompanhar, no limite do impensável, toda a população em situação de rua de um município de mais de trezentos mil habitantes, no único equipamento do município destinado a essa população.

Querino, certa feita, nos buscou para falar que estava com dificuldade de engolir alimentos. Prontamente nos articulamos com a Unidade de Saúde da Família parceira do território para viabilizar seu acompanhamento. Marcamos sua consulta com a equipe, nos dispondo a mediar os exames a serem solicitados com a central de regulação, como fazíamos, considerando a urgência que a rua convoca. Soubemos, poucos dias depois, que Querino havia sido internado no hospital geral e seu estado era grave. Também soubemos que alguém se aproximou do “sindicato” e que havia oferecido para eles, sem que soubessem, álcool com soda cáustica. Sindicato é a expressão utilizada para se referir a grupos de colegas que consomem álcool e que podem ou não compartilhar experiências de rua, evitando, com isso, experiências de discriminação com outros grupos de consumidores menos estigmatizados por meio de redes de sociabilidade.

Foi uma luta. Querino desenvolveu o fechamento da traqueia, não conseguia se alimentar ou beber água e estava sendo mantido com soro fisiológico. Tivemos que convencê-lo a permanecer no hospital. Mesmo assistido precariamente em um leito de corredor, sabíamos que Querino morreria se retornasse às ruas. O acompanhamento do caso exigiu visitas frequentes ao hospital e uma boa dose de empréstimo de poder contratual, por meio da mediação simbólica na relação com médicas(os) e enfermeiras(os) plantonistas, para que Querino pudesse compreender com autonomia o seu caso, através da tradução dos saberes sociotécnicos.

Vale salientar que a autonomia é entendida aqui como a capacidade do sujeito em instituir suas próprias normas para sua vida, de acordo com as situações que venha enfrentar. Dependentes, somos todos. Alguns sujeitos dependem de pouquíssimas relações, tendo fragilizadas as suas possibilidades de instituir novas normas. Outros são mais autônomos, na medida em que se “dependem” da rede de sociabilidade que constroem (TYKANORI, 2016).

No caso das pessoas em situação de rua que se engajam na ação coletiva, como discutiremos mais adiante, a autonomia decorre da ampliação das possibilidades de se estabelecer novos ordenamentos a partir dessas redes, redefinindo seus projetos de vida e produzindo deslocamentos em suas próprias trajetórias e na trajetória de seus pares.

Ninguém sai incólume dos riscos e dos perigos que circundam o investimento de si no trabalho afetivo. Durante aqueles dias, sentia no corpo os afetos mobilizados pela sobreimplicação, produzindo o borramento dos limites entre a vida privada e o trabalho imaterial. A sobreimplicação aparece nas situações-limite, no acúmulo de tarefas e na produção ininterrupta de urgências-incêndios que demandam do profissional respostas tidas como tecnicamente competentes, em muitas frentes, nas questões e nos campos dos mais diversos, em perfeita sintonia à lógica flexível da produção contemporânea (COIMBRA; NASCIMENTO, 2007).

Como observou Peter Pál Pelbart (2003), nessa lógica o tempo da vida se torna tempo de trabalho, de modo que a vida mesma, capturada, se torna trabalho inteiramente. Por isso, o trabalho afetivo, que se produz pela presença efetiva e pela comunicação afetiva, também adoce o seu operador, posto que esse mesmo trabalho afetivo, através da mobilização do corpo, afetos, códigos e imagens, se insere como produtor de capital e se generaliza para amplos setores da economia globalizada (HARDT, 2003).

Lembro-me que durante o acompanhamento do caso tive enorme dificuldade de conseguir assistir um simples filme no cinema. Como poderia aproveitar o final de semana sabendo que a saída de Querino do hospital e seu retorno imediato às ruas, naquele grave estado de saúde, significaria sua sentença de morte?

Querino nos garantiu que permaneceria. Agimos. Descobrimos em seu prontuário arquivado o endereço de familiares: precisávamos garantir que a recuperação de Querino acontecesse em casa. Entre idas e vindas, escutamos mãe, irmão, pai, sogra... soubemos de histórias de vínculos familiares fragilizados e rompidos, em função de sucessivos abandonos parentais, histórias de furtos, brigas e desentendimentos. Por mero acaso, o pai de Querino havia lhe visto de longe e o reconheceu no hospital, mas os descaminhos entre os dois impossibilitaram que se aproximasse do filho no leito hospitalar, com quem não falava há anos.

Entre envio de ofícios, visitas, pactuações, agenciamentos e escuta às subjetividades que pediam passagem a favor da reconstrução das relações vinculares, e com o apoio de uma inusitada senhora (que mais tarde se revelou importante figura de referência e de suporte para o povo da rua), obtivemos o contato da mãe de Querino, reatando os laços rompidos há muitos anos. Com o apoio do seu irmão (algumas vezes mediamos o transporte deles para um outro hospital ao qual havia sido regulado, o Hospital Geral Roberto Santos), outro enlace pôde se constituir, estabelecendo para Querino uma nova maneira possível de ser e conviver.

Em sua saída do hospital, Querino interrompeu o consumo do álcool e estabeleceu nova relação com a mãe, com o irmão e, soubemos depois, com a ex-companheira e com os filhos. Por muitos meses, Querino permaneceu em busca de sua identidade real e simbólica².

Diante de constantes conflitos entre os usuários e destes com a equipe, em função das insuficiências do serviço e mesmo do conjunto das políticas sociais em prover efetiva superação da situação de rua, nos dedicamos a construir assembleias, encontros grupais envolvendo equipe técnica e usuários, espaço onde podíamos dialogar sobre as dificuldades vividas nas trajetórias biográficas e na relação com o serviço, pensando modos coletivos para a invenção de saídas possíveis. Assim, construímos juntos as regras de funcionamento do serviço a partir do vivido.

Certa feita acolhemos, durante um atendimento particularizado que realizávamos no modelo de interconsulta³, um jovem em situação de rua que havia sido indicado pelos demais como alguém que havia supostamente cometido um homicídio nas semanas anteriores. Tínhamos notado durante a escuta de acolhimento que o jovem trazia consigo uma peixeira por dentro da calça. Mesmo assustados, foi a legitimidade das regras constituídas pela potência do coletivo com a “gente de rua”⁴, a construção de relações vinculares e o reconhecimento pela

² Contamos parte da história de Querino, que ainda hoje produz ressonâncias em mim, no relato de experiência intitulado “Qual é mesmo o seu quefazer? Relatos de um Psicólogo no SUAS feito na rua”, disponível na Revista do CRP-03, 4ª edição, agosto de 2020. Também contamos uma outra narrativa sobre Querino no artigo “Desafios para uma reforma psiquiátrica antimanicomial: revisitando o manifesto de Bauru” (2021), publicado na revista Cadernos Brasileiros de Saúde Mental. Considerando a natureza situacional e relacional, as temporalidades, os diferentes contextos de produção e a dimensão performática da produção narrativa (CASTELLANOS, 2014), estamos certos que as narrativas apresentadas sobre Querino definitivamente não são as mesmas.

³ A interconsulta consiste em um importante dispositivo característico das tecnologias leves (MERHY, 2003) e que se define enquanto prática colaborativa entre profissionais de diferentes áreas. Pode envolver discussão de caso conjunta, atenção domiciliar ou consultas compartilhadas, visando construir um modelo integral e transdisciplinar de cuidado (BRASIL, 2011). Compreendemos que a prática da interconsulta, para operar enquanto dispositivo clínico-político, tecida por agentes transformadores e transformantes, demanda de seus operadores formação anfíbia, por meio da socialização em campos distintos do conhecimento (ALMEIDA-FILHO, 1997). Em nossa interconsulta, que fazia parte do conjunto das atividades que integravam a agenda que construímos no Centro Pop, quando nós realizamos escutas particularizadas, buscamos priorizar atendimentos conjuntos entre as categorias profissionais (psicólogo e assistente social, ou assistente social e educador social, p. e.), tornando porosas as fronteiras entre os núcleos que configuram as identidades sociais das profissões e a favor da constituição de um campo de limites imprecisos, porém mais flexíveis e abertos (CAMPOS, 2000).

⁴ Embora seja mais frequente neste trabalho o uso da expressão “pessoa em situação de rua” ou “população em situação de rua”, tendo-se em vista que expressa um conceito reivindicado pelo movimento e consolidado, do ponto de vista normativo, na Política Nacional para a População em Situação de Rua, também reconhecemos a expressão “gente de rua” proposta por Patrícia Flach (2019) que, em sua tese, demonstra como o conceito evidencia a busca pelo reconhecimento da humanidade dessas pessoas no uso do termo “gente”. Somado ao termo “de rua”, revela o *ethos* no qual se dá a interiorização dos significados que envolvem transitar e habitar o espaço da rua. Por outro lado, em diálogo com um interlocutor-chave, também identificamos que o termo “gente de rua” apresenta controvérsias. “Gente” e “pessoa”, a princípio, são sinônimas. A humanização do termo não estaria em substituir a palavra “pessoa” por uma outra, mas em propor um deslocamento a partir da inserção da palavra “em situação”, responsável em demarcar o status de provisoriade da rua, objetivo-fim das políticas sociais destinadas a essa população. Ainda que não seja intenção da autora, “gente de rua” pode equivaler a “morador de rua”, na medida em que essencializa o termo; gente que “é” da rua, e não que “se encontra” em uma posição provisória e de relação diferenciada com a rua.

disposição para o trabalho afetivo que possibilitou nós apontarmos, com firmeza, a impossibilidade de habitar o Centro Pop de posse de uma faca, sem que isso significasse a interrupção do respeito e da escuta de suas demandas subjetivas e materiais ou, como acontece em outros serviços, o seu desligamento.

Afinal, “assistir, aliviar o sofrimento, ativando o comum, é somente possível mediante uma ação civilizatória que opere na capilaridade onde o poder se incita, se suscita e se produz” (LANCETTI, 2009, p. 799), possibilitando deslocamentos nos modos de habitar os espaços institucionais e da cidade.

A história de Querino e outras tantas histórias que pude acompanhar, continuaram ressoando e produzindo efeitos em mim. Tempos depois, quando pedi exoneração do município e iniciei minha trajetória docente na Universidade pública, me dediquei a propor projetos de extensão e componentes curriculares nos projetos pedagógicos que dialogassem com as vicissitudes experimentadas pelas pessoas em situação de rua, como forma de oferecer uma formação qualificada em saúde e dar continuidade às minhas experiências anteriores.

Durante as entrevistas desta pesquisa, pude ouvir repetidas vezes das pessoas com trajetórias de rualização: “*eu saí da rua, mas a rua não sai de mim*”⁵. Apenas durante a fase de análise dos achados que me dei conta de que, em certa medida, também compartilhava desse sentido, pois eu havia saído do trabalho com a rua, mas a rua não havia saído de mim.

Essa foi uma das razões pelas quais decidi ingressar no curso do doutorado e, mesmo após sucessivas reformulações do anteprojeto, todas as versões se debruçaram a pensar as questões e os problemas enfrentados pelas pessoas em situação de rua.

Um ponto de virada importante para os rumos dessa tese foi o pré-campo realizado em 2019, época em que ainda pretendia me debruçar sobre as narrativas dos profissionais dos dispositivos socioassistenciais e de saúde que, assim como eu, se dedicavam à relação de cuidado com a população em situação de rua assistida.

Foi quando dialoguei com um supervisor do Corra⁶, homem preto, que me contou que a linha entre ser trabalhador e usuário é muito tênue. Só percebi depois que sua posição não

⁵ Essa expressão que dá título à tese é muito possivelmente uma referência à música “Negro Drama”, dos Racionais Mc’s: “*Negro drama, Eu sei quem trama, E quem tá comigo, O trauma que eu carrego, Pra não ser mais um preto fodido [...] Aí, você sai do gueto, Mas o gueto nunca sai de você, morou irmão?*”.

⁶ O “Corra”, como é chamado carinhosamente pelos profissionais e pelos beneficiários, foi implementado em 2013 e tem como público pessoas que fazem uso de substâncias, pessoas em situação de rua e jovens que residem e transitam em territórios periféricos. Adotam múltiplas metodologias de trabalho, e a entrada e permanência nos campos onde são desenvolvidas as atividades envolvem cuidadoso e respeitoso processo de aproximação. Desenvolvendo atividades em diferentes espaços, no contexto da rua, o “Corra pro Abraço” oferece aos beneficiários orientação em redução de danos, escuta qualificada e encaminhamentos às redes atenção psicossocial e junto à rede intersetorial (ARAÚJO, 2019).

falava apenas da reivindicação abstrata da humanidade dos despossuídos, mas da posição inescapável de ser condenado ao alterocídio, isto é, da experiência compartilhada entre os usuários e trabalhadores negros de ser constituído como um Outro, um dessemelhante, essa “ficção útil [...] do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total” (MBEMBE, 2014, p. 26) e que, submetidos a reiteradas injustiças e humilhações, fazem de suas existências formas de luta contra a sujeição.

O processo de racialização do meu olhar coincidiu com a elaboração do projeto e com a escuta durante a pesquisa das pessoas, em sua grande maioria negras, que experimentaram trajetórias de racialização. Acompanhando o campo com uma equipe do Corra pro Abraço em Água de Meninos, um dos bairros históricos de Salvador, entre o Pilar e São Joaquim, certa noite pude dialogar com Faustino⁷, negro retinto, que me contou que estava há mais de trinta anos em situação de rua.

Em um dado momento, durante a escuta de sua trajetória biográfica, perguntei a ele como se reconhecia do ponto de vista da raça/cor. Surpreso com a pergunta, Faustino me respondeu que não haviam brancos ou negros, que na verdade eram todos iguais, que ele era um igual, “*igual a esse cachorro aqui*”, me disse, apontando para o cachorro vira-lata que o acompanhava nas ruas.

Inevitável a comparação das palavras de Faustino com o trecho apresentado por Lélia:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... nem parece preto (GONZALEZ, 2020, p. 70).

Acontece que na dinâmica entre consciência e memória, entre encobrimento e o não-saber que conhece, a consciência busca excluir o que a memória inclui (GONZALEZ, 2020). No entanto, as astúcias da memória restituem a história coletiva negada através dos deslizos que emergem nas histórias que contamos.

⁷ Nome fictício em alusão a Manuel Faustino, alfaiate negro e uma das principais lideranças da Revolta dos Búzios, orquestrada por negros escravizados, libertos e trabalhadores livres. Em 12 de agosto de 1798, espalharam nas ruas da capital panfletos convocando o povo à revolução contra-colonial, com os dizeres: “animai-vos, ó povo bahiense. Está para chegar o tempo feliz da nossa liberdade. O tempo em que todos seremos irmãos. O tempo em que todos seremos iguais”. Enforcado e esquartejado na praça da Piedade junto às outras lideranças negras do movimento, não nos surpreende a inexistência de monumentos referidos aos seus líderes no local ou em qualquer outro, tendo-se em vista que o apagamento da memória coletiva é parte do projeto que Mbembe (2014) chama de alterocídio.

A construção da tese coincidiu com os quatro primeiros anos de experiência docente em uma Universidade pública, reveladoras a mim, professor e pesquisador negro que leciona em espaços de poder historicamente hegemônicos por pessoas brancas, dessa dinâmica entre consciência e memória.

Lembro bem que participei de várias reuniões como membro de um Núcleo Docente Estruturante, instância responsável pela revisão do projeto pedagógico de um dos cursos que integrei como parte do corpo funcional, colaborando ativamente com esta reformulação político-pedagógica. Em pelo menos quatro reuniões colegiadas, um mesmo professor branco, que não integrava o NDE, reiterou o seu desconforto pelo fato dessa instância não ser inteiramente composta por professores doutores, acionando normativas institucionais para sustentar publicamente o seu incômodo. Eu, único negro que integrava o grupo de cinco docentes; único que não possuía a titulação de doutor. Após lidar ao longo dos meses com os efeitos psíquicos produzidos pelo assédio, abri mão do cargo que ocupava. Na reunião seguinte, soube que o mesmo professor branco, que também não tinha doutorado, ocupou o cargo em vacância⁸.

São experiências que apontam para o acúmulo de status e poder em um ambiente isolado de privilégio materiais e simbólicos brancos, que criam expectativas de conforto racial ao mesmo tempo em que diminui a capacidade de pessoas brancas em lidar com o estresse racial produzido (DIANGELO, 2018). Por meio do uso cotidiano de linguagens codificadas racialmente (como “urbano”, “centro da cidade”, “usuários”, “dependentes”, “cotistas”, “desfavorecidos” e, no caso em questão, “não doutor”, código de poder acionado na academia), são reproduzidas e mantidas imagens e perspectivas racistas que mantêm o conteúdo palatável para brancos, porque não reveladoras dessa dinâmica de distribuição desigual de recursos e privilégios.

O uso de linguagens racialmente codificadas, que permite livremente falar sobre raça de maneira sub-reptícia, sem precisar falar abertamente sobre raça, reflete os pactos narcísicos (BENTO, 2022), ou a solidariedade branca (DIANGELO, 2018), para que, de um lado, seja escamoteada a trama que sustenta a acumulação de privilégios, e de outro, para que não seja suscitado o desconforto racial que essa revelação pública produziria.

⁸ Esta não é uma experiência circunscrita apenas à minha biografia, mas compartilhada entre professores e pesquisadores negros que, após atravessarem inúmeras dificuldades para ingressar como docentes nas universidades públicas brasileiras, frequentemente experimentam o isolamento em seus departamentos que, somado à escassez de pares negros em suas unidades acadêmicas, resultam em barreiras que duplamente limitam a sua carreira e restringe o debate da questão racial brasileira. Nesse sentido, as trajetórias acadêmicas de Abdias do Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos são particularmente emblemáticas (cf. SANTOS, 2011).

Além disso, são experiências que não falam apenas sobre linguagem, mas sobre corpos e os lugares que eles podem ocupar. Diferentemente dos corpos brancos,

corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer [...]. Através de tais comentários, intelectuais negras/os são convidadas/os persistentemente a retornar a “seus lugares”, “fora” da academia, nas margens, onde seus corpos são vistos como “apropriados” [...] (KILOMBA, 2019, p. 56).

Sobre essa dinâmica torpe de lusco-fusco, diante desse jogo tenebroso de esconde-esconde que lança nossas consciências para uma espécie de estado crepuscular, a poesia “Ser e Não Ser”, de Oliveira Silveira, é bastante reveladora: “*O racismo que existe/ o racismo que não existe./ O sim que é não/ o não que é sim./ É assim o Brasil/ ou não?*” .

Vivências como essa possibilitam que eu assumo uma localização social específica que, para fins de elaboração deste trabalho, aponta para a importância epistêmica de situar a minha identidade enquanto pesquisador negro, vindo da periferia de Salvador.

Sobre isso, me serve de inspiração a posição de Abdias do Nascimento:

Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-racial a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define (NASCIMENTO, 1978, p. 41).

Desse lugar em que eu parto⁹, faço meu o anseio presente em “minha canção do exílio”, do poeta Jairo Pinto:

Da Caixa D’Água à Lagoa da Paixão/ Chega de corpos ao chão/ Eu quero Bairro da Paz e Liberdade/ Eu quero um Novo Horizonte,/ Eu quero uma Boa Vista, / Uma Vista Alegre.../ Para esta Cidade Nova,/ Nova Esperança, eu quero!/ E quero atravessar as Sete Portas/ Pra me banhar nas Águas Claras/ Da Praia Grande. [...] Por enquanto,

⁹ Sobre o ato de pesquisar, afirma Simone Paulon (2005) que “o observador inserido em seu campo de observação transforma, por definição, seu objeto de estudo. A necessidade de incluir-se, portanto, no processo investigativo, a subjetividade de quem pesquisa como categoria analítica já se apresenta aí, anunciando as bases do conceito institucionalista de implicação” (PAULON, 2005, p. 19). Durante a escrita da tese e já atuando na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), um discente certa vez me interpelou no intervalo para justificar sua saída da sala durante a exibição do curta-metragem “Dois Estranhos”, que eu apresentei durante a aula. Ele saiu porque não conseguiu suportar ter que rememorar a execução de seu amigo, ocorrido na mesma rua em que eu cresci. Quando eu era adolescente, também presenciei uma cena semelhante no mesmo bairro. Estamos falando de gerações distintas que têm suas subjetividades forjadas pela socialização reiterada de enterro de seus pares, através da distribuição da morte em territórios de guerra (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2018), o que me convoca a buscar uma certa maneira de pesquisar e de ensinar.

minha alma Suburbana/ Clama: / Da Caixa D'Água à Lagoa da Paixão/ Chega de corpos ao chão/ Eu quero Bairro da Paz e Liberdade (PINTO, 2016).

Assumir abertamente essa identidade política, sem fazer uso de linguagens codificadas, é parte do processo do projeto de descolonização epistêmica, porque pode contribuir para subverter, na micropolítica da produção acadêmica, a hegemonia teórica e eurocentrada do Norte global, produtora de um espelho de imagem distorcida onde nós não nos reconhecemos (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017).

O projeto de descolonização epistêmica, que equivale à mudança da geografia da razão, regime que confere status de verdade à produção europeia, requer que dediquemos atenção às identidades sociais não apenas porque o colonialismo produziu essas mesmas identidades, mas como ele também silencia e desautoriza algumas identidades enquanto fortalece outras (ALCOFF, 2016).

Essa linha colonial grotesca que institui injustiças sociais e cognitivas, que divide saber e não-saber e que reparte sujeito e objeto do conhecimento (SANTOS, 2007), atravessando as nossas experiências de perceber e habitar o mundo, me parece captada com maestria na poesia intitulada “Mediocridade”, da historiadora Beatriz Nascimento¹⁰:

Falam homens vazios de vozes objetivas/ Sem rimas, sem descompassos/ Falas soltas ao acaso/ Dizem de si super-homens que tudo sabem e mandam/ Que tudo podem e tudo controlam/ Que a todos dirigem e a todos controlam/ Rumos, rumos desconexos/ Palavras que se entrechocam sem o sentido do dizer/ A verdade do que opinam, quanto mais o de fazer/ De si próprios opiniões (RATTS; GOMES, 2015, p. 54).

Penso que esta posição não significa, necessariamente, abriremos mão da elaboração teórica de autores europeus¹¹, mas situá-los a partir dos contextos localizados em que ocorrem sua produção e buscar horizontalizar seus referenciais com aqueles outros saberes situados no Sul global, em especial de intelectuais do Brasil e da América Latina, e que foram alocados na modernidade a partir de uma posição assimétrica quanto à produção de conhecimento (cf. BRINGEL; VARELLA, 2016), de modo que possamos contribuir para a subversão desse

¹⁰ Nesse trabalho, sempre que possível, buscamos trazer a poesia nacional como forma de apreensão sensível do mundo, buscando superar, como ato epistêmico e político, o modelo de escrita exclusivamente pautado na racionalidade hegemônica instrumental-cognitiva. Exatamente como disse Manoel de Barros na poesia “A Borra”: “Prefiro as palavras obscuras que moram nos/ fundos de uma cozinha — tipo borra, latas, cisco/ Do que as palavras que moram nos sodalícios — tipo excelência, conspícuo, majestade”.

¹¹ Sobre isso, afirma Walter Mignolo (2008, p. 288; 290): “Creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito descolonial não será tomado como ‘deslegitimar as idéias críticas européias ou as idéias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida’. A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta [...]. Significa, entre outras coisas, aprender a desaprender”.

regime de verdade colonial. Acredito que essa posição também possibilita compreender as narrativas das pessoas em situação de rua sobre suas experiências de realização e sobre seu engajamento nos movimentos de luta e resistência a partir de suas especificidades e localização social.

Compreendemos que as narrativas apresentadas na trajetória biográfica do pesquisador ou as performances narrativas produzidas na interação entre pesquisador e os participantes da pesquisa, não se encerram em si mesmas, enquanto experiências exclusivamente subjetivas e individuais. Da mesma maneira, longe de qualquer pretensão ao objetivismo, as narrativas também não são espelhos translúcidos do real, pois são também interpretações gestadas nas interações que ocorrem no contexto da pesquisa onde os sujeitos, pesquisadores e participantes, se (re)apresentam. As narrativas não se opõem à ação social, sendo elas formas de agenciamento que pedem para ser lidas na relação com as estruturas sociais, com a distribuição dos recursos simbólicos e materiais e relações de poder (CASTELLANOS, 2014).

Seguindo esse mesmo raciocínio, também não acreditamos que essas narrativas são mera reprodução das estruturas de poder, pois as narrativas das pessoas com trajetórias de realização que se engajaram no movimento social nos ensinam que eles também podem criar novas possibilidades e novos modos de subjetivação, pois “ao lado do poder há sempre potência e ao lado da dominação há também insubordinação” (PELBART, 2003, p. 27).

Além disso, assumir essa identidade política, constituída a partir das minhas experiências biográficas enquanto corpo negro que pesquisa e de trabalhador afetivo junto às pessoas em situação de rua, também favoreceu, em certa medida, o processo de aproximação com o tema e para a mobilização de afetações necessárias à escuta e reconhecimento da dimensão racializada das experiências de realização e das trajetórias de militância.

1.1 OS CONTEXTOS DE VULNERABILIDADES, LUTA E RESISTÊNCIA DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA

Nesta tese, nos debruçamos sobre o processo de engajamento de pessoas em situação de rua no Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). Se, por um lado, a compreensão desse processo de engajamento efetuado por pessoas em situação de rua no movimento social nos demanda a identificação dos aspectos relacionados às suas trajetórias de vida e de suas experiências junto às políticas e programas de proteção social, considerando o conjunto das suas reivindicações, de outro, nos coloca a necessidade de compreender as transformações e permanências da “experiência de realização”, antes e depois do ingresso no movimento social.

Para definir o nosso problema de pesquisa, faz-se antes necessário sintetizar, nesta introdução, os acontecimentos históricos que ensejaram os movimentos de luta e resistência da população em situação de rua (PSR), com ênfase nas políticas sociais brasileiras destinadas a esse público e objetivadas sob a forma de dispositivos de saúde e de proteção social no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), buscando situar a problemática a partir da realidade que enseja a nossa questão de pesquisa.

Em seguida, apresentaremos os contextos de vulnerabilidade da PSR, considerando suas condições de vida e experiências cotidianas. Seguimos neste tópico com uma breve apresentação da Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS) e de discussões relevantes para a pesquisa situadas no campo dos estudos sobre relações étnico-raciais, apontando como essas perspectivas poderão contribuir para melhor compreender o processo de engajamento de pessoas em situação de rua no MNPR, das experiências de rualização à constituição da militância, entendida enquanto identidade coletivamente compartilhada e construída.

Acreditamos que os movimentos sociais não são apenas formas importantes de resistência da PSR aos contextos de vulnerabilidades, mas espaços significativos de sociabilidade e de constituição de novas identidades sociais, imbuídas de valor próprio e reconhecimento público.

O final da década de 70 foi marcado pela articulação de forças democráticas que, por meio da sociedade civil organizada, possibilitou a emergência de demandas sociais historicamente reprimidas durante o regime militar, colocando em pauta na cena política reivindicações por cidadania, participação popular, acesso à saúde pública e justiça social, aí incluídas as reivindicações demandadas por populações vulneráveis e mediadas pelos tensionamentos produzidos por movimentos sociais no enfrentamento às iniquidades (BRASIL, 2011).

Contudo, nos anos 80 se amplia no país o agravamento do desemprego na chamada “década perdida” (termo designado em função da crise econômica que acometeu o país e o conjunto da América Latina, como herança do “milagre econômico” durante o regime militar, às custas do aprofundamento do abismo social, concentração de renda e crescimento da dívida externa), bem como as demandas por acesso à saúde, educação, assistência social, trabalho e renda, em um cenário de crescimento da população urbana. Neste panorama, a aridez das condições de vida e as desigualdades enfrentadas pela população em situação de rua adquire contornos mais expressivos, em função do aumento desta população nos grandes centros urbanos. Trata-se da não incorporação da massa de trabalhadores disponíveis pela produção capitalista, por meio do excedente de classes subalternizadas, migrantes de zonas rurais,

impossibilitados de acessar bens, serviços e as benesses de um Brasil industrializado (BRASIL, 2011).

A despeito das práticas caritativas e assistencialistas que caracterizaram o primeiro momento da proteção social e do cuidado à saúde, é possível identificar iniciativas de organização da população em situação de rua no enfrentamento à marginalização e exclusão, por meio do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMNR) e da Pastoral do Menor, no contexto da redemocratização do país, pela organização e luta por direitos de cidadania e na afirmação do direito à vida e à dignidade dessa população (BRASIL, 2011).

Apenas na década de 1990, como consequência das iniciativas de organização e mobilização da população em situação de rua liderada por instituições, estabelece-se o desenvolvimento de abordagens com essa população, objetivando reverter o quadro de exclusão através de aproximações com a realidade da rua, da caracterização das pessoas em situação de rua e do desenvolvimento de programas de apoio e outras ações pontuais no âmbito das secretarias municipais de desenvolvimento social, antes mesmo de instituído o SUAS, o que só viria a ocorrer em 2005.

Em 2004, houve em São Paulo o que ficou conhecido como a “chacina da Praça da Sé”, barbárie que vitimou sete pessoas em situação de rua, acompanhada de outras violências que acometeram a população em situação de rua em diversos estados do país, potencializando processos de articulação, mobilização e luta política, de modo a consolidar o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). Até então, não havia políticas públicas federais destinadas a esta população, atendida de maneira residual e setorial. São produtos do MNPR, dentre outros, a ocupação de representantes do movimento em Conferências e Conselhos de Saúde e Assistência Social, bem como o já referido Decreto Presidencial n. 7.053 de 2009, que instituiu, durante o segundo Governo Lula, a Política Nacional para a População em Situação de Rua e o Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento desta Política Nacional (MNPR, 2010; BRASIL, 2009a).

No mesmo período, é possível identificar a confluência de outras ações, como o I Encontro Nacional sobre População em Situação de Rua em 2005, por meio da Secretaria Nacional de Assistência Social (SNAS), produzindo estratégias, delineando recomendações para políticas públicas e a criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI). O I Encontro também propôs políticas e elaborou ações intersetoriais, construindo os parâmetros para as normativas legais que institucionalizaram experiências exitosas nos cuidados primários à saúde da população em situação de rua.

De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), o Brasil não contou por muito tempo com dados oficiais sobre a PSR, prejudicando as possibilidades de planejamento e implementação de políticas públicas que pudessem subverter a invisibilidade social dessas pessoas (BRASIL, 2016).

Diante deste cenário, o IPEA, com base nos cadastros de pessoas em situação de rua cadastradas no Censo do Sistema Único da Assistência Social (Censo SUAS), estimou que em 2015 haveria 101.854 pessoas em situação de rua em todo o país. Apesar dos limites metodológicos evidentes da estimativa baseada no Censo SUAS, sobretudo considerando que parcela expressiva dos dados censitários são coletados em domicílio, a pesquisa discute importantes nuances envolvidas na vulnerabilização da PSR, a exemplo da territorialização precária e da dimensão do desamparo diante de contextos de vida marcados pela insalubridade e insegurança diante das intempéries, que se agudizam diante da dificuldade em acessar a documentação civil. Além disso, a pesquisa evidencia as dificuldades vividas pela PSR para obter benefícios sociais e acessar serviços que deveriam ser garantidos pelo Estado (BRASIL, 2016).

A Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua (PNPSR) é, sem dúvidas, a pesquisa de maior envergadura sobre a PSR realizada no país. Desta pesquisa, contabilizou-se o total de 31.922 pessoas em situação de rua no Brasil. Estas estimativas também apresentam limites, quando consideramos, por um lado, as dificuldades geográficas colocadas pela extensão do território nacional para estas pesquisas, e por outro, o fato de parcela expressiva dos municípios brasileiros não realizarem levantamento da PSR em seus territórios de abrangência (apenas 22,6% dos municípios brasileiros realizam essas estimativas). De toda forma, cabe destacar que a PNPSR foi realizada em 71 cidades brasileiras em 2008 por meio de cooperação entre o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), apresentando dados fundamentais sobre aspectos relativos à condição de saúde desta população (BRASIL, 2009b).

Para a PNSR são diversos os modos de adoecimento dessa população. O consumo prejudicial de substâncias psicoativas, como o álcool, evidencia a fragilização ou ruptura dos vínculos familiares. A ocorrência de transtornos mentais aponta para processos de desospitalização desacompanhados de políticas de saúde e assistência social articuladas às necessidades das pessoas em sofrimento mental e seus familiares (BRASIL, 2009b; 2014).

Trata-se, inegavelmente, de uma população que apresenta significativas dificuldades de acesso aos serviços de saúde, em função das representações de usuários e profissionais relativas ao processo saúde-adoecimento-cuidado, à organização administrativa dos serviços, aos

preconceitos compartilhados e reproduzidos pelos profissionais, bem como as fragilidades de ações intersetoriais, que colocam evidentes desafios à efetivação dos princípios de equidade e universalidade no SUS. A mudança do modelo de atenção exige dos agentes públicos a assunção de relações proativas, sem que se espere a demanda chegar para intervir, bem como a criação contínua de vínculos com os assistidos, o reconhecimento das singularidades dos sujeitos e da potência da atenção primária na promoção da saúde e reorganização do cuidado junto às pessoas em situação de rua (CARNEIRO JUNIOR; JESUS; CREVELIM, 2010).

Ademais, o sofrimento psíquico e social da população em situação de rua envolve também as dificuldades interpostas pelas instituições, intensificando a distância entre os serviços prestados e seus beneficiários. Este sofrimento social se efetua através das representações estigmatizantes que os associam ao risco e à periculosidade, bem como a baixa disponibilidade de escuta e abjeção dessas pessoas pela associação de seus corpos à sujeira, além do entendimento da saúde como benesse e concessão, reiterando a verticalidade das relações. A estas dificuldades se somam outras, como o não reconhecimento do racismo como operador da violência institucional e a não incorporação do conceito de vulnerabilidade como subsídio para as práticas assistenciais, o que poderia contribuir para a efetivação da equidade no cuidado (DULTRA, 2018).

A discussão sobre racismo é para esta pesquisa de fundamental importância, sobretudo quando se considera que a proporção de negros (somando-se pretos e pardos, segundo critérios do IBGE) entre a população em situação de rua é significativamente maior (67%) quando comparada com a população em geral, evidenciando o racismo e a hegemonia branca como marcas da sociedade brasileira, como nos dizia Neusa Santos Souza (2021). Cabe ainda sinalizar que o marcador de raça se relaciona com outros indicadores relevantes, como escolaridade (63% não concluiu o ensino fundamental), desemprego (29,8%) e perda ou fragilização dos vínculos sociais (29,1%), identificados pelas pessoas em situação de rua como motivos para início dessa trajetória (BRASIL, 2009),

Igualmente, devemos considerar que, em função das vulnerabilidades, diferentes doenças e agravos acometem a população em situação de rua, podendo ou não se sobrepor aos quadros clínicos pré-existentes. Assim, é comum que sejam acometidas por doenças como tuberculose e pneumonia, HIV/AIDS, problemas dermatológicos, lesões resultantes de atropelamentos, agressões e outras violências. Doenças recorrentes na população brasileira, como diabetes e hipertensão, prevalentes entre a população negra, são agravadas pelas condições precárias de vida e de sobrevivência da PSR (BRASIL, 2009b; 2014). A PNPSR aponta que 30% dos entrevistados afirmaram ter algum problema de saúde, dado considerado

pelos pesquisadores como subestimado, tendo em vista que padrões de comportamentos como alcoolismo, tabagismo, ou certas doenças crônicas tendem a não serem percebidos como problemas de saúde pela população em situação de rua (BRASIL, 2009b).

Observa-se a existência de dois grupos distintos entre os entrevistados pela PNPSR: os que dormem na rua, majoritário, e os que costumam dormir em albergues. Os primeiros apresentam situações de ruptura e adoecimento de natureza mais permanente, bem como perfis sociais e comportamentais distintos e, ainda que em um mesmo universo da rua, se estabelece uma hierarquia social entre os grupos (BRASIL, 2009b).

Tais questões foram identificadas no estudo de Aguiar e Iriart (2012), que observaram como as pessoas abrigadas em albergues, pela condição de cuidado que o abrigo proporciona, apresentaram uma compreensão mais ampliada de saúde, associada a cuidados gerais, higiênicos e alimentares, do que entre os não abrigados, que reduziam a concepção de saúde à capacidade de realizar atividades cotidianas, e o adoecimento como o seu impedimento em exercê-las. Estes modos distintos de perceber o processo saúde-doença, influenciados pelas condições de abrigo, auxiliam a compreender o achado na Pesquisa Nacional de que as pessoas que dormem em albergues (47%) declarem ter problemas de saúde em maior proporção do que os entrevistados que dormem na rua (24%) (BRASIL, 2009b).

De acordo com Abreu e Oliveira (2011), o cuidado à população em situação de rua tem se evidenciado por diferentes estratégias, dentre eles a educação popular de rua, os projetos de redução de danos em Santos/SP e em Salvador/BA, respectivamente, nos anos 1980 e 1990, assim como as ações do Consultório de Rua e do Programa de Saúde da Família (PSF) Sem Domicílio, voltadas para a atenção às necessidades de saúde desta população.

Há de se ressaltar a transição do pioneiro Consultório de Rua para a política do Consultório na Rua que, para além da mudança semântica, demarca a ampliação do campo da saúde mental para a saúde geral das pessoas em situação de rua, inseridas na Atenção Básica, de modo a garantir o princípio da integralidade, enquanto ponto de atenção da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Tais estratégias consistem em serviços formados por equipes multiprofissionais que desenvolvem ações itinerantes de saúde junto à população em situação de rua *in loco* (BRASIL, 2012a).

Deve-se reconhecer o ineditismo do Consultório de Rua, proposto pelo professor Antonio Nery Filho, na medida em que se propõe a ir até os usuários de substâncias psicoativas nas cenas de rua para ofertar cuidado na perspectiva da redução de danos, diante do vazio assistencial que até então havia no âmbito da saúde. Por outro lado, o Consultório na Rua, conquista de frequentes reivindicações do MNPR, surge a partir da constatação das inúmeras

barreiras que são impostas às pessoas em situação de rua para serem atendidas nos demais serviços da Atenção Primária. Assim, o Consultório na Rua objetiva garantir atendimento desburocratizado a essa população diante da frequente recusa ao atendimento pelas equipes das Unidades Básicas de Saúde (UBS). Todavia, no âmbito da micropolítica do trabalho, o que se vê é o recorrente desprezo de gestores públicos pelo fato deste equipamento ser uma conquista advinda do movimento social e por não atender os anseios pelo controle desses corpos, sem propor retirá-los de circulação. Além disso, frequentemente, o Consultório na Rua termina por ser a única porta de entrada desta população na saúde, o que viola o princípio da universalidade e evidencia a contradição dessa política para a garantia efetiva de direitos da PSR (SANTOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2021).

Há ainda outros dispositivos de atenção à população em situação de rua vinculados à Proteção Social Especial do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), a exemplo do Serviço Especializado em Abordagem Social (SEAS), que objetiva, em sua definição, construir a saída das ruas e possibilitar acesso a rede de serviços e benefícios socioassistenciais, por meio do trabalho de busca ativa em espaços públicos de circulação intensa, como centros comerciais, terminais de ônibus e de metrô. O serviço de acolhimento oferecido pelos Abrigos Temporários, por sua vez, destina-se a prover à população em situação de rua espaços provisórios para pernoite e estrutura para acolher pessoas do mesmo sexo ou grupo familiar (BRASIL, 2013a).

No Estado da Bahia, outra iniciativa de grande monta é o programa “Corra pro Abraço”, desenvolvido desde 2013 e mantido pela Superintendência de Política sobre Drogas e Acolhimento a Grupos Vulneráveis (SUPRAD) da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (SJDHDS). O programa objetiva promover saúde, cidadania e garantia de direitos às pessoas que fazem uso de drogas em contextos de vulnerabilidade social, afetadas por problemas relacionados à criminalização do consumo, aproximando-os das políticas públicas e cuidando das mesmas através de estratégias de redução de danos. É também espaço de formação político-cidadã e de militância e busca fomentar no contexto da rua a construção do vínculo e o desenvolvimento do autocuidado (BAHIA, 2016).

Trata-se de uma das poucas iniciativas que resistem firmemente no país construindo promoção da cidadania e do cuidado na perspectiva da redução de danos, tendo em vista o cenário de desmonte sistemático das políticas de saúde mental e direitos humanos nos últimos anos.

Sabe-se que são muitas as barreiras para que a população em situação de rua acesse os serviços de saúde, os serviços socioassistenciais e demais equipamentos públicos, que tendem a ser procurados em situações que demandam urgência devido à gravidade (AGUIAR; IRIART,

2012). De toda maneira, alguns dispositivos constituídos no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e do Sistema Único da Assistência Social (SUAS) destinados à população em situação de rua, a despeito de suas insuficiências, foram conquistas históricas que, direta ou indiretamente, envolveram a articulação política ensejada pelo Movimento Nacional da População de Rua, isto é, da constituição de redes de sociabilidades estabelecidas entre as pessoas que vivenciaram e compartilharam experiências de rualização.

O conceito de processo de rualização foi proposto pela professora e pesquisadora Jane Cruz Prates (cf. PRATES; PRATES; MACHADO, 2011). Até então, as noções acionadas para elucidar as trajetórias das pessoas em situação de rua frequentemente dificultam sua compreensão. Não há que caracterizar a PSR enquanto “deambulante”, já que não estamos tratando, necessariamente, de populações definidas pelo nomadismo, mas que por vezes são expulsas de locais que até então eram aceitas, seja porque acumulam objetos, pelo uso de drogas, quando apresentam delírios ou simplesmente por serem consideradas incômodas, indesejadas ou inadequadas pelos moradores locais. Da mesma maneira, não podem ser definidas pela mendicância, já que se trata de uma tarefa exercida apenas por uma parcela desta população.

Nesses termos, o grupo é expressivamente representado pela sua heterogeneidade, comportando inclusive aqueles que dormem em albergues ou abrigos, que vivem solitários, em grupos ou em família nas pontes, viadutos, parques, carros abandonados, áreas degradadas e vias públicas, deslocando-se ou vivendo em espaços mais ou menos fixos (PRATES; PRATES; MACHADO, 2011).

Nesta perspectiva, Aguiar e Iriart (2012) acreditam que a existência de pessoas em situação de rua decorre de aspectos diversos, como o acirramento da competição no mercado de trabalho, desemprego e fragilização dos vínculos trabalhistas, renda limítrofe para a sobrevivência e inserção precarizada em atividades produtivas caracterizadas pelo potencial de substituição da massa trabalhadora, possibilitando o entendimento das vulnerabilidades envolvidas na situação de rua a partir da intersecção entre fatores que, para além da dimensão individual, envolve também no escopo da análise as dimensões sociorracial e política.

Para Marc-Henry Soulet (2005), a vulnerabilidade deve ser entendida como categoria política, isto é, como fenômeno que decorre da instabilidade e da incerteza das sociedades contemporâneas, que transfere única e exclusivamente para o indivíduo a responsabilidade pelos seus destinos. Em outras palavras, a vulnerabilidade consiste na relação entre um grupo de indivíduos que compartilham determinadas características, como a fragilidade dos laços sociais e falta de proteção para se proteger contra o potencial de ser ferido, e o contexto que

exige destas pessoas a capacidade de agir a partir de si mesmo. Logo, não há vulnerabilidade em si mesma, posto que os indivíduos são vulneráveis sob determinadas condições, desigualmente distribuídas entre os mesmos.

O conceito de vulnerabilidade trazido é importante para esta pesquisa porque contribui para visibilizar a relevância e o papel do movimento social junto às pessoas em situação de rua no contexto de sociedades definidas pela desassistência, incerteza, fragilidade e instabilidade das relações sociais e institucionais. Compreendemos que os movimentos sociais não se reduzem às expressões reivindicatórias mais evidentes, como a luta por direito à moradia, à saúde e à assistência social, mas envolvem também a construção de espaços de sociabilidade e de solidariedade entre os pares, possibilitando o enfrentamento das adversidades com que os sujeitos se deparam em suas trajetórias de rua.

Nesse sentido, podemos entender o movimento social como potencial força contra-hegemônica (ou contra colonizadora, como apontaremos mais adiante) que resiste às transformações societárias que degradam as relações humanas e que são responsáveis por lançar os sujeitos às zonas de vulnerabilidade que fragilizam e rompem os laços sociais.

Para melhor compreendermos a produção da vulnerabilidade da PSR, precisamos recorrer ao racismo como uma categoria chave. De acordo com Silvio Almeida (2019), o racismo consiste em um processo em que condições de subalternidade e de privilégio se distribuem diferencialmente entre grupos racializados e se reproduzem nas relações cotidianas. Este é um aspecto importante da discussão porque situa a noção de “racismo estrutural” a partir de uma perspectiva contextual, evitando o entendimento do racismo como condição incontornável e inescapável, dissociada da dimensão relacional e das circunstâncias sociais específicas que viabilizam a estrutura.

Para Anthony Giddens (2000), ação e estrutura não são antagônicas, pois a estrutura é parte integrante das condições que possibilitam que a ação aconteça, assim como é, também, consequência dessa mesma ação, posto que aspectos estruturais e institucionais da vida coletiva, enquanto fenômenos localizados no tempo e espaço, dependem das condutas assumidas pelos agentes no exercício de suas práticas sociais.

Muito antes de Giddens, o sociólogo santo-amarense Guerreiro Ramos (1957, p. 221), dedicando-se ao estudo das relações raciais no Brasil, fez observações semelhantes, quando considerou que “o *ethos*, a *norma* [...] da cultura ou da sociedade não são originários, não são incondicionados; ao contrário, revelam relações concretas e se transformam quando tais relações se alteram”.

A análise sobre vulnerabilidade em Soulet (2005) se sustenta na noção de transferência de encargos e responsabilidades ao indivíduo em contextos sociais marcados pela incerteza, pela fragilização dos vínculos e no enfraquecimento dos mecanismos de proteção social, contribuindo para pensarmos a situação de rua a partir de sua dimensão política, sem apartá-la de seus efeitos subjetivos, como sofrimento, desesperança e desamparo, que se instauram diante da vivência reiterada das injustiças sociais.

A questão da identidade coletiva também está intimamente ligada ao processo de realização, possibilitando uma análise que articule as dimensões política e subjetiva na experiência da vida nas ruas. O estudo empreendido por Katherine Boydell e colaboradoras (2000) realizado em Toronto, Canadá, apontou que a condição de *homeless* ultrapassa o sentido de “não ter um lugar para viver”, pois afeta negativamente o sentimento de autovalorização e o senso de identidade. Estes autoconceitos podem ser reforçados pela comparação com outras pessoas em condições análogas com maior ou menor “tempo de rua”.

O termo *homeless*, adotado em países de língua inglesa, não expressa bem a noção de “pessoa em situação de rua” adotada na política pública brasileira. A tradução literal de *homeless* equivaleria ao “sem casa” ou “sem teto”. Como explicitado no decorrer deste trabalho, a noção de “situação de rua” visa demarcar o caráter de provisoriedade do sujeito nas zonas de vulnerabilidade, ainda que essa provisoriedade dependa de múltiplos fatores, aí incluídas as condições históricas, políticas, socioeconômicas, institucionais e contextuais de cada região.

No Brasil os movimentos de luta não se confundem. Por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST) foi fundado em 1997 e, portanto, é anterior ao MNPR, iniciado em 2005, pouco após o massacre da Sé. Se este último se dirige para a luta organizada das pessoas em situação de rua em defesa de direitos sociais e pela consolidação e implementação de políticas públicas, combatendo violações de direitos e buscando condições dignas de vida aos mesmos, o primeiro se dedica sobretudo à ocupação de imóveis urbanos em situação de irregularidade, pressionando o poder público pela desapropriação desses imóveis, tendo em vista o direito constitucional à moradia e a função social da propriedade.

Os *homeless* buscam construir identidades valorizadas, mesmo enfrentando dificuldades relativas à falta de moradia. Na interseção entre suas biografias e o contexto, passado, presente e futuro se misturam, seja através da busca pela preservação de uma identidade anterior à experiência de rua, seja através da construção de uma identidade desejável orientada para um futuro.

Essa perspectiva se aproxima das considerações teóricas desenvolvidas por François Delor e Michel Hubert (2000) acerca do conceito de vulnerabilidade, desenvolvidas a partir de

seus estudos sobre HIV/Aids e a assunção de riscos. Para os pesquisadores, as trajetórias sociais, as interações e os contextos sociais específicos podem contribuir para aumentar o grau de vulnerabilidade de certos grupos sociais em determinados lugares ou situações.

Estas considerações nos ajudam a entender que o conceito de identidade, definido nestes termos, não determina os indivíduos como vulneráveis *a priori*, como pode nos fazer supor a frase “tal ou qual indivíduo é vulnerável”. Os indivíduos se encontram em situações de vulnerabilidade em função dos constrangimentos que definem a experiência e as relações sociais, segundo os diferentes contextos materiais e simbólicos (DELOR; HUBERT, 2000; RUOTTI et al., 2014).

Assim como seria inadequado considerar que um indivíduo “é” vulnerável, como se a vulnerabilidade fosse por si mesma parte de sua natureza ontológica, também não caberia representar a população em situação de rua como “moradora de rua” ou “pessoa de rua”, da mesma maneira com que seria inapropriado considerar alguém como “de casa, ou de apartamento”. Assim, a rua só pode ser compreendida como local contingente, isto é, naquilo que há na experiência de estar ou habitar a rua, devendo ser tomada, portanto, como processo e não como estado. A noção de processo de rualização, em outros termos, reconhece a dimensão processual da trajetória de rua, enquanto processo social conformado a partir de múltiplos condicionantes, aí incluídos aqueles que dizem respeito à realidade especificamente latino-americana (PRATES; PRATES; MACHADO, 2011).

De toda maneira, nos parece que essa querela conceitual sobre a “melhor maneira de chamar” se localiza de maneira mais incisiva no âmbito da academia, considerando-se que, no campo das práticas e dos espaços de exercício da militância, é comum que se façam múltiplos e intercambiáveis usos destes conceitos, conforme as situações sociais e as diferentes trajetórias dos sujeitos que deles fazem uso¹².

Assim, à parte os preciosismos, é comum escutar as definições de “pessoa em situação de rua”, mais ou menos frequentes com que ouvimos “pessoa de rua”, “população de rua”, “povo de rua”, “gente de rua”, etc. Evidentemente, a despeito das implicações simbólicas

¹² Nas políticas públicas brasileiras e na produção acadêmica, por razões apontadas neste trabalho, adotamos a expressão “população em situação de rua” no lugar da expressão “população de rua”. De modo geral, como retomaremos mais adiante, se defende que a situação de rua venha a ser superada através da ação política. Evidentemente que, em diferentes casos e por razões diversas, a “situação de rua” não é facilmente superada, não sendo difícil aos técnicos de referência localizar pessoas que permanecem por muitas décadas em “em situação de rua”. Como forma de evidenciar essa contradição conceitual entre o desejável e o plano da realidade, o prof. Adauto Leite propôs o interessante termo “Pessoa em Situação Repetitiva de Iniquidades na Rua”. A despeito dessa discussão, como foi possível notar durante as entrevistas desta pesquisa, no âmbito do cotidiano dos militantes se identifica o uso intercambiável entre as categorias, produzindo inclusive formas híbridas nas narrativas dos entrevistados (a exemplo da categoria “morador em situação de rua”), sem grandes preocupações em garantir o preciosismo frequentemente reivindicado na academia.

envolvidas no uso dessas distintas expressões, a realidade concreta que se coloca diante das vidas precárias pouco se modifica em função desta questão. Todavia, cabe acrescentar que há consenso sobre a inadequação do uso “mendigo”, “morador de rua” e expressões análogas, conforme crítica já repetida pelo MNPR, pois remetem à estigmatização do grupo social e à criminalização daqueles que foram submetidos à pobreza.

O processo de rualização frequentemente se inicia com desentendimentos familiares que resultam na saída de casa, em função de circunstâncias de violência sofridas no ambiente doméstico ou comunitário. Assim, a relativa liberdade que a rua proporciona contribui para se pensar a saída de casa e a permanência na rua, quando considerada as relações de opressão, violência ou negligência experimentadas nas relações familiares e comunitárias (BRASIL, 2009b). Por outro lado, a permanência na rua, por variadas razões, quando persiste ao longo do tempo, tende a produzir a cronicidade da situação, instituindo uma carreira moral que dificulta e, em algumas circunstâncias, inviabiliza a saída da rua.

Nesta pesquisa, recorreremos à Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), como recurso teórico que contribui para melhor compreender o processo de engajamento das pessoas em situação de rua nas ações coletivas de luta e resistência.

De acordo com Angela Alonso (2009), esta teoria compreende que os novos movimentos sociais seriam formas particulares de resistência que proporcionam a reapropriação do tempo, do espaço e das relações cotidianas.

No caso específico da população em situação de rua, Lua Sá Dultra (2018) aponta como as experiências dessa população envolvem outros modos de experimentar o tempo, os espaços e as relações. Os modos de vivenciar a rua e suas linguagens apresentam componentes próprios, que se constituem a partir dos modos de vida que aí se exercem, atravessadas pelas necessidades de curto prazo.

A pesquisadora aponta também como a experiência de viver na rua coloca às pessoas em situação de rua uma outra temporalidade e espacialidade, pois experienciar a rua lhes convoca ao desafio de produzir deslocamentos e desenvolver habilidades que lhes sirvam como estratégias diante das violências a que estão sujeitas. Por outro lado, isso instaura desafios às equipes dos serviços, acostumadas à atuação em temporalidades lineares das consultas pré-agendadas e das rotinas dos processos de trabalho, nem sempre coincidentes às temporalidades advindas da experiência da rua (DULTRA, 2018).

Podemos avançar nessa reflexão sobre as temporalidades das pessoas em situação de rua, compreendendo a relação entre as experiências de espaço e tempo vividas por essas “pessoas desperdiçadas” e os aspectos relativos aos fenômenos macrossociais, como a

mundialização da economia produzida por uma globalização perversa. Para Milton Santos (2008), uma das características da chamada globalização perversa é a unicidade do tempo, que faz convergir o momento vivido, em função da captura do tempo que, valendo-se do progresso técnico-científico para atender os interesses da produção globalizada, altera a percepção de sua passagem e produz a aceleração da história.

Nesse sentido, ainda que o tempo exista para todos, os sujeitos não são igualmente atores desse tempo nessa nova possibilidade de uso, segundo os ditames da produção. Isso acontece ao mesmo tempo em que a globalização é vendida enquanto fábula e mistificação da realidade, sendo exagerados os benefícios da internacionalização do mundo capitalista, onde as pessoas são tidas como donas de seu próprio tempo e de seu próprio negócio, na lógica do “*self made man*” (SANTOS, 2008).

Contudo, se o tempo é conformado por estes fenômenos que produzem deslocamentos em nossas experiências, é certo que a maneira de experienciá-lo será radicalmente diferente entre aqueles que são arrastados pela competitividade e convocados ao trabalho diário, ininterrupto e infinito (ao menos enquanto durar seu tempo de vida), e aqueles que são lançados para fora do circuito produtivo. Estamos falando daquilo que Milton Santos (2008) chamou de pobreza estrutural, que caracteriza aqueles que estão submetidos à ausência da proteção social, lançados ao desemprego, à desesperança e à baixa remuneração que lhes subtrai a dignidade, situação social mistificada como inevitável e naturalizada.

Para Zygmunt Bauman (2005), essas pessoas coincidem com aqueles que são lidos como sujeitos sobrantes, redundantes e indesejados, efeito colateral do progresso econômico que reduz humanos à tarefa diária de encontrar meios para garantir a sobrevivência. Por isso, compreendemos que o descompasso entre a temporalidade dos serviços e a das pessoas em situação de rua possui relação direta com aspectos contextuais mais amplos, como a fragilização dos serviços de proteção social, que passam a lidar com a pobreza como fenômeno meramente residual, e a produção mundializada da pobreza generalizada.

De acordo com Bauman (2005), não parece haver muitas possibilidades de escapar dos efeitos nefastos que incidem sobre as “vidas desperdiçadas” desses sujeitos que são tidos por sobrantes, submetidos a guetos transformados em depósitos de lixo, vidas marcadas pelo estigma da rejeição. Para o autor, nesse mundo onde tudo é substituível, as vidas tornadas “refugo humano” tornam-se alvos de políticas eugenistas ou segregacionistas de um Estado social que se transformou em um “Estado guarnição”, que criminaliza problemas sociais para atender interesses corporativos. Nessa perspectiva, passamos a ter não um amanhã melhor, mas apenas um amanhã diferente.

A princípio, essa compreensão pode parecer demasiadamente pessimista, ante essa sociedade onde somos tornados consumidores ou mercadorias. Contudo, o próprio autor reivindica a capacidade e a necessidade da agência entre os sobrantes, quando anuncia que:

Nós, seres humanos, somos, e não podemos deixar de ser, animais “transgressores” e “transcendentes”. Vivemos à frente do presente. Nossas representações podem ser destacadas dos sentidos e correr na frente deles. O mundo em que vivemos está sempre um passo, ou um quilômetro, ou um ano-luz à frente do mundo que vivenciamos. A essa parte do mundo que se estende à frente da experiência vivida damos o nome de “ideais”. A missão dos ideais é conduzirmos-nos a um território ainda não explorado e não-mapeado [...]. A escolha tornou-se um destino (BAUMAN, 2005, p. 141-142).

Acreditamos que essas formas de transgressão daqueles que foram tornados “refugos humanos”, apontam para os movimentos sociais como espaços onde essas agências são tornadas possíveis. No caso em questão, para os sujeitos que vivenciaram processos de realização e se tornam militantes através do engajamento nas experiências coletivas de luta e resistência.

Para a teoria dos movimentos sociais que aqui recorremos, a análise dessas formas de resistência e dos sentidos das ações que as concretizam não deve recorrer às explicações psicológicas para a formação coletiva (a exemplo das noções de racionalidade/ irracionalidade das massas) ou unicamente às macroexplicações que pré-determinariam o comportamento dos atores sociais (ALONSO, 2009; MELUCCI, 1989; 2001).

Segundo esta perspectiva teórica, os atores constituem a ação coletiva na medida em que se comunicam, constroem e negociam significados entre si. Em um campo de oportunidades e constrangimentos onde a ação se desenvolve, mediado pela percepção dos agentes, que se estabelece uma identidade coletiva, através da interação de indivíduos engajados no movimento. Essa identidade coletiva se produz, em certa medida, a partir do investimento emocional que os possibilita se reconhecer e ser reconhecido como membro do grupo, motivação para o engajamento. Assim, a TNMS se preocupa em explicar o processo no qual “cidadãos comuns” se transformam em ativistas (ALONSO, 2009).

De acordo com o sociólogo Alberto Melucci (2001), os movimentos sociais são como “profetas do presente”, anunciando aquilo que apenas se esboça no horizonte das sociedades, subvertendo velhas categorias do conhecimento, instituindo novas linguagens e novas formas de relação social:

Os movimentos são um sinal. Não são apenas produto da crise, os últimos efeitos de uma sociedade que morre. São, ao contrário, a mensagem daquilo que está nascendo. Eles indicam uma transformação profunda na lógica e nos processos que guiam as sociedades complexas. Como os profetas, “falam à frente”, anunciam aquilo que está se formando sem que ainda disso esteja clara a direção e lúcida a consciência. A

inércia das velhas categorias do conhecimento pode impedir de ouvir esta palavra, e de desenhar, com liberdade e responsabilidade, a ação possível [...]. Os movimentos contemporâneos são profetas do presente. Não têm a força dos aparatos, mas a força da palavra. Anunciam a mudança possível, não para um futuro distante, mas para o presente da nossa vida. Obrigam o poder a tornar-se visível e lhe dão, assim, forma e rosto. Falam uma língua que parece unicamente deles, mas dizem alguma coisa que os transcende e, deste modo, falam para todos (MELUCCI, 2001, p. 21).

Segundo Melucci (1989), os anos 1970 representaram a crise das estruturas políticas, das formas de ação social e dos sistemas explicativos, simultaneamente. Até então, as teorias dedicadas à explicação dos movimentos sociais reduziam a ação coletiva à ação patológica e à marginalidade, ou como resultado de crenças pessoais e individuais. Outros teóricos, seguindo abordagens distintas, tentaram defini-los em termos de mobilização de recursos humanos ou materiais, ou de oportunidades e coerções, necessários ou colocados à ação coletiva. Distinguindo-se dessas perspectivas, Melucci (1989) aponta que os movimentos sociais não são meros reflexos das contradições estruturais, mas sistemas de ação que operam em um campo de possibilidades e limites.

Se os movimentos sociais não coincidem com meros protestos e se entendemos que os movimentos sociais não são simples reflexos de uma estrutura social dada a priori, também não podemos defini-los a partir das motivações racionais dos participantes da ação coletiva, que calculam custos, anteveem riscos e identificam benefícios da ação. Segundo Melucci (1989; 2001), os indivíduos se engajam na mobilização coletiva também em busca de identidade, de autorrealização e solidariedade, bens estes que não são passíveis de mensuração.

Nesses termos, os movimentos contemporâneos não são apenas políticos e, menos ainda, redutíveis aos movimentos referidos à “classe operária”. Isso porque os novos movimentos sociais saem, em certa medida, do modelo de reivindicações voltadas à dimensão econômico-industrial para a esfera da cultura, que afeta as identidades dos indivíduos e coletivos e orienta os desejos por autorrealização e reconhecimento. O mesmo parece acontecer com essa nova conformação do capitalismo, na medida em que não se assegura apenas pelo simples controle da força de trabalho e pela extração de recursos naturais, mas pela produção de subjetividades, pela intervenção crescente nas relações sociais, nos sistemas simbólicos, nas necessidades, nos desejos e nas identidades individuais e coletivas (MELUCCI, 1989).

Assim sendo, se coloca para nós o desafio de assumir uma definição de movimento social. Não se trata tão-somente de um fenômeno referente a uma massa de pessoas lesadas em seus direitos de cidadania que se mobilizam e confrontam autoridades. Aponta Melucci (1989) que esta definição seria demasiadamente problemática, pois incluiria as organizações e os eventos de protesto, formas de reivindicação coletiva pontuais que se distanciam da noção de

movimento social, além de reduzir a noção de movimento apenas a sua dimensão política mais evidente.

Portanto, consideramos um movimento social a ação coletiva que envolve as dimensões de conflito, de solidariedade e de rompimento dos limites do sistema. O conflito significa a relação entre atores opostos em disputa por recursos, solidariedade como a capacidade dos atores engajados em compartilhar uma identidade coletiva, reconhecendo e sendo reconhecido como parte de uma mesma unidade social, e o rompimento dos limites de um sistema, como fenômeno decorrente da ação coletiva que empurra esses limites para além do espectro de variações aceitas pela estrutura existente. Desta maneira, define-se movimento social como forma de ação coletiva baseada na solidariedade, desenvolvendo um conflito e buscando romper com os limites do sistema em que ocorre a ação (MELUCCI, 1989).

A partir das reflexões até aqui apresentadas, consideramos o Movimento Nacional da População de Rua enquanto espaço simultâneo de disputas e de construção de laços de solidariedade.

A dimensão da solidariedade viabiliza, para os seus integrantes, a construção compartilhada da identidade de militante e, para muitos, a saída da situação de rua, na medida em que se engajam coletivamente na luta pelo reconhecimento da legitimidade de suas experiências de realização, que se efetua na relação com a família, com apoiadores, entre usuários dos serviços e técnicos de serviços assistenciais, com o poder público e com o conjunto da sociedade civil.

Consideramos a dimensão da disputa em uma dupla faceta: quando dirigida para o interior ou para o fora do movimento social. Se a radicalização da disputa dirigida para o interior do movimento pode conduzi-lo à fragmentação, à fragilização de sua faceta reivindicativa e de suas redes de solidariedade, consumida por batalhas fratricidas, a disputa quando dirigida para o exterior pode resultar, como consequência da ação política, na conquista de normativas e dispositivos legais incorporados no âmbito da ação estatal, refletindo a institucionalização das demandas, anseios e reivindicações, ainda que frequentemente de maneira focal e parcial. Essas reivindicações não se resumem à luta por direitos de cidadania, mas envolvem o reconhecimento da legitimidade de seus modos de existência (como o direito em habitar a rua e à cidade, demandas irredutíveis à reivindicação pelo direito à moradia), como produto da ação coletiva empreendida pelos atores sociais que conformam o movimento.

Recorrendo às dimensões de conflito e solidariedade, observamos que Tiago Lemões (2015), em sua pesquisa etnográfica em que acompanhou o núcleo de Porto Alegre do MNPR-RS, identificou que a interlocução entre os atores sociais e os agentes institucionais se dá não

só pela cobrança e pelo constrangimento, mas também pela apropriação de técnicas, saberes, discursos e posturas, modos de habitar a arena política, na relação com gestores públicos e com outros militantes, no cotidiano das interações de pessoas em situação de rua engajadas na mobilização política.

Essa perspectiva possibilita fazer ver aquilo que habitualmente não é visto no lidar com as pessoas em situação de rua. Em outras palavras, não se trata de reduzir o Movimento Nacional da População de Rua à sua expressão reivindicatória mais evidente (isto é, reduzir um movimento às suas demandas por “aperfeiçoamento dos serviços públicos”, ou pela “ampliação dos direitos à moradia ou por bens materiais”), ou resumi-lo às atividades de interlocução entre o movimento e as práticas institucionais, onde se situa a tensão entre os militantes e os agentes do Estado na busca pelo reconhecimento (LEMÕES, 2015), mas às experiências mesmas das pessoas em situação de rua vivenciadas junto ao movimento social ao longo de suas trajetórias de realização.

Acreditamos que esse modo de olhar a ação social visibiliza as redes de sociabilidades tecidas por pessoas que passaram a compartilhar uma identidade coletiva, a partir do engajamento ativo na militância daqueles que experienciaram processos de realização, dispostas a lutar por projetos simbólicos e culturais que apostam na mudança de suas vidas.

Nesses termos, buscamos nos debruçar sobre narrativas biográficas que contam sobre as experiências de realização e sobre o processo de engajamento efetuado por pessoas junto ao MNPR, produzindo e compartilhando uma identidade coletiva, no intermédio entre subjetividade e política, entre as histórias de vida e os contextos sócio-históricos em que essas narrativas se situam.

De acordo com Castellanos (2014), em diferentes espaços, as narrativas, grandes ou pequenas, integram as nossas vidas, dos grandes sistemas explicativos àquelas referidas às vidas cotidianas, constituindo temática de grande interesse ao campo da Saúde Coletiva. De início, demarca-se a inexistência de neutralidade na produção narrativa, pois não há transparência na linguagem. As narrativas estão situadas a partir das condições de legitimação, estabelecidas através dos contextos em que elas são produzidas.

Se a linguagem não é transparente, o contexto da narrativa é menos ainda, na medida em que os relatos obtidos pela entrevista não equivalem a uma simples “coleta de dados” observados pelo pesquisador, mas a uma performance narrativa de representação do eu e de suas motivações, conscientemente ou não, efetuada tanto pelo pesquisador quanto pelo participante durante a situação da entrevista (CASTELLANOS, 2014).

Conforme apontado por Castellanos (2014), consideramos que as narrativas são também formas do sujeito de lidar com o sofrimento que, diante do adoecimento, depara-se com a ameaça à sua identidade. Assim, escutar uma narrativa, nesses termos, é também atender ao chamado de sua história, dispondo-se a um relacionamento ético perante o outro. Estas questões colocam inúmeros desafios e implicações à relação pesquisador e sujeitos da pesquisa.

Considerando a problemática apresentada, assumimos como questão central que norteia esse estudo: quais os sentidos do engajamento e da experiência de pessoas em situação de rua no MNPR (Movimento Nacional da População de Rua)?

Este estudo teve como objetivo geral compreender os sentidos do engajamento e da experiência de pessoas em situação de rua no MNPR. No que se refere aos objetivos específicos, o estudo buscou: (1) identificar os elementos mobilizadores do engajamento de pessoas em situação de rua no MNPR, com destaque para aqueles relacionados às suas trajetórias de vida e experiências junto às políticas sociais; (2) compreender as transformações e permanências das experiências de realização, antes e depois do engajamento na ação coletiva; (3) identificar como os indivíduos performam narrativamente suas identidades e se tornam militantes; e (4) analisar as experiências de realização e de engajamento no movimento, a partir das redes de solidariedade, dos conflitos e das estratégias de resistência adotadas pelos militantes.

2 MARCO TEÓRICO

Neste capítulo, nos dedicaremos a analisar os marcos jurídico-institucionais das políticas públicas destinadas à população em situação de rua, considerando os contextos históricos, políticos e sociorraciais em que se situam. Após, nos debruçamos a pensar a experiência de rualização como fenômeno permeado pelo racismo e pela colonialidade. Para tanto, compreendemos a rua como produtora de subjetividades racializadas que se engajam na ação coletiva em oposição à lógica colonial desumanizadora e coisificante. Em seguida, apresentamos mais detidamente as principais ideias presentes na Teoria dos Novos Movimentos Sociais.

2.1 OS ARRANJOS INSTITUCIONAIS E HISTÓRICOS DAS POLÍTICAS DESTINADAS À POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA NO BRASIL

É comum que os estudos que se debruçam a discutir os marcos jurídico-institucionais, políticos e normativos que envolvem a população em situação de rua no Brasil iniciem a partir do decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009. Este decreto institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua, bem como o Comitê Intersetorial para Acompanhamento e Monitoramento, responsável pelo desenvolvimento de planos de ação, definição de estratégias para execução da política nacional e acompanhamento da implementação nos estados e municípios (BRASIL, 2009a).

O decreto n. 7.053/2009 representa importante conquista advinda da luta organizada pelo Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) e, nesse sentido, a história de sua implementação se confunde com a história do próprio movimento. O MNPR foi fundado em 2005 através do 4º Festival de Lixo e Cidadania, realizado em Belo Horizonte, e contou com pessoas em situação de rua de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Mato Grosso e Rio de Janeiro como participantes do evento. O movimento social atua em nível nacional e possui sua própria carta de princípios, regimento interno e bandeiras de luta, protagonizado por atores sociais que, em função de suas trajetórias de rualização, tornaram-se militantes, engajando-se no MNPR.

Dentre essas militantes, não restam dúvidas sobre o papel de destaque e liderança ocupado por Maria Lúcia Pereira da Silva, mulher negra, baiana e uma das fundadoras do movimento. Nascida em Itapetinga, perdeu os pais quando tinha três anos de idade e viveu dezesseis anos em situação de rua. Em 2010, fundou o MNPR-BA, núcleo do movimento no estado da Bahia. Falecida em 2018, deixou um grande legado de resistência, legado esse

frequentemente lembrado pelos diferentes atores sociais envolvidos na luta política (SANTOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2021). Devido à sua existência-militância, era conhecida por pessoas em situação de rua e por agentes institucionais como “advogada dos maloqueiros”.

Os dicionários costumam definir maloqueiro como substantivo masculino de caráter pejorativo, que remete às crianças que vagueiam pelas ruas, em grupo, pedindo dinheiro, praticando pequenos furtos, ultrapassando em muito o sentido daqueles que simplesmente “pernoitam em maloca”. É possível também encontrar, como significado usual para maloqueiro, “indivíduo malcriado, grosseiro, sujeito sem educação, esfarrapado”.

Originalmente, a maloca se referia às cabanas comunitárias utilizadas por povos indígenas da região amazônica, tendo assumido, com o tempo, o sentido de lugar abandonado, onde são improvisadas as moradias de pessoas em situação de rua nos grandes centros urbanos.

No estudo etnográfico de Luana Malheiro (2018), notamos que as malocas também podem se referir aos casarões não necessariamente utilizados para moradia, mas improvisados para o consumo de crack, por vezes em lugares de difícil acesso, como forma de ocultar o uso aos olhares de transeuntes e da polícia. Todavia, “as pessoas são diferentes e vivem desigualmente as circunstâncias e as condições do mundo” (ESPINHEIRA, 2004, p. 3), possibilitando reconfigurar os sentidos sociais estigmatizantes usualmente atribuídos aos despossuídos como forma de reação ao desvalor.

Assim, é possível acompanhar novos sentidos atribuídos à expressão maloca, que vai do ato de se esconder da polícia, à definição de novas identidades sociais, como grupo de pessoas com trajetórias de rualização que estabelecem redes de sociabilidade e que compartilham de experiências de consumo do crack em cenas de uso desprotegidas (MALHEIRO, 2018). Estes novos sentidos também se notam em outro estudo, onde uma entrevistada relata: “minha maloca batendo palma pra mim, e dizer que eu tô sendo um exemplo... [...] maloqueiro também pode, maloqueiro também tem atitude...” (FLACH, 2019, p. 180), muito assemelhados aos sentidos atribuídos à maloca presentes na composição de Adoniran Barbosa¹³.

Acreditamos que o sentido pejorativo usualmente atribuído a maloqueiro, geralmente reproduzido por agentes institucionais e outros atores sociais que não experimentaram

¹³ “A maloca não é apenas um lugar de moradia provisória, mas também um espaço de sociabilidades onde transitam sentidos, afetos e experiências: “Se o sinhô não está lembrado, dá licença de contá. Que aqui onde agora está esse adifício arto, era uma casa velha [...]. Foi aqui seu moço, que eu, Mato Grosso e o Joca construímos nossa maloca, mas um dia, eu nem quero me alembra. Veio os homis com as ferramenta que o dono mandô derrubá. Peguemos todas nossas coisas e fomos pro meio da rua. Que tristeza que eu sentia, cada táuba que caía, doía no coração”. Saudosa Maloca, de Adoniran Barbosa, 1951.

trajetórias de rualização, é revelador de uma linguagem racialmente codificada (cf. DIANGELO, 2018), porque se vale de subterfúgios da linguagem para se dirigir pejorativamente à população negra e periférica, majoritária entre as pessoas com trajetórias de rua. Este modo de se dirigir às pessoas em situação de rua pressupõem uma homogeneidade definidora dos usuários das substâncias, como se pertencessem todos a uma mesma categoria social (cf. ESPINHEIRA, 2004) e, por conseguinte, devessem ser concebidos a partir de um mesmo enquadre depreciativo que contribua para mantê-los na posição de subalternidade.

Estas considerações sobre a noção de maloqueiro são particularmente úteis para a discussão que aqui empreendemos, porque nos sinaliza que os arranjos político-institucionais das políticas públicas para a população em situação de rua no Brasil não se inauguram com a implementação do Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009 (BRASIL, 2009a). Da mesma maneira, pensamos que as formas de resistência das populações lançadas nas zonas de precariedade também não começam com a fundação do MNPR, mas remetem às estratégias de resistência coletiva adotadas diante da desumanização, empreendidas pelas insurreições negras desde a colonização, na qual a República de Palmares, no século XVI, foi o seu maior e mais emblemático exemplo (NASCIMENTO, 1978).

Para Silvio Almeida (2019), as instituições são marcadas pelos conflitos e antagonismos que não são eliminados, mas absorvidos e mantidos sob controle através dos dispositivos jurídico-legais. Como as sociedades não são homogêneas, as instituições também não o são, carregando em seu interior os conflitos e as disputas por poder entre os grupos sociais. Nesse sentido, o racismo pode ser entendido como o modo no qual se constituem as relações políticas, jurídicas, econômicas e familiares. Não sendo produto de uma patologia social ou de um desarranjo no funcionamento habitual das instituições, alimenta-se e é alimentado pelas estruturas institucionais.

Contudo, embora a política passe pelo Estado, a ele não se restringe. Através dos movimentos sociais, que apresentam grande parte de suas reivindicações dirigidas ao poder público (através da “luta por direitos”, seja a luta pelo direito ao voto, por moradia, pela abolição da escravidão, etc.), a dinâmica jurídico-estatal é confrontada (ALMEIDA, 2019).

Mas o racismo também tem por característica a sua capacidade de se reinventar, modificando-se enquanto atravessa o tempo histórico, pois “o Negro e a raça nunca foram elementos congelados. Pelo contrário, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas, elas próprias nunca acabadas” (MBEMBE, 2014, p. 19).

Não é à toa que durante o Estado Novo, regime autoritário implantado por Getúlio Vargas no Brasil entre 1937 a 1945, foi instituída a chamada “lei da vadiagem” através do

Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941. Trata-se do artigo XX da Lei das Contravenções Penais da época, que visava justificar as prisões arbitrárias realizadas pela polícia para as chamadas “averiguações”. Assim, o aprisionamento de pessoas negras para as “averiguações”, frequentemente justificadas pela ausência de documentação civil, perdurou em intensidade até a década de 70, através dos “flagrantes de vadiagem”.

A vadiagem era definida pelo artigo 59º da referida lei como “entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita”, com pena de prisão de até três meses. Acrescenta-se ainda o fato de que se extingue a pena bastando para isso haver comprovação de renda, ato impossível à população em situação de rua. Na mesma legislação, no artigo subsequente à vadiagem, a mendicância também passou a ser prevista como contravenção penal.

Da escravização ao encarceramento pela lei da vadiagem, o racismo se reinventou ao longo das décadas seguintes. Temos hoje no Brasil a terceira maior população prisional do mundo e, embora nós negros sejamos 53% da população brasileira, totalizamos 64% da população prisional. Dois em cada três presos no Brasil são negros (BORGES, 2019). De acordo com a Rede de Observatórios da Segurança:

A Bahia, estado que possui como capital a cidade mais negra fora do continente africano, e onde não se encontra esquina, material ou imaterial, que não tenha sido construída com e pelo povo negro, respira debilitada pela perpetuação de um projeto de distribuição de morte, precarização da vida e concentração de riquezas. É o estado com maior percentual de negros entre os mortos pela polícia: são 98%. Em Salvador, todos os mortos pela polícia são negros. Também fica na Bahia a cidade onde a polícia mais mata pessoas negras no país: Santo Antônio de Jesus. [...] Na mesma semana em que Kethlen Romeu foi morta, com seu bebê na barriga, pela polícia do Rio de Janeiro, duas outras mulheres negras também morreram nas mãos dos agentes do estado da Bahia no Curuzu, em Salvador: Maria Célia de Santana, de 73 anos, e Viviane Soares, de 40 anos. Elas conversavam na porta de casa quando foram atingidas. E como essa lógica perversa é cotidiana, Viviane era tia do menino Railan Santos da Silva, de sete anos, que foi morto por uma bala da polícia enquanto assistia ao futebol em um campo do bairro. A Bahia tem a polícia mais letal do Nordeste (RAMOS, 2021, p. 14).

Portanto, por cinco séculos no Brasil, são estabelecidas as condições para a criminalização da pobreza e da situação de rua, ajustando-se e se reinventando de acordo com o tempo histórico, condenando negros e desempregados à vigilância e ao controle normalizador, submetendo-os às implicações jurídicas da polícia de costumes, à semelhança de outras práticas legislativas, instituídas no Brasil, que visavam reprimir os corpos negros, suas práticas culturais

e seus modos de existência, como o consumo da cannabis¹⁴, a proibição da prática da capoeira¹⁵, do culto das religiões de matriz africana, por meio das apreensões em terreiros e a criminalização do samba no início do século XX.

Assim como ocorre com o encarceramento em massa e com o linchamento de pessoas em situação de rua, a perseguição aos cultos afro-brasileiros, aos modos coletivos de andar, de dançar, de falar o *pretuguês* (cf. GONZÁLEZ, 2020), de se vestir, de manejar o corpo e de utilizar o cabelo, permanecem alvos sistemáticos de repressão física, material, cultural e humana, funcionando “mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano, de tal modo que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas” (SANTOS, 2007, p. 76).

Um exemplo particularmente ilustrativo dessas linhas abissais em pleno funcionamento é a relação entre eleições, democracia representativa e as operações policiais em territórios negros periféricos. De acordo com o documento “Raio X das Ações de Policiamento”, realizado pela Rede de Observatórios da Segurança, houve um aumento das ações de policiamento no primeiro semestre de 2022. Maio de 2022 registrou aumento de 30% em comparação com o mesmo mês em 2021, seguido por abril acréscimo de 16% e junho com 10%. Os pesquisadores levantaram como hipótese que o número de ações policiais se relaciona ao cenário eleitoral das candidaturas para governadores, através do aumento de patrulhamento, de operações, abordagens e confrontos nas favelas, em busca de visibilidade através da reafirmação de determinados territórios como perigosos e predispostos ao crime, produzindo mortes moralmente justificadas¹⁶ (RAMOS, 2021).

Outro exemplo é o candomblé, forma de exercício da resistência coletiva através da relação com a família ancestral mítica, que sofreu até meados do século XX a apreensão e a destruição institucional de imagens de Orixás, atabaques, ferramentas de culto e outros instrumentos sagrados. Parte desses objetos ainda permanecem em posse da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Um movimento social intitulado Liberte Nosso Sagrado busca, desde 2017, a

¹⁴ “O hábito do fumo da erva, muito comum entre descendentes de africanos e diversos trabalhadores do país, passa a ser considerado como causa de problemas sociais. Seu consumo geraria, na visão de especialistas, o desatino e a violência; seus usuários cometeriam assassinatos sem motivo, roubos e desordem, enfim, a “delinquência canábica”. Os “provocadores de desordem”, ou os mais variados tipos de desajustados sociais, seriam, naturalmente, “maconheiros”, o que passava também a ser sinônimo de comportamento violento e, conseqüentemente, objeto da repressão da polícia” (SOUZA, 2015, p. 19).

¹⁵ Decreto n.º 847, de 11 de outubro de 1890. Capítulo XIII: Dos vadios e capoeiras. Art. 402. “Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem” [...]. A proibição iniciou no Brasil colônia e assumiu diferentes tipificações penais ao longo dos séculos seguintes, permanecendo em vigor até a década de 1930.

¹⁶ Essa problemática já havia sido denunciada em 1993 através da canção “Homem na estrada”, de Racionais MC 's, e antecipada por “Meu guri”, de Chico Buarque, em 1981.

recuperação dos objetos e sua devolução aos terreiros de origem. A depredação dos bens materiais e simbólicos do povo de santo não se encerrou com o fim da proibição, mas adquiriu novos contornos, através da perseguição contemporânea orquestrada por lideranças neopentecostais e por traficantes evangélicos, que expulsam ou proíbem a realização dos cultos religiosos nas comunidades em que se localizam.

Mesmo diante da sobrevivência e da reinvenção dessas múltiplas formas coloniais de violência e de desumanização instituídas pelas linhas abissais, ainda se encontra lugar para florescer os novos saberes subalternos e as novas formas luta e de resistência coletiva: “o pensamento abissal continuará a se autorreproduzir, por mais excludentes que sejam as práticas que origina, a menos que se defronte com uma resistência ativa” (SANTOS, 2007, p. 83).

Estas considerações apontam que a violência instituída pela modernidade colonial não necessita que as garantias constitucionais sejam formalmente suspensas. As linhas abissais instituem um estado de exceção que ajudam a manter divididas as zonas civilizadas da cidade (condomínios e bairros de luxo) das zonas de morticínios (favelas, os morros, bairros periféricos, as malocas, as cenas de uso em ambientes desprotegidos e os espaços urbanos de trânsito entre usuários e comerciantes de drogas), sem que os direitos democráticos sejam restringidos, mas onde seja possível sustentá-los ao mesmo tempo que se exerce a violência, sob o pretexto de defendê-los (SANTOS, 2007).

Exemplo bastante ilustrativo disso foi a proibição, por meio de uma liminar do STF concedida em 2020, das operações policiais nas favelas do Rio de Janeiro devido às políticas implementadas pelo governador Wilson Witzel, sem que isso impedisse a execução de 28 pessoas na favela do Jacarezinho em maio de 2021 pelos agentes de segurança do Estado. Na ocasião, o delegado à frente do caso declarou que “todos os protocolos” previstos no texto da liminar do STF haviam sido seguidos na operação. Situação semelhante publicizada pela mídia se repetiu em julho de 2022 nas favelas do morro do Alemão (18 mortos) e no complexo da Vila Cruzeiro em maio de 2022 (com 23 pessoas mortas), consideradas as operações policiais mais letais da história do Rio de Janeiro.

Parece mais difícil mobilizar a ação social e engajar sujeitos com trajetórias distintas em uma luta em comum quando as violências assumem a sua feição mais explícita e auto evidente, como ocorre em regimes abertamente autoritários. Durante as duas décadas do regime militar, os canais de comunicação com a sociedade civil organizada foram interrompidos. No entanto, o que se observa é que, mesmo com o controle e restrição da liberdade de expressão e de associação durante a ditadura, sobreviviam e até mesmo proliferaram formas diversas de mobilização social contra o autoritarismo e seus efeitos, em especial na década de 1970, através

da Teologia da Libertação, nas pastorais, do movimento de educação popular de base freireana, no Movimento Negro Unificado (MNU), no movimento de Reforma Sanitária, etc. Tratou-se de um período de efervescência das associações civis de base comunitária, das ações públicas reivindicatórias e da busca por influir nos processos decisórios de formulação e execução das políticas públicas e sociais, diante do crescente déficit nas áreas de saneamento, saúde e habitação (ROCHA, 2008).

Como importante marco civilizatório e produto da luta ativa e republicana da sociedade civil, a Constituição Federal Brasileira de 1988, conhecida como “constituição cidadã”, estabeleceu, no artigo 6º, a moradia como direito social, junto aos demais direitos, como saúde, alimentação, trabalho, lazer, segurança, previdência social, proteção à infância e à maternidade e assistência às pessoas em situação de desamparo e vulnerabilidades.

A Constituição foi também responsável pela institucionalização da participação social a partir da construção de espaços públicos de interlocução com o Estado (conferências, conselhos, plebiscitos), importantes para os novos movimentos sociais emergentes na década de 1970, na medida em que absorveu parte de suas reivindicações populares (ROCHA, 2008).

Em paralelo à repressão dirigida à cultura e aos corpos negros, ao longo das primeiras décadas do século XX, durante o período estadonovista, a Assistência Social se desenvolveu a partir das práticas governamentais e no imaginário social do país sustentadas no ideário da benemerência, do clientelismo, do primeiro-damismo e do filantropismo que, destinando ações focalistas aos pobres, expressavam uma realidade sociorracial de negação de direitos em um país de economia dependente.

Da mesma maneira, é sabido que até o século XVIII os hospitais foram lugares para os quais se era enviado para a morte e esquecimento ou salvação da alma dos indesejáveis, e não lugar onde se esperava produzir a cura (FOUCAULT, 2011). Durante séculos, as Santas Casas de Misericórdia foram responsáveis pelo exercício das práticas caritativas junto aos “enfermos e indigentes”, como eram referidas as populações pauperizadas no Brasil e, em especial, a população em situação de rua. As Santas Casas de Misericórdia foram criadas em Portugal em 1498 e originaram a Confraria de Nossa Senhora da Misericórdia, tendo chegado ao Brasil com as primeiras expedições da invasão portuguesa, em 1539. Como instituição filantrópica e de correção moral, defende que é “necessário mudar-lhes a natureza, dar mais conselhos do que bens. É preciso não só recolher as pessoas [...] ao assistir os enjeitados e marginalizados” (CONFEDERAÇÃO DAS SANTAS CASAS E HOSPITAIS FILANTRÓPICOS, 2018).

Incorporadas ao Sistema Único de Saúde (SUS), as Santas Casas, por meio da Confederação das Santas Casas de Misericórdia, Hospitais e Entidades Filantrópicas (CMB),

atualmente são responsáveis por mais de 50% dos atendimentos ambulatoriais e internações hospitalares, representando a maior rede hospitalar do país (CONFEDERAÇÃO DAS SANTAS CASAS E HOSPITAIS FILANTRÓPICOS, 2018).

No âmbito da Assistência Social, as práticas desempenhadas se sustentavam nas noções de caridade e filantropia, e até meados do século XX, poderiam ser definidas pelo seu caráter marcadamente focalista, fragmentado, campanhista, salvacionista, pontual e paliativo. Apenas com a Constituição Cidadã que saúde e assistência social passam a adquirir o status de direitos de cidadania, estabelecendo as bases para a implementação, nos anos posteriores, do SUS (Sistema Único de Saúde) e do SUAS (Sistema Único de Assistência Social).

Como dissemos, é no 4º Festival de Lixo e Cidadania, realizado na cidade de Belo Horizonte em setembro de 2005 (MNPR, 2010), a capital do estado de Minas Gerais, que é fundado o Movimento Nacional da População de Rua, muito embora nas décadas anteriores já fosse possível observar a organização política de parte da população em situação de rua na luta por direitos, através de associações e cooperativas de trabalhadores locais, que ensejaram a criação do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis.

Uma das mais expressivas conquistas do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), de suas lutas e negociações, foi o decreto n. 7.053/2009, ao qual nos referimos no início deste capítulo, responsável por instituir a Política Nacional para a População em Situação de Rua (PNPR). De acordo com essa política, considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares fragilizados ou rompidos e a inexistência de moradia convencional regular, o que implica o uso, por essa população, de logradouros públicos e áreas degradadas como espaço de moradia e sustento.

Dentre seus princípios, destacamos o respeito à dignidade da pessoa humana, o direito à convivência familiar e comunitária, o atendimento humanizado e universalizado nos serviços públicos e o respeito à cidadania. As diretrizes estabelecidas ressaltam a promoção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais da população em situação de rua, enfatizando a responsabilidade do poder público em financiar, articular, apoiar e integrar a construção da política nos três níveis de governo, com participação da sociedade civil organizada, respeitando a singularidade dos territórios e as especificidades regionais (BRASIL, 2009a).

A PNPR também incorpora, em seus objetivos, dispositivo normativo inovador, posto que jamais assumido como responsabilidade estatal, a exigência do poder público em realizar a contagem oficial da população em situação de rua, buscando assegurar o amplo acesso destas pessoas às políticas sociais. Para tanto, considerando a heterogeneidade de sua população e suas

demandas, a PNPR reitera que é imprescindível a articulação entre SUS e SUAS para qualificação da oferta de serviços e para a necessidade de construção de canais de comunicação para denúncias de violência contra a população em situação de rua, bem como a elaboração de programas de qualificação para o trabalho destinada à PSR.

A despeito do caráter democrático e propositivo de seu texto, a PNPR encontrou, na realidade concreta, severas dificuldades políticas quanto à implementação da maior parte dos seus dispositivos.

Adotando-se a perspectiva constitucional, todas as demais políticas sociais brasileiras direcionadas à PSR visam defini-la como uma circunstância objetiva de violação de direitos, sobretudo no que tange ao direito à moradia. No entanto, grande parte das ações desempenhadas pelo poder público dirigidas a essa população se concentra na oferta de benefícios socioassistenciais e de serviços especializados que possibilitam o reconhecimento formal do status de cidadão, sem que isso resulte, nas diferentes situações concretas, na saída dessas pessoas da situação de rua.

No artigo 194 da Constituição Federal, o Brasil estabeleceu a Seguridade Social como direito, destinada a assegurar o acesso de todas e todos à Saúde, à Previdência e à Assistência Social, garantindo-as através da universalidade de cobertura e atendimento, financiada por toda a sociedade. Cinco anos depois, a Assistência Social foi regulamentada através da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS).

A LOAS, instituída pela Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, em seu artigo 1º estabelece a Assistência Social como direito do cidadão e dever do Estado, isto é, como Política de Seguridade Social não contributiva responsável em prover os “mínimos sociais” ou “necessidades básicas” através da iniciativa articulada entre poder público e sociedade. Além da garantia à vida, à redução de riscos e danos, à proteção à família, infância, adolescência e velhice, compete igualmente à Assistência Social promover a integração ao mercado de trabalho e a integração das pessoas à vida comunitária (BRASIL, 2015).

Ressalta-se que foi apenas com a Lei nº 11.258/2005 (BRASIL, 2006), doze anos após a promulgação da LOAS, que as pessoas que vivem em situação de rua passaram a ser formalmente incluídas como público-alvo dos programas de amparo dos serviços públicos da Assistência Social especificamente no texto da Lei Orgânica.

Em 2004, a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) passou a garantir o acompanhamento à população em situação de rua através do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). A PNAS visa garantir o enfrentamento às circunstâncias reprodutoras da exclusão que induzem à violação de direitos, como o elevado índice de desemprego, baixa renda

e apartação social, que expressam as desigualdades socioeconômicas diversas e a concentração de renda que caracterizam a sociedade brasileira (BRASIL, 2005a).

Assim, de acordo com a PNAS (BRASIL, 2005b), a Proteção Social, instituída por seus marcos reguladores, diz respeito à forma pela qual a sociedade se propõe à proteção de seus membros das vicissitudes naturais ou produzidas pelos infortúnios e privações, por meio do acesso a bens materiais e culturais que possibilitem, em tese, o protagonismo dos usuários e o reconhecimento da legitimidade de suas demandas.

A Proteção Social especial se divide em média e alta complexidade. A Proteção Social especial de média complexidade oferece atendimento às famílias e indivíduos que tiveram direitos violados, mas que ainda preservam vínculos familiares e comunitários. Diferentemente, os serviços da Proteção Social especial de alta complexidade visam garantir a proteção integral para famílias e indivíduos que assim necessitem em função da ruptura dos seus vínculos (BRASIL, 2014b; 2013).

A Proteção Social especial é uma modalidade de atendimento assistencial destinada às famílias e indivíduos em situação de risco pessoal e social em função de circunstâncias diversas. Além da situação de rua, incluem-se no escopo da Proteção Social especial o cumprimento de medidas socioeducativas, o uso prejudicial de substâncias psicoativas, trabalho infantil, abuso e exploração sexual, maus tratos e violências diversas. Espera-se, com os atendimentos assistenciais, que sejam exercidos pela equipe técnica o apoio, o monitoramento e o acompanhamento processual característicos da atenção protetiva que resultem na reinserção destas pessoas, em articulação com o sistema de garantia de direitos. Dessa maneira, compete aos estados e municípios destinar parte de seu orçamento para fomentar e cofinanciar serviços da Assistência Social junto à população em situação de rua (BRASIL, 2014b).

Dentre os serviços que visam garantir direitos da população em situação de rua vinculados à Proteção Social Especial da Assistência Social, destacamos o Serviço Especializado em Abordagem Social e o Serviço Especializado para Pessoas em Situação de Rua. Ambos estão previstos na Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais, instituído na Resolução CNAS nº 109, de 11 de novembro de 2009, após 21 anos do texto constitucional e 16 anos de promulgação da LOAS (BRASIL, 2014b).

Cabe salientar que a Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais possibilitou a padronização em todo o território brasileiro dos serviços de Proteção Social básica e Especial, normatizando os seus elementos, público-alvo, bem como a composição das equipes, abrangência, condições de acesso, dentre outros aspectos que visam garantir o acesso aos direitos socioassistenciais (BRASIL, 2005; 2014b).

O Serviço Especializado em Abordagem Social visa identificar e intervir nos territórios através do trabalho de abordagem e busca ativa, não se restringindo à população em situação de rua como público. Isso implica que seus técnicos deverão buscar localizar situações de trabalho infantil, exploração sexual, além da situação de rua e outras violações de direitos em praças, estradas e outros espaços de intensa circulação de pessoas, como comércio, rodoviárias, etc. Assim, o serviço deve buscar oferecer resolutividade às necessidades mais imediatas, em articulação com a rede de serviços socioassistenciais e demais políticas públicas e sociais (BRASIL, 2014b).

O Serviço Especializado para Pessoas em Situação de Rua, por sua vez, é oferecido exclusivamente para as pessoas que utilizam as ruas como espaço de moradia e sobrevivência. Ofertado pelo Centro de Referência Especializado para Pessoas em Situação de Rua (Centro POP), este serviço tem por finalidade realizar atividades que ampliem a rede de sociabilidades dos usuários, no fortalecimento de vínculos familiares e interpessoais e na construção de projetos de vida. Através da escuta, do estudo social e do diagnóstico socioeconômico do território, busca-se assegurar as seguranças de acolhida, sobrevivência e convívio familiar de seus beneficiários (BRASIL, 2014b). A criação do Centro Pop foi uma das conquistas decorrentes das reivindicações do MNPR. Ademais, cabe demarcar que antes da invenção do Centro POP, o atendimento à população em situação de rua era realizado exclusivamente pelas equipes do Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS).

Tais serviços foram criados na expectativa de reduzir violações e evitar o agravamento das vulnerabilidades. Através da equipe técnica multiprofissional, espera-se que os usuários sejam escutados em suas necessidades, expressando seus interesses e possibilidades. É também objetivo da ação técnica informar as pessoas em situação de rua sobre seus direitos, sobre os benefícios sociais e programas de transferência de renda existentes, bem como a forma de acessá-los, garantir acesso à documentação civil e fomentar a autonomia, a autoestima e a cidadania. Dentre essas estratégias, técnicos buscam ofertar espaços de sociabilidades que favoreçam experiências individuais e coletivas que, valendo-se dos recursos do equipamento público e daqueles disponíveis na comunidade, ampliem a articulação de vínculos, na expectativa de favorecer a saída da situação de rua (BRASIL, 2014a; 2014b).

Ainda que não diretamente relacionadas à PSR, não devemos nos furtar em ressaltar o importante papel da Política Nacional de Saúde Mental, estabelecida pela Lei Paulo Delgado, nº 10.216 de 6 de abril de 2001 (BRASIL, 2001), marco da Reforma Psiquiátrica e conquista da Luta Antimanicomial no Brasil, e da Portaria nº 1.028 de 1 de julho de 2005, que regula a Redução de Danos como política pública no país (BRASIL, 2005a).

A Lei Paulo Delgado, que tramitou por onze anos no Congresso Nacional, representa relevante marco jurídico que busca romper o compromisso da legislação brasileira com as práticas de violência institucional e aprisionamento dos corpos em instituições asilares e totais, na medida em que estabelece, em seu artigo 4º, que “a internação, em qualquer de suas modalidades, só será indicada quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes” (BRASIL, 2001).

A Portaria nº 1.028/2005, por sua vez, institucionalizou a Redução de Danos como política pública, no instante em que previu que as ações de saúde fossem dirigidas a usuários que não podem, não conseguem ou não querem interromper o uso, reduzindo os riscos associados ao uso problemático (BRASIL, 2005b).

Ambas as legislações costumam ser acionadas no cotidiano de técnicos que atuam junto à PSR como instrumentos jurídicos e normativos que sustentam a práxis a partir da ética do cuidado, posto que não exigem a imposição da abstinência às drogas junto aos usuários e tampouco coadunam com as internações involuntárias, realizadas pelas “Comunidades Terapêuticas”, com o expressivo financiamento e aval do poder público e que frequentemente atingem a população em situação de rua por meio de práticas eugenistas de sequestro e de higienização social.

Ainda que não faça parte do escopo deste capítulo, é importante ressaltar que os marcos jurídicos que instituíram a Política Nacional de Saúde Mental acima mencionados veio sofrendo significativos reveses nos últimos anos com uma agenda neoliberal de retrocessos, protagonizada por instituições representativas de Comunidades Terapêuticas e pelas Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) e Conselho Federal de Medicina (CFM), consolidando o longo processo de precarização da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), a retomada do financiamento das velhas e novas instituições asilares e o desfinanciamento crônico do SUS, impactando sobre os serviços que se destinam a garantir direitos de cidadania da PSR.

Nesse sentido, os dispositivos legais que instituíram o conjunto de direitos das pessoas com transtornos mentais, conquistados pelo movimento antimanicomial, vêm sendo sistematicamente negados e desmontados nos últimos anos pela articulação política orquestrada pelos interesses privatistas e mercantilistas da indústria da loucura, produzindo o reaparecimento do manicômio ou da “função manicômio” (NUNES et al., 2019).

Em 2008, um ano antes de instituída a Política Nacional para a População em Situação de Rua, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) realizou a importante Pesquisa Nacional sobre a Saúde da População em Situação de Rua, entrevistando

cerca de 32 mil pessoas adultas em situação de rua em 71 cidades brasileiras (BRASIL, 2009b), uma das últimas pesquisas de âmbito nacional realizada antes dos reveses acima mencionados.

Dada a relevância de situarmos a conjuntura política, cabe salientar que, no contexto dos atos administrativos do governo Bolsonaro que resultaram na extinção e desmonte das instâncias de participação e controle social, trechos do decreto nº 7.053/2009 foram revogados e substituídos pelo decreto nº 9.894, de 27 de junho de 2019 (BRASIL, 2019b). Este documento normativo reduziu a participação de nove representantes da sociedade civil junto ao Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua (CIAMP-RUA) para cinco, inclusive advindos de organizações da população em situação de rua em âmbito nacional. Esta mudança legislativa implicou, dentre outras alterações, também na transformação do conselho em instância meramente consultiva, com reuniões ordinárias bimestrais e sem poder de voto para instituições como Defensoria Pública da União e Ministério Público Federal.

Cinco anos após promulgada a PNPR, foi instituída no Estado da Bahia a Política Estadual para a População em Situação de Rua através da Lei nº 12.947 de 10 de fevereiro de 2014 (BAHIA, 2014). Essa política estadual foi uma importante conquista advinda da luta de militantes que integraram o núcleo de Salvador do MNPR, do qual se destacou a liderança de Maria Lúcia. Embora seja em grande medida uma reprodução dos artigos definidos na política nacional, a política estadual representa um importante avanço, no instante em que demarca o compromisso político institucional do estado baiano com as demandas da população em situação de rua.

Não obstante, mesmo antes da Política Estadual, foi instituído o Programa Bahia Acolhe, através do Decreto nº 13.795 de 21 de março de 2012. O Programa Bahia Acolhe, vinculado à Assistência Social, sob coordenação de Aduino Leite, objetivou articular diferentes políticas que existiam de forma fragmentária, se estruturando a partir dos eixos: vigilância social, com o intuito de monitorar a ocorrência de vulnerabilidades, buscando reduzir seu agravamento; a abordagem de rua, realizado por educadores sociais, buscando constituir vínculo com os beneficiários e encaminhar suas demandas; acolhimento/ Proteção Integral, visando prover o acesso dos beneficiários aos direitos sociais; e monitoramento e avaliação contínua do programa. Os municípios baianos poderiam aderir ao programa após firmado convênio com a Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (SEDES). Posteriormente, a responsabilidade do Estado em garantir a continuidade do Bahia Acolhe foi incluída no art. 13 da Política Estadual.

Em 2013, também antes de sancionada a Política Estadual, a Prefeitura Municipal de Salvador havia instituído a Política Municipal para a População em Situação de Rua e o Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento das pessoas que vivem nessa circunstância, o CIAMP-RUA. Estabelecido por meio do decreto nº 23.836 de 22 de março de 2013 (SALVADOR, 2013a), o Comitê, no âmbito do município de Salvador, conta com a participação da Secretaria Municipal de Promoção Social e Combate à Pobreza (Semps), responsável pela coordenação do grupo, da Casa Civil, da Secretaria Municipal da Saúde (SMS), da Secretaria Municipal da Educação (Smed), Secretaria Municipal de Infraestrutura e Defesa Civil (Sindec) e Secretaria Municipal de Ordem Pública (Semop).

A legislação municipal de Salvador estabelece que a sociedade civil conta no CIAMP-RUA com seis representantes, ficando assegurada a participação do MNPR e três entidades que realizem trabalhos com a população em situação de rua, bem como o Ministério Público da Bahia e a Defensoria Pública Estadual.

Curiosamente, no dia seguinte em que foi sancionada a Política Municipal para a População em Situação de Rua, foi sancionado o Grupo de Trabalho Intersetorial de Combate ao Racismo Institucional e de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura Municipal do Salvador, com a finalidade promover o combate ao racismo institucional e a promoção da igualdade racial nos órgãos públicos municipais. Trata-se de um avanço que se soma às demais estratégias políticas advindas das esferas federal e estaduais, também provocados e construídos através da atuação do MNPR, por meio da atuação de Maria Lúcia.

Em 2012, foi aprovado em âmbito nacional o Plano Operativo de Ações para a Saúde da População em Situação de Rua (BRASIL, 2012b). O Plano Operativo visa definir estratégias e diretrizes de orientação para o processo de enfrentamento das iniquidades e desigualdades em saúde com foco na População em Situação de Rua (PSR) no âmbito do SUS, em sintonia com a PNPR. No Plano Operativo, novos direitos são assegurados visando garantir a equidade, como o acesso integral e humanizado ao SUS, o direito ao usufruto da cidade, inclusão da PSR nas políticas de saúde, inclusão de Agentes Sociais com trajetórias de rua nas equipes de Consultório na Rua, qualificação de equipes de saúde da Atenção Primária, com ênfase nos Agentes Sociais e Agentes Comunitários de Saúde, incentivo às estratégias no âmbito cultural que produzam transformações nos determinantes sociais e nas iniquidades em saúde, etc.

Cabe salientar que as equipes de Consultório na Rua não foram instituídas com o Plano Operativo de Ações para a Saúde da PSR, já se fazendo presente na Política Nacional de Atenção Básica (PNAB), por meio da Portaria nº 2.488 de 21 de outubro de 2011, e na Portaria

nº 122 de 25 de janeiro de 2011, que define as diretrizes de organização e funcionamento dessas equipes.

Desde a Política Nacional de Atenção Básica, ficou definido que a responsabilidade pela atenção à saúde da PSR, assim como de todo cidadão, é de todos os profissionais do SUS, ainda que com ênfase na Atenção Primária à Saúde (APS). As equipes de Consultórios na Rua devem intervir em situações específicas, objetivando ampliar o acesso dos usuários à rede de atenção e à integralidade do cuidado, desenvolvendo ações itinerantes na rua articuladas aos serviços da Rede de Atenção à Saúde (RAS) (BRASIL, 2011b; 2011c).

O Plano Operativo pioneiramente articula diferentes dispositivos, estratégias e serviços com a finalidade de promover a saúde da PSR, possibilitando a qualificação de equipes multiprofissionais, a implantação de Consultórios na Rua em território nacional e a implantação de Comitês Técnicos de Saúde da População em Situação de Rua em estados e municípios. Em certa medida, o Plano Operativo expressou as conquistas da sociedade civil, do Movimento Nacional da População de Rua e do trabalho realizado pelo Comitê Técnico de Saúde da População em Situação de Rua instituído por meio da Portaria nº 3.305/GM/MS de 24 de dezembro de 2009 no âmbito do Ministério da Saúde.

Aos elementos previstos no plano se somam as conquistas obtidas através da Resolução nº 2, de 27 de fevereiro de 2013, responsável em definir novas diretrizes e estratégias de orientação para o processo de enfrentamento das iniquidades e desigualdades em saúde com foco na População em Situação de Rua (PSR) no âmbito do SUS (BRASIL, 2013b).

Em 2017, foi instituída uma nova versão, o II Plano Operativo (2017-2019) das ações de saúde previstas na Política Nacional para a População em Situação de Rua no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2017).

No que tange aos serviços destinados à população, ainda que guarde importantes diferenças, as Equipes de Consultório na Rua (eCR), definidas na Política Nacional de Atenção Básica em 2011, tomaram por base a experiência pioneira do Consultório de Rua em Salvador/BA, proposto pelo professor e psiquiatra Antônio Nery Filho no início de 1999 através do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), Serviço de Extensão Permanente da Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sobretudo junto aos meninos e meninas em situação de rua e uso de SPA que transitavam no Centro Histórico de Salvador (PITTA et al., 2014).

Os Consultórios de Rua consistem em uma modalidade de atendimento extramuros voltados a usuários de drogas, sobretudo jovens, que vivem em situação de vulnerabilidade e dificuldade de acesso aos serviços de saúde e intersetorial. Trata-se de dispositivos clínico-

comunitários responsáveis em ofertar cuidado à saúde aos usuários em seus contextos de vida, considerando as especificidades territoriais e a complexidade das demandas. Por meio da rede de serviços, visa articular a assistência integral e a ampliação dos laços sociais, buscando promover espaços de exercício da cidadania e enfrentamento à exclusão social vivida pelas pessoas em situação de rua. Estes serviços podem contar com um ponto fixo na área de atuação e uma van para o transporte da equipe multiprofissional, favorecendo a construção de vínculo com a população, caracteristicamente flutuante. Integram a equipe profissionais de saúde mental, de atenção básica e assistência social (SILVA; FRAZAO; LINHARES, 2014).

Outras experiências importantes desenvolvidas no município de Salvador/BA e que inspiraram a implementação de tantas outras práticas de cuidado pelo país, foram: a Aliança de Redução de Danos Fatima Cavalcanti (ARD-FC), Serviço de Extensão Permanente do Departamento de Saúde da Família da Faculdade de Medicina da Bahia da Universidade Federal da Bahia (FMB/ UFBA), localizado no Pelourinho, desde 2003 responsável por ações e projetos assistenciais e preventivos junto às pessoas que usam drogas, bem como atividades de ensino e pesquisa e qualificação das redes de atenção à saúde.

Daniela Lima (2019) aponta que experiência do Ponto de Encontro, vinculado ao CETAD e à Secretaria de Saúde do Estado da Bahia (SESAB), serviço que oferecia espaços de diálogo, arte, cultura e construção de sociabilidades mediadas por intervenções breves e práticas de redução de danos, possibilitava a construção de vínculos e apoiava os projetos de vida das pessoas que vivem em situações de vulnerabilidade diversas, como situação de rua, desemprego, envolvimento com o tráfico, ruptura do vínculo familiar, precariedade da saúde, exploração sexual, abandono escolar e falta de bens sociais, culturais e econômicos.

O Ponto de Encontro ficava localizado em um casarão rosa em Santo Antônio Além do Carmo, no Centro Histórico de Salvador, e foi um projeto importante que antecedeu o Ponto de Cidadania. Amparado na metodologia do encontro, possibilitou às pessoas que frequentavam o espaço repensar a relação de si com os outros, para além da identidade cristalizada de usuário de drogas, além de buscar relativizar a visão estereotipada mantida sobre as pessoas que vivenciam a rua como espaço de moradia e subsistência (LIMA, 2019).

Outro dispositivo, o Ponto de Cidadania, foi também coordenado por Patrícia Flach, sendo implantado em 2014 na Praça das Mãos, no bairro do Comércio, bem como na região conhecida como “Pela Porco”, no bairro da Sete Portas, em Salvador. Implementado pela Secretaria de Justiça, Cidadania, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Estado (SJDHDS), a despeito da expressividade de seus resultados e da indignação de movimentos sociais, instituições, usuários e técnicos, o Ponto de Cidadania foi descontinuado em 2017 em

função da resistência de moradores e comerciantes locais diante de espaços abertamente democráticos e plurais (LIMA, 2019).

Atualmente, além dos dispositivos diretamente vinculados ao setor Saúde e Assistência Social, atende a população em situação de rua o Programa “Corra pro Abraço”, através da SJDHDS do Estado da Bahia e coordenada pela Superintendência de Políticas sobre Drogas e Acolhimento a Grupos Vulneráveis, com a finalidade de promover direitos e cidadania de usuários de drogas em contextos de vulnerabilidade, aproximando beneficiários do programa às políticas públicas diversas, baseado na estratégia de Redução de Danos e de Arte-Educação e desenvolvido por equipes multiprofissionais em territórios com problemas sociais e elevados indicadores de violência (BAHIA, 2016).

Estas políticas foram, em grande medida, conquistas da ação coletiva de pessoas com trajetórias de rua, do poder público e da sociedade civil, modificando a maneira com a qual o Estado passou a lidar com esse segmento populacional.

A despeito de sua inegável importância, contudo, é frequente escutar dos profissionais que atuam em diferentes programas e serviços que são raras as situações nas quais efetivamente foram alcançadas a saída da situação de rua a partir das intervenções técnicas realizadas, desenvolvendo nas equipes sentimentos ambíguos como frustração e impotência, devido a percepção de que tais serviços funcionam como uma espécie de porta giratória. Tais relatos apontam que nem sempre a resolutividade é alcançada como consequência da gestão do trabalho com a PSR. Esse fenômeno aponta para a contradição que decorre da busca pela implementação de modos diferentes para oferecer os mesmos serviços para públicos específicos, como proposta definitiva de resolução do problema de acesso de populações marginalizadas, em contraposição à defesa do acesso amplo, igualitário e universal destas populações e de suas necessidades diferenciadas em serviços pré-existentis (cf. SANTOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2021).

Sobre isso, a crítica de Robert Castel (2013) nos parece particularmente útil. Para o sociólogo, embora reconheça o mérito das políticas de inserção, permitindo que milhões de pessoas possam viver melhor, as zonas de precariedade não pararam de crescer a despeito delas, “incessantemente alimentada pela dinâmica geral da precarização que desfaz o status de assegurados” (CASTEL, 2013, p. 38).

Para Castel (2013), o que ocorre é a construção de categorias cada vez mais numerosas: as populações-alvo das políticas sociais que, transformando o provisório em permanente, e em nome do combate à exclusão por meio da intervenção especializada, reduz a ação estatal a uma espécie de pronto-socorro social. Assim, o poder público renuncia à intervenção nos processos

mais amplos responsáveis pela produção dessas situações, como o acesso ao trabalho e a fragilização das redes de sociabilidade.

Segundo Aldaíza Sposati (2011), as políticas sociais latino-americanas se caracterizam pela regulação social tardia que, ao buscar seguir modelos europeus, desconsiderou a escravização das populações negra e indígena e reproduziu a apartação social por meio de sistemas de proteção contributivos de apoio à industrialização e ao trabalho urbano formal, com privilégio de acesso à população branca.

Assim, se constituiu uma cidadania precária, que dificilmente alcança a população em situação de rua, tendo em vista que as políticas sociais implementadas frequentemente se restringiam à política contributiva da previdência social, isto é, destinadas àqueles que tinham garantido acesso ao pleno emprego, em um contexto adverso marcado por ditaduras militares no país e na América Latina (SPOSATI, 2011).

Este cenário de intensificação do empobrecimento e das desigualdades no Brasil orientou a construção da agenda social e produziu o fenômeno pela qual a ação pública foi reorientada e substituída para a assistência aos despossuídos, secundarizando os direitos de cidadania a favor da reprodução da lógica da benemerência na gestão estatal da pobreza junto aos mais frágeis, obedecendo o jogo neoliberal de produção do Estado mínimo (SPOSATI, 2011).

Ainda segundo Sposati (2011), nesse novo horizonte, as práticas profissionais se restringem à identificação dos despossuídos e atenuação da condição de miséria por meio de programas de combate à fome, na medida em que são apaziguadas as tensões sociais e raciais que marcadamente constituem o Brasil.

Houve nos últimos anos crescente reconhecimento do MNPR, de apoiadores e de alguns agentes públicos acerca das insuficiências dos programas, serviços e políticas da assistência social e da saúde destinadas à PSR em prover a efetiva superação da situação de rua. Desde então, a luta política do MNPR veio se redirecionando para a implementação, em âmbito nacional, de programas como Moradia Primeiro (*housing first*).

Dentre as conquistas legais mais recentes do MNPR no processo de pavimentação jurídico-legal para a implementação do programa Moradia Primeiro, temos a Resolução nº 40, de 13 de outubro de 2020 (BRASIL, 2020). Esta resolução do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) estabelece, em seu artigo 29, que a União, estados e municípios devem basear o planejamento de ações no estudo de experiências exitosas do modelo Moradia Primeiro desenvolvidas em vários países europeus, norte americanos e sul-americanos. Além disso, esta

resolução enfatiza que os atendimentos à população em situação de rua devem ser orientados para a superação desta condição.

Vale mencionar que a resolução CNDH nº 40/2020 (BRASIL, 2020) apresenta um preâmbulo de rica e aprofundada reflexão sobre o processo sócio histórico que resultou na concentração de renda e injustiça social no Brasil, discutindo como o racismo contribui para a estratificação de poder, para a distribuição desigual de recursos e para a construção das representações que atribuem às pessoas em situação de rua o status de indesejáveis e perigosos ao ordenamento social, legitimando as ações de extermínio.

Igualmente relevante é a resolução nº 425 de 8 de outubro de 2021 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) (BRASIL, 2021a). Esta resolução institui a Política Nacional Judicial de Atenção a Pessoas em Situação de Rua e suas interseccionalidades, visando assegurar o amplo acesso à justiça às pessoas em situação de rua e contribuir para a superação de barreiras decorrentes de suas múltiplas vulnerabilidades, incluindo a precariedade e a ausência habitacional. Esta resolução inclui a adoção de diferentes medidas que visam considerar as especificidades deste público nas inúmeras situações em que a justiça é acionada.

Dentre os direitos previstos na resolução CNJ nº 425/2021 (BRASIL, 2021a), incluem-se a garantia de abrigo digno via assistência social para os casos de prisão domiciliar ou saídas temporárias, medidas cautelares distintas da prisão que considerem o contexto, as trajetórias de vida das pessoas em situação de rua e suas possibilidades de cumprimento, etc.

Essas medidas são importantes porque, nas situações concretas, pessoas em situação de rua que recebem monitoração eletrônica, por exemplo, acabam sendo penalizadas diante da dificuldade em acessar energia elétrica para realizar o carregamento do dispositivo, especialmente à noite. A partir desta resolução, os magistrados são orientados a adotar medidas distintas da monitoração eletrônica, de modo que o ônus da não garantia do direito à moradia não recaia sobre a pessoa (BRASIL, 2021a).

Ademais, vários fluxos já adotados na rotina de alguns serviços passam a ter amparo na resolução, como a emissão de certidões com gratuidade para a população em situação de rua, por exemplo.

Mais recentemente, como consequência da ação coletiva do MNPR em âmbito nacional, tivemos no dia 06 de julho de 2023 o relançamento da Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos da População em Situação de Rua, realizado na Câmara de Deputados de Brasília e exibido para todo o país através da TV Câmara. Contou com a participação de militantes do MNPR, deputados e senadores, Pastoral do Povo da Rua, militantes de outros movimentos sociais e do ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), Silvio Almeida. Na

reunião, a base governista destacou a Operação Inverno Acolhedor, ação de curto prazo que objetiva oferecer proteção térmica e fortalecer o financiamento de iniciativas de acolhimento à população em situação de rua em razão do frio intenso nas regiões sul e sudeste. Além disso, foi informado que se encontra em fase de regulamentação a Lei nº 14.489, de 21 de dezembro de 2022, chamada de Lei Padre Júlio Lancellotti, que proíbe o emprego de técnicas construtivas hostis em espaços livres de uso público. Por sua vez, militantes do MNPR denunciaram situações distintas de violação de direitos enfrentados pela PSR nos diferentes estados, enfatizando a necessidade de fortalecer as políticas de moradia e as demais políticas estruturantes capazes de superar a situação de rua.

Outras conquistas recentes foram celebradas durante o relançamento da Frente Parlamentar pelos militantes do MNPR, como o Colaboratório Nacional de População de Rua e a Escola Nacional Pop Rua, implementadas em parceria com a Fiocruz Brasília, e que objetivam fortalecer políticas públicas dedicadas a essa população, bem como qualificar pessoas em situação de rua visando sua formação política e sua atuação nos espaços de controle social.

Antes do relançamento da Frente, apesar do cenário político profundamente adverso no Executivo Federal, através da portaria nº 2.927 de 26 de agosto de 2021, o MNPR obteve junto ao poder público importante êxito normativo na luta pelo direito à moradia. Esta portaria institui o projeto Moradia Primeiro no âmbito do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), que tem por objetivo atender famílias e indivíduos em situação de rua com os serviços de moradia e apoio técnico social, como forma de superação desta situação (BRASIL, 2021b).

No entanto, embora o projeto Moradia Primeiro afirme a moradia como um direito humano, o mesmo apresenta como limitação acrescentar condicionantes para aquilo que define enquanto direito, pois destina-se apenas às pessoas que apresentam mais de cinco anos habitando logradouros ou áreas degradadas. Outro importante limite diz respeito ao fato de que a publicação desta portaria não resultou em sua efetiva implantação. O projeto vem sendo executado através de pequenas iniciativas voluntaristas e incipientes em algumas cidades do país, situação agravada por um contexto marcado por crescentes cortes orçamentários do governo federal nas políticas sociais durante a catastrófica gestão Bolsonaro.

O *housing first* se baseia na crítica e inversão do modelo de intervenção em escada, predominante na maior parte dos países. O modelo em escada organiza a ação do poder público junto à população em situação de rua a partir de uma perspectiva hierarquizada. Diferentemente do Moradia Primeiro, esse modelo convencional em escada se sustenta no pressuposto de que

as pessoas devem adquirir ou ter acesso a uma casa gradualmente, antecedidas por intermináveis medidas de intervenção técnica, psicológica e social, que busquem desenvolver habilidades e competências necessárias para, finalmente, ser encaminhadas à habitação individual, exigindo dos beneficiários a adesão a planos de tratamento compulsórios e exigência da abstinência no uso de substâncias (BRASIL, 2019a).

O Brasil foi pioneiro na elaboração do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), criado em 2009. Contudo, nos últimos anos foi sendo desmontado esse que foi o maior programa habitacional da história do país. Apesar do PMCMV, o Brasil é um exemplo de modelo em escada, na medida em que estabelece para as pessoas em situação de rua a habitação individual como promessa a ser cumprida num futuro nem sempre realizável, após a adesão aos planos de tratamento pré-definidos nas agendas de serviços como o Centro Pop e unidades de acolhimento, geralmente pouco permeáveis às necessidades e aos ritmos da população a qual se destina (BRASIL, 2019a).

Apenas em situações excepcionais, os agentes públicos conseguem viabilizar aos beneficiários destes serviços algum subsídio para acessar moradias provisórias por meio do aluguel social, por períodos curtos e com valores frequentemente insuficientes para a permanência na locação a médio prazo (BRASIL, 2019a).

Ao longo da minha experiência de escuta às trajetórias das pessoas em situação de rua e de outros beneficiários da proteção social, foi muito comum ouvir os relatos de que o atendimento habitual dos serviços se reduz à oferta de passagens de ônibus para os municípios de origem, de acordo com a perspectiva política de fazer circular e afastar dos centros urbanos os sujeitos indesejáveis. Esse modelo contribui para experiências de desqualificação, sentimentos de desesperança e manutenção de relações de dependência junto aos serviços, na medida em que, muito frequentemente, ocasiona o retorno à situação de rua.

O modelo em escada se baseia em representações estereotipadas que contribuem para ampliar vulnerabilidades, por vezes reproduzidos pelos profissionais que se dedicam ao cuidado de pessoas em situação de rua, como “quem está há muitos anos na rua não conseguem se acostumar a morar em uma casa”, “a população em situação de rua é incapaz de se ajustar a uma rotina, pois está acostumada à liberdade da rua” ou pior, “quanto mais tempo permanece na rua, menores as chances de conseguirem se acostumar algum dia com uma casa” (BRASIL, 2019b).

Por outro lado, o *housing first* se baseia em princípios éticos fundamentais que orientam a intervenção: a moradia como direito humano, isto é, acesso imediato à casa sem exigir adesão a um programa de treinamento ou de reabilitação (casa como ponto de partida); habitação

permanente e individualizada, ao invés de obrigar os indivíduos a residir em habitações coletivas; o direito de escolha da habitação e dos serviços que frequentam; acesso a recursos que ampliem as possibilidades de inserção e fortalecimento do sentimento de pertença na comunidade, por meio do envolvimento em atividades significativas e ampliação da rede de apoio social (BRASIL, 2019b).

Como dissemos, são ainda muito tímidas as experiências de *housing first* no Brasil, destacando-se o Projeto Moradia Primeiro em Curitiba/PR, realizado pelo Instituto Nacional de Direitos Humanos da População em Situação de Rua (InRua), em parceria com a Arquidiocese de Curitiba, sem contar com nenhum financiamento público (BRASIL, 2019b).

Compreendemos que a implementação do modelo exige do poder público a reorientação de sua lógica assistencial, o reconhecimento da sociedade civil acerca das raízes coloniais e racistas das práticas orientadas pelo caritativismo e a mobilização direta e continuada das ações coletivas de luta e resistência.

2.2 SOBRE O DEVIR-NEGRO NA RUA, AS EXPERIÊNCIAS RACIALIZADAS DE RUALIZAÇÃO E A PRODUÇÃO SOCIAL DO BANZO CONTEMPORÂNEO

Se a experiência do Brasil enquanto nação e do brasileiro enquanto povo é a experiência colonial que distribuiu e distribuiu desigualmente recursos materiais e simbólicos entre os grupos racializados, com amplos reflexos para a conformação da sociedade contemporânea, pensar a população em situação de rua no Brasil exige do pesquisador a tarefa de considerar raça e racismo como fenômenos sociais que inevitavelmente permeiam as experiências de rualização.

Isto porque o racismo não se expressa apenas através das manifestações mais evidentes e diretas da discriminação racial, sob a forma de ofensas verbais, proibições e agressões físicas. O racismo permeia as relações sociais. Portanto, é imprescindível racializar a leitura dos processos de rualização, pois não é insignificante que 67% da população em situação de rua no país seja negra, enquanto que os negros representam 54% da população brasileira (BRASIL, 2009b). É certo que estamos falando de experiências e contextos de vida muito heterogêneos quando nos debruçamos a escutar as trajetórias biográficas das pessoas que viveram a situação de rua. Contudo, também é correto considerar que essas pessoas, negras em sua maioria, compartilham algo em comum, como as experiências de estigmatização, desemprego, trabalho informal, vitimização letal e acesso precário aos direitos de cidadania, como saúde e proteção social.

Raça e racismo são conceitos inter-relacionados. Sobre o conceito de raça:

Cheik Anta Diop afirmava, com todo o rigor, que raça é uma construção fenotípica e sociocultural, não uma condição biomolecular. Ele dizia com frequência que é possível um sueco e um banto sul-africano serem geneticamente mais próximos entre si do que cada um deles a outras pessoas de sua raça. Mas, na África do Sul de 1980, o sueco seria um homem livre, enquanto o banto seria mais um integrante da maioria oprimida e violentada pelo apartheid. Diop dizia, também com referência à África do Sul de 1980, que os brancos costumam negar a realidade das raças ao mesmo tempo que tentam destruir uma raça. Geneticamente, não pode haver raças; a noção fenotípica e sociocultural de raça ainda define a maioria das relações humanas até hoje (FINCH III, 2009, p. 7).

Portanto, raça não é uma realidade genética, mas uma realidade sociocultural, com amplas repercussões sobre os modos de existência e as chances de vida entre os grupos distintos.

Segundo Kabengele Munanga (2019), há diferenças importantes entre os modos de expressão do racismo na África do Sul e Estados Unidos do racismo à brasileira.

Nos dois primeiros foi desenvolvida uma forma de racismo “diferencialista”, que engendrou o segregacionismo a partir da demarcação absoluta das diferenças, aversão à mestiçagem e o extermínio físico do Outro, como no caso do Apartheid e das leis de Jim Crow, enquanto que no Brasil ocorreu o modelo de racismo conhecido como “universalista”, que não só não se opõe à mestiçagem, como o celebra. O racismo universalista afirma a negação absoluta da diferença a favor do ideal de homogeneidade e concebe a miscigenação e a assimilação cultural como etapas transitórias para a construção de uma identidade nacional, sem o negro, a ser diluído e erradicado por meio das relações interracialias.

Por consequência, formas distintas da ação coletiva são ensejadas em antagonismo a esses modos distintos de expressão do racismo (MUNANGA, 2019). No entanto, nas diferentes nações, a raça permanece sendo aquilo que se nega ao mesmo tempo em que se tenta dissimular ou destruir.

Pensando a partir da especificidade do Brasil, do ponto de vista histórico, a abolição da escravização, longe de romper com a lógica colonial, lançou multidões de pessoas negras da absoluta negação ao lugar de desempregados ou trabalhadores precarizados, periféricos e subocupados. Trata-se de processo que coincidiu com a emergência da política de embranquecimento da população no plano nacional, via amplo e fecundo financiamento público estatal da imigração europeia (NASCIMENTO, 1978; SOUZA, 2021).

Se o racismo constitui a sociedade brasileira, permeando o tecido social, é esperado que o racismo também atravesse as experiências de viver nas ruas. Entendemos que a rua é produtora de subjetividades racializadas, ou seja, é parte do processo que seleciona e destina preferencialmente aos corpos negros as experiências de realização, a partir de aspectos

sociorraciais, mantidos e reproduzidos através de gerações submetidas às condições de miséria e expropriação como estratégia política que reitera o lugar do negro a partir da posição de subalternidade. Isso, por sua vez, implica também em considerar as formas possíveis de ressignificar a experiência da rua.

Inspirados por Mbembe (2014), arriscamos conceituar de “devir-negro na rua”, como analogia à noção de devir-negro no mundo, a rua como espaço de produção de sentidos, afetos e vínculos entre pares, operados sobretudo a partir das redes de solidariedade, de aquilombamentos e de engajamento das pessoas em situação de rua na ação coletiva, ante a indignação produzida pela vivência compartilhada das situações de violência, humilhação, extermínio e desvalor, as quais são sistematicamente expostas. O devir-negro na rua, naquilo que ele tem de surpresa que inaugura, nos lembra a potência afetiva presente na poesia do Drummond, quando o poeta declama: “Devo seguir até o enjoo? Posso, sem armas, revoltar-me? [...] Uma flor nasceu na rua! Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio” (ANDRADE, 2012, p. 26-27).

Acreditamos que a noção de devir-negro na rua, que aqui propomos para pensar o processo de engajamento das pessoas em situação de rua nas formas de agência coletiva, se relaciona intimamente com o conceito de pulsão palmarina, proposto pelo professor Wade Nobles (2009). O conceito alude à luta palmarina, compreendendo a indignação e a luta coletiva como expressão genuína de saúde dos africanos diaspóricos, de sua vocação e de seu desejo pela liberdade.

Aqui também nos parece igualmente útil recorrer à poesia, neste caso do poeta Cuti, presente em nossa epígrafe: “[...] criei com meu sangue meus quilombos, crivei de liberdade o bucho da morte, e crivei para sempre em meu presente a crença na vida” (CUTI, 1978, p. 57). Entendemos que, mais do que simples formas de contestação, o engajamento da população em situação de rua na ação coletiva expressa modos de re-existência, isto é, reação ou ato de resistir às formas de violência física e simbólica e, ao mesmo tempo, reatribuição de sentidos às existências permeadas pela produção social de banzo contemporâneo.

O banzo representa a apatia, os sonhos esmagados, a perda da vontade de viver e de toda a esperança, a morte simbólica que precede o esgotamento e a morte física entre negros escravizados, decorrentes da violência colonial (NASCIMENTO, 1978).

Entre o final do século XIX e início do século XX, o intelectual negro Manuel Querino despontou com importantes análises sobre as contribuições do africano à fundação da cultura e da economia nacional, ao mesmo tempo em que era submetido ao suplício da fome, da sede, do açoite e do trabalho extenuante, produzindo na experiência do negro uma nostalgia, que

[...] apoderou-se dos infelizes; e os filhos do deserto adusto, recordando a impetuosidade do vento, o murmúrio brando da cascata, o eco adormecido das florestas do torrão natal, angustiado pelo rigor da escravidão cruel, mortificado de pesares, uma única ideia lhe perpassava na mente, um pensamento único lhe assaltava o espírito: a ideia sacrossanta de liberdade que ele tinha gravado no íntimo de sua alma. [...] E como conquistar a liberdade? E como reavê-la? Os mais impacientes atiravam-se à correnteza dos rios ou às águas revoltas do mar, atezados por desespero sem nome, na incerteza de obter o bem perdido, sem a mais tênue miragem da esperança, sob a esmagadora persuasão de resultarem na terra amada (QUERINO, 1980 [1918], p. 149-150).

Conforme análise histórica de Ana Maria Oda (2008), o banzo está ligado à raiz etimológica ao quimbundo *mbanza*, do grupo etnolinguístico Bantu, que significa aldeia, sendo o banzo, portanto, a saudade de sua terra natal, ou do quicongo *mbanzu*, que significa paixão, saudade ou mágoa. Mais tarde, outros, influenciados pela psicopatologia da época, definiram o banzo como fenômeno que decorre de estado mórbido ou das “paixões da alma” relacionadas ao tráfico negreiro.

Desde o século XIX, há amplo e fecundo debate entre médicos e antropólogos sobre o banzo como fenômeno misterioso que acometia especialmente os negros escravizados do Novo Mundo. Dedicavam-se ao estudo do que chamavam de “nostalgia fatal dos cativos”, demonstrada através das mortes voluntárias ou dos suicídios passivos, como é o caso da recusa em se alimentar, deixando-se morrer de inanição, ou através de métodos ativos como enforcamentos, afogamentos, etc. (ODA, 2008; SOARES, 2021).

Certamente, não é escopo desta tese recuperar o percurso histórico dessas entidades nosológicas atribuídas ao banzo, cabendo aqui apenas indicar que houve, ao longo das décadas, diferentes categorias psicopatológicas aventadas, como “loucura nostálgica”, “monomania”, “nostalgia” ou “melancolia helvética”, tentativas de explicar, à luz do saber médico advindos da tradição alienista de Pinel e Esquirol, o profundo sentimento de desgosto provocado pela violência do desterro, pela perda de referências simbólicas, pela revolta diante dos castigos e perda da liberdade (cf. ODA, 2008).

Assim como a colonialidade sobreviveu ao colonialismo, consideramos que o banzo adquiriu novos contornos e se atualizou em modos de expressão contemporâneos. Penso que a atualidade do banzo é demonstrada na poesia musicada de Os Tincoãs, intitulada “Cordeiro de Nanã”:

Fui chamado de cordeiro mas não sou cordeiro não/ Preferi ficar calado que falar e levar não/ O meu silêncio é uma singela oração/ Minha santa de fé./ O que peço no momento é

silêncio e atenção/ Quero contar o sofrimento que eu passei sem razão/ O meu lamento se criou na escravidão/ Que forçado passei/ Eu chorei/ Sofri as duras dores da humilhação/ Mas ganhei/ pois eu trazia Nanã no coração.

Entendemos o banzo contemporâneo como um modo específico de produção do sofrimento social que traz efeitos nefastos sobre a subjetividade de pessoas negras e que não se circunscreve à história da diáspora, sobrevivendo muito após o fim do modelo de produção de base escravista.

Como fenômeno contemporâneo, o banzo contemporâneo apresenta suas raízes rizomáticas a partir de múltiplas linguagens e formas muito heterogêneas, como a seletividade penal e o encarceramento em massa da juventude negra, tornando-nos alvos preferenciais da guerra às drogas e das diferentes formas de morticínio, como a violência e a tortura policial, a relativização do direito à presunção da inocência na esfera pública, à fome, ao subemprego e às técnicas arquitetônicas hostis dirigidas às pessoas em situação de rua, bem como outras formas inventivas de humilhação, subjugação e exposição de pessoas negras à experiência traumática do racismo cotidiano.

Sobre isso, acrescenta Conceição Evaristo que

Apesar das acontecências do banzo, há de nos restar a crença na precisão de viver. [...] Das acontecências do banzo a pesar sobre nós, há de nos aprumar a coragem. Murros em ponta de faca (valem), afiam os nossos desejos, neutralizando o corte da lâmina (EVARISTO, 2017, p. 119).

A nosso ver, a poesia “Apesar das acontecências do banzo” nos indica exemplarmente que, apesar da produção social do banzo contemporâneo, subsistem formas de luta e resistência coletivas capazes de neutralizar o corte da lâmina, redefinindo rotas e restituindo a esperança, que nasce da indignação e do desejo pela liberdade, como também aduziu a música “Cordeiro de Nanã”.

Ademais, há que se considerar que mesmo o suicídio, enquanto modo de expressão do banzo, também pode ser entendido como forma de resistência final diante da morte desumanizadora. Negros escravizados, quando recapturados, eventualmente recorriam ao suicídio não como expressão da apatia avassaladora e da negação de si, mas ao contrário, como reivindicação radical e desesperada de sua humanidade inalienável, libertando-se da sujeição. Em situações dessa natureza, “a morte é precisamente aquilo por que e sobre o que tenho poder. Mas também é esse espaço em que a liberdade e a negação operam” (MBEMBE, 2016, p. 146).

Manuel Querino (1980 [1918]) foi pioneiro ao reconhecer o banzo como efeito do racismo, indicando as diferentes maneiras pelas quais os negros africanos lidaram com essa experiência de sofrimento social: seja sucumbindo através do suicídio e do consumo nocivo de substâncias ou sendo consumidos pelo desejo de represália, seja se engajando em formas de luta e resistência coletiva:

Os estrangulamentos voluntários, as bebidas tóxicas e suplícios outros foram os mais prontos recursos de que lançaram mão para extinguir uma existência tão penosa. Depois, entenderam os escravizados que o senhorio era quem deveria padecer morte violenta, a que se entregavam os infortunados cativos. [...] **Reconhecida, porém, a ineficácia de todas essas violências, o próprio africano recuou de horror, tornando por outro rumo. Recorreram então à fuga e à resistência coletiva,** escondidos nas brenhas, onde organizaram verdadeiros núcleos de trabalho (QUERINO, 1980 [1918], p. 150-151, grifo nosso).

A reflexão sobre os efeitos psicossociais das formas contemporâneas do banzo e sobre as formas possíveis de ação coletiva contra colonizadora, e que se tornam possíveis na medida em que é reivindicada e reconfigurada uma identidade social, também estão presentes na poesia “Poema sobre Palmares”, do poeta Oliveira Silveira (1987, p. 1): “Nos pés tenho ainda correntes/ nas mãos ainda levo algemas/ e no pescoço gargalheira/ na alma um pouco de banzo/ mas antes que ele me tome, quebro tudo, me sumo na noite/ da cor de minha pele”.

Para o pensador Nêgo Bispo, o “presente atua como interlocutor do passado, e consequentemente, como locutor do futuro” (SANTOS, 2015, p. 19), indicando que há uma relação de continuidade histórica tanto no que tange às formas de produção do sofrimento social as quais são submetidas as pessoas negras, quanto nos modos de resistência coletiva à produção social do banzo contemporâneo.

Portanto, as questões sociorraciais contemporâneas requerem por parte dos pesquisadores leitura crítica e atenta do processo colonizador que produziu o racismo no Brasil, bem como do resgate histórico das lutas várias de contra-colonização empreendidas pelo povo pindorâmico¹⁷, a exemplo das comunidades de Canudos, Caldeirões, Palmares e Pau de Colher, pois diante do processo etnocêntrico de espoliação, subjugação e etnocídio, houve e há a luta dos povos tradicionais em defesa de seus territórios, seus símbolos e modos próprios de viver (cf. SANTOS, 2015).

¹⁷ De acordo com Nego Bispo (2015), Pindorama era a forma na qual o povo de língua Tupi se referia às regiões que seriam, após a colonização, conhecidas como Ilha de Vera Cruz e, mais tarde, como Brasil. A expressão que Nêgo Bispo se vale para referir aos povos tradicionais (povos afro-pindorâmicos), responsáveis pela construção do país, é uma forma de agenciamento contra-colonizador exercida na linguagem.

Contar histórias é também outra forma de performance da resistência coletiva ao banzo e à dominação colonial, ao proporcionar a invenção de novas maneiras de existir no mundo. Através da análise de personagens negras em obras da literatura brasileira, Diego Soares (2021) observou que, para além da busca pela sobrevivência, a narração viabiliza ao narrador o remembramento de um território simbólico cindido pelo racismo, ultrapassando e redefinindo a experiência do banzo como lugar de dor, melancolia e morte. Sobre isso, ele afirma:

A criatividade como abertura primordial a partir da margem em direção à expansão de fronteiras é simbolizada por Exú. Inventam-se novas formas de existir dentro de um tempo esgarçado pela colonialidade, performando disponibilidade de trânsitos desde o entre-lugar do corpo-encruzilhada. A escrita, nesse sentido, dita do lugar dor-resistência-existência parece abranger e irmanar outras pessoas negras. O que pretendo discutir [...] é a compreensão de banzo, na ação criativa que autoriza a autoria, como ponto de virada dos entendimentos mbanzo-saudade, mbanzu-pensamento e mbanza-aldeia. Banzo surge, então, como encruzilhada (SOARES, 2021, p. 213).

São múltiplos os sentidos atribuídos ao banzo na contemporaneidade. Pensamos que o banzo pode ser identificado nas narrativas biográficas de pessoas negras, quando descobrem sobre o processo de apagamento e silenciamento, e quando se sabem alvo de um projeto deliberado de etnocídio. Esta irremediável descoberta, que se dá por meio da reconstrução narrativa do eu, isto é, através de um processo de reconstrução de si através da revisão narrativa de sua própria história, diz respeito ao processo de *tornar-se negro*, para utilizarmos um conceito proposto por Neusa Santos Souza (2021).

O sentimento de raiva não resulta apenas da constatação de objeto da violência colonial situada na história, mas do jogo de lusco-fusco entre a negação discursiva e a afirmação pelas práticas, dessa dinâmica entre consciência e memória situada no presente (cf. GONZALEZ, 2020), que escamoteia a todo o instante o reconhecimento público dessa violência cotidiana, lançando-o ao esquecimento e proporcionando a nós negros o sabor amargo que decorre da constatação de uma longeva impunidade.

Exemplificamos o que acima dissemos, com o relato intimista da pesquisadora negra Rosângela Cabral (2019), que relatou vivenciar sentimentos de aflição, raiva, pesar e desassossego, acompanhados de noites insones, que se davam com as revelações proporcionadas pela leitura da “crítica da razão negra”, de Achille Mbembe. Sua raiva, que inicialmente se dirigiu para o filósofo camaronês, mais tarde foi redistribuída¹⁸:

¹⁸ “Redistribuída” no sentido proposto por Jota Mombaça (2021). O conceito de redistribuição da violência é abordado no decorrer desta tese. Retornemos às palavras de Rosângela Jacinto Cabral (2019) sobre a redistribuição/redireção do sentimento de raiva ante a constatação da injustiça persistente, que passa do autor que

Sinto mais que na pele. É na alma que esses processos me atingem. Restou-me a alma em desassossego, após noites que passei sem dormir nas tentativas frustradas ao procurar saber da minha origem, ainda sem respostas. Foi Mbembe que mostrou como as coisas são mais escuras com relação ao nosso processo de apagamento. Como nossa religião, costumes, cultura foi violentamente oprimida. E como principalmente nossa subjetividade foi repudiada desde o início. Tudo isso deu tão certo que até hoje não sei de qual tribo minhas avós vieram, se perdeu na história. Não sei a origem dos meus progenitores que saíram da lei do ventre livre. Parece que simplesmente brotamos aqui, como se a nossa história tivesse começado quando os portugueses chegaram. A história deles aqui, claro. Mas a nossa, se perdeu no banzo, nos navios, na opressão aos quilombos. Esse processo nos consumiu ao ponto de comprarmos a ideia da colonização. De realmente nos acharmos inferiores, feios, burros. De crer que o padrão de vida é outro, que nossa religião é errada, que nossos cultos são demoníacos, que nós realmente precisávamos ser salvos por esse ser que vem da Europa nos resgatar e fazer o favor de nos mostrar o que é ser civilizado. A engrenagem da colonização foi tão bem-sucedida que começamos a reproduzir a ideia [...] O mais gritante desse processo que Mbembe analisa é a falta de reconhecimento do etnocídio do negro [...]. Mas não surgiu nenhum Hitler durante esse tempo. Ninguém nunca foi responsabilizado por esse processo de morte e apagamento do negro (CABRAL, 2019, p. 129-130).

O banzo deriva de um fenômeno mais amplo, o racismo. De acordo com Silvio Almeida (2019), racismo é uma forma sistemática de discriminação que se fundamenta em raça, manifestando-se por meio de práticas conscientes ou inconscientes que resultam em privilégios ou desvantagens para os indivíduos segundo os grupos que pertencem. Assim, conceitualmente, a noção de racismo difere de preconceito racial. Preconceito racial refere-se às crenças estereotipadas dirigidas às maiorias minorizadas, podendo ou não resultar em práticas discriminatórias.

Essa é uma distinção conceitual importante porque nos leva a considerar, seguindo os caminhos apontados por Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento (2002), que a discriminação social tem por base processos sociais e psicológicos que ultrapassam a esfera do preconceito, mas que diz respeito às ações, aos silenciamentos e às omissões que resultam na reprodução do privilégio branco diante de heranças simbólicas e materiais da escravização (que antes de libertar o negro, “libertou o branco de seu fardo”). O privilégio branco, que se realiza pelo acúmulo e transmissão geracional dessas heranças, subsiste a despeito dos sentimentos individuais de rejeição ou apreço dirigidos ao negro.

a denuncia para a realidade social que a sustenta e salvaguarda seus algozes: “Com o tempo de leitura e processando aos poucos as informações, entrevistas e palestras que Mbembe realizou, fui amadurecendo a minha posição. Percebi que o problema não era com o autor, mas sim com a história. Minha irritação nas leituras não era com a pessoa que escreveu o livro, mas como a história foi feita pelos povos. Minha chateação era com essa narrativa que não me permite saber de onde eu vim, que me nega um passado localizado para além do Brasil colonizado. Essa mudança de postura propiciou que recebesse o que é escrito pelo autor de outra forma” (CABRAL, 2019, p. 130).

Estes são os pactos narcísicos (cf. CARONE; BENTO, 2002; BENTO, 2022) que foram, inclusive, amplamente difundidos com o apoio da produção acadêmica na medicina legal e nas ciências sociais e humanas no Brasil, conforme evidenciado por Abdias do Nascimento (1978), legitimando a subalternização de grupos racializados a partir de representações binárias que destinaram ao negro lugar de desvalor e inferiorização (SOUZA, 2021).

Cabe salientar que para Silvio Almeida (2019), a afirmação do racismo como fenômeno estrutural, histórico e político, não significa concebê-lo como consequência automática do sistema econômico, pois o racismo depende das especificidades de cada formação social, isto é, das circunstâncias específicas de cada contexto social. Como aponta Giddens, estrutura e ação se implicam mutuamente, e é através das práticas sociais que a estrutura se atualiza, situando o papel dos agentes diante das possibilidades de transformação ou de reprodução social.

Este aspecto do racismo debatido por Silvio Almeida (2019) corrobora a discussão proposta pelo sociólogo Oracy Nogueira (2007), quando apontou as diferenças nas manifestações do racismo no Brasil e nos Estados Unidos a partir dos conceitos de “preconceito de marca” (isto é, “de cor”) e o “preconceito de origem” (baseado na regra do “*one-drop rule*”), como base para explicação das diferenças entre os modos com os quais se manifestam as disposições ou atitudes desfavoráveis, culturalmente condicionadas, em relação aos membros de um grupo racial.

Se o primeiro (preconceito de marca) diz respeito à aparência, aos gestos e aos modos de falar que possibilitam inferir de imediato a pertença étnica, como é o caso da discriminação racial que mais frequentemente acontece no Brasil, no caso do segundo, característico dos EUA (preconceito de origem), basta a suposição de que o indivíduo descende de determinado grupo racial, a partir da “regra da gota única”, para que possa incidir sobre o indivíduo as consequências da discriminação.

Esta diferença entre preconceito de marca e de origem (NOGUEIRA, 2007), que expressam as formas de racismo universalista ou diferencialista (MUNANGA, 2019), coloca nuances sutis às relações raciais no Brasil. Em nosso país, alguns negros podem recorrer a certos estratagemas que possibilitam acessar espaços que frequentemente lhe são negados ao recorrer a outros aspectos da sua posição social, como seu nível de instrução ou situação econômica, por exemplo, sem que as relações raciais sejam efetivamente subvertidas para a totalidade de seu grupo racial. Por outro lado, pessoas brancas eventualmente reivindicam serem reconhecidas como “afro-descendentes” (valendo-se da “regra da gota única” aplicável exclusivamente ao contexto norte-americano), ou se identificando como “pardas” visando obter benefícios

persoais junto às bancas de heteroidentificação, com o objetivo de alcançar a aprovação em concursos e vestibulares via cotas raciais.

Para Guerreiro Ramos (1957), as relações sociais no país refletem o sentimento de inferioridade e de vergonha que expressam a recusa do brasileiro em reconhecer sua própria pertença étnica, e que se sustenta na construção de pseudojustificações que alimentam a depreciação estética do negro. Esse fenômeno ocorre em paralelo à valorização da brancura como ideário a ser perseguido, visando garantir o suporte psicológico da espoliação colonial sem que as elites brancas necessitem recorrer à violência da força durante o processo de contínua espoliação do negro.

Estes aspectos aqui discutidos apontam para aquilo que Beatriz Nascimento (RATTS, 2006) define como verdadeira sofisticação do racismo no Brasil, em um emaranhado multifacetado de situações, pensamentos e atitudes carregadas de sutilezas e ambiguidades, latente e manifesto, velado e violento.

À análise do Oracy devemos somar aquelas produzidas por Neusa Souza (2021) e Lélia Gonzalez (2020), quando apontaram que o negro que ascende é a “exceção que confirma a regra”. Este ditado quer dizer que o negro que ascende é a expressão do modo de funcionamento social que legitima o mito da democracia racial. Possibilitar a ascensão pontual de alguns negros¹⁹ é uma forma eficaz de disseminar a ideia de que todos podem igualmente ascender, dependendo unicamente de seus esforços individuais. Este processo despotencializa a mobilização dos coletivos e traz como reflexo a fragilização do engajamento de pessoas negras em movimentos sociais que poderiam resultar em transformações societárias mais profundas e duradouras.

A desmobilização dos movimentos sociais também se relaciona àquilo que Oracy Nogueira (2007) chama de consciência intermitente ou reduzida dos brancos e negros sobre a situação racial, produzida pelo branqueamento e pelo assimilacionismo “miscigenacionista”, que traz efeitos sociais, subjetivos e afetivos sobre os grupos discriminados, minando a potência da ação coletiva. Assim, torna-se mais difícil a adesão à ação coletiva quando os indivíduos não compartilham de uma mesma identidade social.

Este processo que mina e fragiliza a ação coletiva de negros e negras se associa também aos processos históricos que resultaram na desagregação da sociedade de base escravagista, com o fim de uma sociedade aberta e explicitamente segregadora, fundante do paralelismo

¹⁹ Esta é, aliás, uma crítica que vem sendo resgatada atualmente por alguns militantes do movimento negro, ao apontar o equívoco do slogan celebratório “*a favela venceu!*” diante das conquistas individuais e pontuais de alguns negros que ascendem tornando-se celebridade ou jogador de futebol.

negro/ escravizado. Como aponta Munanga (2019), com o florescimento da ideologia do embranquecimento e da democracia racial, do campo das ciências sociais e médicas à opinião pública, constituiu-se o contexto para que fosse desestimulada a solidariedade entre negros, na medida em que eram postos a disputar entre si a mobilidade social vertical como um meio de efetivação de um projeto individual, a despeito das inúmeras barreiras interpostas à efetivação do projeto.

Contudo, apesar da vasta história de ação coletiva contra colonizadora, sob a forma de revoltas, resistências, lutas de quilombos e movimentos sociais urbanos, essa situação de ênfase na capacidade individual constitui verdadeiramente o abismo no qual o indivíduo se separou de seu grupo, com amplas repercussões subjetivas à autoimagem (SOUZA, 2021).

Lélia Gonzalez (2020) fez uma excelente análise, quando revelou as bases históricas que legou o racismo como herança colonial à sociedade brasileira. As sociedades ibéricas, Portugal e Espanha, mantiveram por séculos as relações sociais pautadas em um sistema rigidamente hierárquico, subjugando descendentes de mouros a um estrito controle social e político, marcado pelo processo histórico de disputas expansionistas entre as civilizações. Nesse sentido, o processo de colonização, diáspora e escravização dos povos negros, e que mais tarde ensejou formas eficazes de alienação como a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial, são resultantes do aperfeiçoamento de antigos dispositivos de controle e distribuição das posições de sujeitos racializados no tecido social europeu.

Aimé Césaire (1978) já havia denunciado desde a década de 1950 como a colonização não se reduz a um processo econômico que arrasa civilizações inteiras, mas que também, sob a égide do chamado “progresso humanista”, envolve a produção subjetiva de uma profunda barbárie e violência ensejadas por países europeus, responsáveis em produzir indelévels efeitos, como a coisificação dos povos colonizados.

Esse processo de coisificação dos negros não é especificidade do Brasil, pois diz respeito às identidades construídas pela Europa para legitimar as relações de dominação e de expansão do colonialismo europeu sobre o assim chamado “Novo Mundo”. A construção da ideia de inferioridade baseada em traços fenotípicos e a distribuição de povos heterogêneos em grupos raciais ocorreu concomitantemente à divisão racial do trabalho, por um lado, onde negros estiveram confinados à estrutura da escravidão enquanto brancos ascendiam às relações salariais e à estrutura da administração colonial, e por outro, junto ao controle da cultura e da produção do conhecimento, por meio da repressão do universo simbólico, das subjetividades, dos saberes e das formas de expressão dos povos colonizados (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017; BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018).

Na obra de Frantz Fanon (2008), psiquiatra, militante e filósofo político, encontramos estudos de grande profundidade sobre os processos de subjetivação de negros e negras, submetidos às múltiplas violências desmobilizadoras da ação social que decorrem do processo colonizador.

São várias as cenas pelas quais Fanon (2008) passeia: as relações entre o homem negro e a mulher branca, e entre a mulher negra e o homem branco, onde se evidenciam as tramas subjetivas que revelam o desejo pela brancura através das relações conjugais, expressão do desejo pelo próprio embranquecimento; os negros que saem da Martinica para a França para retornar embranquecidos em sua forma de falar e gesticular; e o olhar vigilante e desconfiado do branco que incide sobre os negros que demonstram erudição, na medida em que se espera que estes reproduzam a representação do preto abobalhado; ao professor ou médico negro que jamais pode errar, lançado em uma situação vertiginosa e permanente onde pode, a qualquer momento ser lançado em descrédito junto a todos e os que lhe seguiria; e nas relações entre médicos brancos e pacientes negros, onde a situação é também marcada pela complacência e pelo jogo da infantilização, esperando-se inclusive que o negro fale mal e sem fluência o chamado *petit-nègre*, análogo àquilo que Lélia Gonzalez (2020), ainda que em outras circunstâncias, chamou do nosso modo de falar pretuguês.

Contudo, resta dizer que reconhecer no negro o desejo pelo embranquecimento não significa responsabilizá-lo por um processo que só pode ser bem compreendido enquanto fenômeno sociológico alienado e alienador. Afirma Fanon (2008, p. 50): “historicamente é preciso compreender que o negro quer falar francês porque é a chave susceptível de abrir portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas”.

Também à luz de conceitos advindos da psicanálise, como fez Fanon na década de 1950, que se debruçam as importantes pesquisadoras Neusa Santos Souza (2021) e Lélia Gonzalez (2020).

Neusa Santos Souza (2021) avança na medida em que propõe estudar a questão da emocionalidade do negro brasileiro, naquilo que chamamos de processos de subjetivação, para pensar a especificidade do negro que empreende a tarefa de buscar a ascensão social. Nesse sentido, o estudo da subjetivação do negro e do branco só pode se dar a partir da reconstrução histórica da emocionalidade, que se instaura a partir da conformação da sociedade escravista brasileira que definiu o negro como raça, que estabeleceu os parâmetros para a relação entre brancos e negros e construiu o paralelismo entre a cor negra e a posição social de subalternidade, fenômeno persistente mesmo após a desagregação do modelo de produção escravista.

Sobre isso, comenta Nêgo Bispo (2015, p. 15) que “os colonizadores, ao os generalizarem [...] estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome”. O processo de substituição impositiva das identidades dos povos do sul pelo norte global objetivou a sua destruição dos primeiros pelos últimos pela via da coisificação desumanizadora.

Esta tecnologia de domesticação se reinventou nos séculos subseqüentes com a adesão de intelectuais, literatos e cientistas sociais na tentativa de construir uma identidade nacional que resultasse no apaziguamento das tensões presentes nas relações raciais e no apagamento dos negros, através da elaboração de uma “identidade mestiça”. Evidentemente, a ideologia da mestiçagem não se despe de seu racismo, seja na representação presente dos povos tradicionais a partir do mito do bom selvagem, seja na conotação pejorativa que o termo “mulato” encerra, seja porque esse projeto ocorreu em paralelo à política de branqueamento empreendida pelo Estado brasileiro, definindo o mestiço como o estágio intermediário para se alcançar uma população branqueada progressivamente pela imigração europeia (MUNANGA, 2019).

Disse Fanon (2008), ao se referir sobre os efeitos nefastos do racismo sobre a subjetividade do negro, que “para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurotizante que o contato com o irracional” (FANON, 2008, p. 110). A experiência do negro é vivida, por um lado, pelo trauma do contato, ininterrupto e persistente, desde tenra idade, com o desprezo e o ódio que lhe é dirigido, e por outro com o mito negro, a caricatura de si mesmo que se impõe com a colonialidade.

É esta caricatura que define o mito negro, processo econômico, político, social e subjetivo, onde são construídas as representações fantasmáticas onde se colocam expectativas e exigências vividas pelo negro enquanto marca (SOUZA, 2021).

Nos dizeres de Grada Kilomba (2019), é essa experiência do trauma que se dá através da reencenação desta reminiscência da posição social inferior destinada ao negro e instaurada pelo passado colonial escravagista, mas que se atualiza na cena presente sob a forma de racismo cotidiano, relegando o negro ao lugar contínuo de um outro anônimo.

É sobre esta neurose que se debruça Lélia Gonzalez (2020), quando aponta o infante e o sujeito suposto saber como chaves explicativas das experiências de racismo. A noção de infante remete à criança que, destituída de voz pelo adulto, é falada por este em seu lugar. A complacência, o caritativismo benemerente ainda presente na proteção social e o *petit-nègre* simulado pelo médico francês ao lidar com seu paciente negro apresentam algo em comum, pois são todas situações exemplares que envolvem a representação do negro como *infans*.

O sujeito suposto saber diz respeito ao lugar imaginário que é atribuído às figuras de autoridade, onde o colonizado atribui ao colonizador características e saberes que o outro não possui verdadeiramente. São modos de funcionamento social que operam análogos aos modos de funcionamento psíquicos, e que revelam como acontecem certos encobrimentos que, mais do que esquecimentos, são silenciamentos e ausências reveladoras, como aliás frequentemente acontece com o “esquecimento”, a negação e a racionalização nos debates públicos ou privados sobre a questão racial. Como ensinou Lélia Gonzalez (2020), a consciência exclui o que a memória busca incluir.

Ante esse pesado fardo, Neusa Santos Souza (2021) discute que restaria ao negro ser encerrado na armadilha que lhe coloca como destino possível sucumbir ante a melancolia, ou buscar se embranquecer através de relações afetivo-sexuais interracialis, como saídas imaginárias ao imperativo de ajustar-se ao inatingível ideal de eu branco, pois do ponto de vista da materialidade de sua cor, não pode concretamente expurgar sua pele e dela se desfazer.

Diante desse impasse, a agência do negro se evidencia quando o negro rejeita esse papel de *infans*, quando se torna enunciador do discurso sobre si próprio, conhecedor de sua própria realidade. Ainda que Neusa não tenha abordado detidamente o conceito de agência, podemos considerar, a partir de suas reflexões, que a agência não se encerra no reconhecimento da violência colonial histórica e traumática de sujeição, negação e extermínio, mas significa o difícil trabalho de se recriar diante de suas potencialidades (SOUZA, 2021).

Nesse sentido, Neusa Santos Souza nos ensina que:

Obviamente, cabe a negros e não-negros a consecução desse intento, mesmo porque o mito negro é feito de imagos fantasmáticas compartilhadas por ambos. Razão maior para que tal intento seja comum é o nosso anseio de construir um mundo onde não mais seja preciso dividi-lo entre negros e brancos. Entretanto, enquanto objeto da opressão, cabe ao negro a vanguarda desta luta, assumindo o lugar de sujeito ativo, lugar onde se conquista uma real libertação (SOUZA, 2021, p. 55).

A história assombrada do colonialismo no passado se atualiza na vida de pessoas negras, trazendo à tona no cotidiano memórias dolorosas (KILOMBA, 2019), pois como disse Abdias, “a memória do negro é parte e partícipe desse esforço de reconstrução do passado [...]. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro...” (NASCIMENTO, 2009, p. 198).

Sobre as reflexões que até aqui vimos tecemos, sintetiza Jota Mombaça:

A presença do racismo como fantasia colonial indeterminadamente atualizada no marco do colapso da colônia está exposta como ferida na paisagem das cidades, na

densidade dos muros, cercas e fronteiras. Está exposta também na coreografia das carnes, na intensidade dos cortes e na ancestralidade das cicatrizes. E tudo isso está bastante evidente, ainda que mascarado; está latente em toda emoção possível de forjar-se perante esse regime. Mesmo quando as máquinas de fazer desperceber conflitos e desigualdades estruturantes projetam - sempre arbitrariamente - verdades cuja promessa é a de serem neutras, justas e universalmente aplicáveis, transcendentais, legais, modernas, sobre o que significa ser um criminoso; o que é segurança; quanto vale para este mundo a indústria do punitivismo; que marcadores sociais desenham os gráficos do extermínio sistemático, continuado e neocolonial; por que há vidas matáveis; que corpos adornam os projetos de futuro; quem são os sujeitos da história; o que é catástrofe, golpe, crise, extinção ... ? (MOMBAÇA, 2021, p. 56-57).

Se o racismo cotidiano é a ferida em aberto e a reencenação no presente desse passado colonial, como definem Grada Kilomba (2019) e Jota Mombaça (2021), o trabalho do descobrimento do véu da lógica global de desumanização nos abre a possibilidade de desfazer os seus efeitos, cicatrizar suas feridas e restituir a agência dos subalternizados através da ação coletiva. Por esta razão que ninguém nasce sujeito, pois o sujeito é devir, vir a ser. Com isso queremos dizer que tornar-se sujeito é uma tarefa que envolve a busca e a reivindicação por existir fora de sua inserção na lógica colonial desumanizadora e coisificante.

Entendemos a noção de sujeito não como sinônimo de *pessoa*, mas como um processo que se instaura a partir do engajamento na ação coletiva contra colonizadora, permitindo com isso narrar a própria realidade (aquele que conta), ao invés de ser simplesmente narrado por um terceiro (aquele que é contado).

2.3 A TEORIA DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS

O estudo dos movimentos sociais nasce com a própria sociologia, campo que se dedica à análise da ação social coletiva e, mais especificamente, a um tipo especial de ação coletiva que conhecemos como movimento social. Nesse tópico, nos dedicaremos a apresentar, em linhas gerais, algumas das principais teorias contemporâneas que se debruçaram sobre esse tipo de ação coletiva, enfatizando a Teoria dos Novos Movimentos Sociais. Destacamos a relevância desta última, tendo em vista que os movimentos que emergiram após os anos 1970 se diferenciam significativamente daqueles que apareceram no espaço público no século XIX e nas primeiras décadas do século XX e, nesse sentido, demandam que sejam consideradas as suas especificidades em uma leitura sociológica (GOHN, 2014). Em seguida, discutimos a questão da identidade e da solidariedade de grupo, refletindo sobre as potencialidades e também algumas dificuldades que circundam o conceito. Para discutir identidade, partimos inicialmente

das reflexões propostas pela TNMS, mas buscamos avançar e enriquecer a discussão a partir de outros campos do conhecimento.

São pelo menos três as principais teorias que objetivam explicar os movimentos sociais a partir da década de 1970. Essas teorias são a Teoria de Mobilização de Recursos (TMR), a Teoria do Processo Político (TPP) e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

Angela Alonso (2009) aponta que as primeiras teorias dos movimentos sociais tiveram origem na década de 1930 com a proposição de explicações sobre a desmobilização política, a partir da ideia de que a sociedade refletiria personalidades narcísicas e individualistas, voltadas para a satisfação de necessidades pessoais, enquanto se distancia dos interesses coletivos. Assim, se a sociedade capitalista é pensada a partir da lógica do consumo e da produção individualizantes, a mobilização social só poderia ser definida como reatividade e irracionalidade.

Todavia, os acontecimentos que eclodiram a partir da década de 1960 denunciaram a imprecisão da teoria da desmobilização como explosão irracional das massas, sobretudo em um contexto marcado pela emergência de inúmeras mobilizações sociais que não se baseavam nas reivindicações de classe ou advinda dos movimentos sindicais, mas sustentadas em mobilizações que circundavam pautas de gênero (movimento feminista), movimento ambientalista, pacifista, etc. (ALONSO, 2009).

Em especial, destacamos a pluralidade das mobilizações de raça/etnia, que envolveram o movimento dos direitos civis dos negros e o Partido dos Panteras Negras nos Estados Unidos, o movimento cultural afro-americano “*black is beautiful*” estadunidense e difundido pelo mundo, movimento da Consciência Negra na África do Sul, Movimento Negro Unificado (MNU) inaugurado por intelectuais negros e negras nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em julho de 1978, e o “*Black lives Matter*”, ação política de protesto que alcançou o mundo após o assassinato de George Floyd, homem negro brutalmente assassinado em Minneapolis em maio de 2020 por um policial branco.

Acrescentamos à lista os movimentos gay e transfeminista, o feminismo negro, o movimento de usuários de serviços de saúde mental, o movimento de luta antimanicomial e o movimento de redução de danos, bem como o Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST), o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMNR) e o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) no Brasil, movimento das pessoas com deficiência, de pessoas com doenças crônicas, catadores de materiais recicláveis, dentre tantos outros movimentos emergentes. Trata-se de movimentos sociais organizados, solidários e imbuídos de racionalidade própria que não objetivam necessariamente (ou apenas) a redistribuição de

recursos materiais entre vulneráveis, mas a reivindicação da diversidade e da liberdade, do cuidado equânime em saúde, da cidadania, do Bem Viver e do reconhecimento da legitimidade de modos singulares de existência.

Para Peter Millward e Shaminder Takhar (2019), longe de ser expressão de uma irracionalidade, de uma reação patológica ou expressão de uma anormalidade, os movimentos sociais significam o enfrentamento às injustiças e opressões e, portanto, entendem que o ativismo político é expressão dos interesses das sociedades. Paradoxalmente, as práticas de opressão estabelecem os contextos para a participação social, visando transformações políticas e culturais.

Se de um lado a teoria da desmobilização, que aludia à irracionalidade como fator explicativo das reivindicações coletivas, foi soterrada pelos movimentos sociais emergentes na segunda metade do século XX, de outro lado a Teoria de Mobilização de Recursos (TMR) assumiu o outro extremo quando definiu a racionalidade como elemento central de seu modelo explicativo. Para Angela Alonso (2009), esta teoria, ao debruçar-se sobre o processo da mobilização, apontou que a ação coletiva é produzida pelo cálculo racional dos indivíduos em termos de custo e benefício, que se viabiliza através da disputa entre os movimentos por recursos humanos e materiais. Contudo, esta teoria negligenciou os aspectos relativos aos valores, às crenças e à dimensão simbólica e cultural no processo de engajamento e organização das mobilizações.

Como é possível notar, trata-se de uma teoria que aplica a sociologia das organizações e da administração para explicar os movimentos sociais, o que não se deu sem que tenham sido evocadas resistências e críticas à teoria por associar as mobilizações coletivas ao funcionamento de empresas (ALONSO, 2009).

A Teoria do Processo Político, assim como a Teoria dos Novos Movimentos Sociais, são produtos do esgotamento de grandes narrativas ou sistemas explicativos como funcionalismo ou marxismo para a compreensão dos fenômenos relativos ao engajamento no ativismo ou ação social, pois a TPP e a TNMS não recorrem às explicações macroeconômicas para a explicação dos movimentos. Contudo, apresentam diferenças entre elas, pois enquanto a TPP enfatiza a dimensão política e institucional, a TNMS articula a dimensão política à esfera da mudança sociocultural no entendimento das mobilizações coletivas (ALONSO, 2009).

A TPP é uma teoria estadunidense que recorre ao conceito de estrutura de oportunidades políticas, que representa os aspectos formais e informais relativos ao ambiente político que fecham ou abrem campos de possibilidade para que grupos sociais expressem suas reivindicações. Assim, cenários de oportunidades políticas favoráveis abrem brechas para que

as pautas advindas dos movimentos sejam (ainda que parcialmente) incorporadas pelo Estado, na medida em que são constituídas alianças, crises no interior de governos, redução dos mecanismos institucionais de repressão, e que dependerá, por outro lado, da capacidade de articulação, de exercício da solidariedade e do acesso aos recursos pelos ativistas que empreendem coletivamente a ação social (ALONSO, 2009).

A TNMS, da qual nos debruçamos neste trabalho como uma de nossas perspectivas teóricas, apresenta algumas características próprias quando comparadas às demais teorias que buscam explicar sociologicamente o processo de engajamento no ativismo político e a ação social. A TNMS, formulada a partir da década de 1980, busca evitar o reducionismo na medida em que admite que os ativistas buscam transformações em diferentes esferas da sociedade, irredutíveis às intervenções efetuadas exclusivamente nas esferas dos governos. Para esta perspectiva, ainda que os movimentos sociais sejam difíceis de serem definidos a partir de uma compreensão unívoca em razão de sua heterogeneidade, podemos reconhecer que eles compartilham alguns atributos: a ação coletiva, a resistência à opressão e a construção de uma rede solidária (MILLWARD; TAKHAR, 2019).

Para o sociólogo Alberto Melucci (1989), a ação coletiva não deve ser tratada como mero reflexo de crises ou contradições estruturais e como subproduto das crenças ou interesses conscientes compartilhados pelo grupo. Igualmente, não deve ser reduzida à reação patológica, à anormalidade e à marginalidade, pelas razões aqui já exploradas. Também parece insuficiente definir os movimentos em termos de mobilização dos recursos humanos e materiais, porque a ação dos movimentos não pode ser objetivada em dados mensuráveis, perdendo de vista o significado e a dimensão subjetiva da ação social.

Existem múltiplos modos pelos quais a ação social pode se manifestar. Podem ocorrer sob o formato de protestos, que expressam a reivindicação e denúncia de um grupo, frequentemente conflitando com as autoridades e expressando comportamentos disruptivos, mas que dificilmente acontece de maneira organizada e sem necessariamente romper com as regras socialmente estabelecidas. Destarte, os movimentos sociais não devem ser confundidos como ações pontuais ou organizações de protesto (MELUCCI, 1989; ALONSO, 2009).

Nesse sentido, aponta Melucci (1989) que um movimento social não é redutível à dimensão de sua expressão política mais evidente, muito embora compartilhe de uma atuação na perspectiva de ruptura e subversão de fronteiras políticas previamente estabelecidas. Os movimentos sociais não devem ser analisados como uma unidade monolítica, homogeneizada, como um personagem que atua de uma só maneira sobre a realidade, com unidade de consciência e ação. Certa unidade é conquistada como resultado provisório do esforço efetuado

pelos seus membros, isto é, como efeito e não como “ponto de partida”. Não obstante, seus membros podem apresentar significados plurais às ações coletivas empreendidas.

Nessa perspectiva, Melucci (ibid.) aponta que os movimentos sociais costumam reivindicar uma unidade que, na prática, raramente existe. Por outro lado, aqueles que ocupam posições formais de poder nas instituições tendem a atribuir menor valor à ação coletiva empreendida pelos movimentos sociais.

Portanto, o movimento social é definido a partir de certos aspectos, como conflito, solidariedade e rompimento dos limites do sistema. Por esta razão que os movimentos sociais se distinguem de ações mais pontuais de transgressão, frequentemente lidas como “delinquência” e atos de “rebeldia” ou “desobediência”, ou outras formas de reivindicação (MELUCCI, 1989).

Este é um aspecto importante de se observar entre os atores que integram o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). À primeira vista, nos parece evidente entre os militantes a constituição de uma identidade militante, aparentemente sustentada em laços de solidariedade mantidos entre os membros. Essa identidade coletiva, constituída a partir das relações políticas e afetivas estabelecidas entre os integrantes do movimento, orientam as práticas de mobilização a partir de sentidos referidos à tarefa da militância, representações sobre a sociedade, sobre as instituições caritativas ou sobre os serviços públicos, produzidos e compartilhados pelo grupo de referência.

Também se nota, na relação entre o MNPR e o poder público, zonas de tensionamentos e de aproximações que, a despeito de suas ambiguidades, resultaram na incorporação de suas pautas reivindicatórias, ainda que de maneira parcial e fragmentária, convertidas sob a forma políticas sociais. Acreditamos que as vitórias parciais decorrentes da atuação direta do MNPR, das normativas aos equipamentos públicos, ainda que imbuídos de certa fragilidade, dizem respeito àquilo que Melucci (1989) se referiu sobre a ação dos movimentos sociais e suas tensões na relação com os limites do sistema, ainda que dentro daquilo que é considerado dentro do espectro do tolerável. Essas múltiplas conquistas, que acontecem desde sua criação, resultaram na formulação e promulgação de portarias e de resoluções que ampliaram o espectro dos direitos sociais e dos serviços assistenciais destinados à população em situação de rua.

Essa perspectiva ajuda a explicar porque a implementação do arcabouço jurídico-normativo conquistado se deu, no campo das práticas, atravessado por avanços e reveses. É sabido que os serviços criados para atender as pessoas em situação de rua, decorrentes da mobilização ativa do movimento junto ao poder político, costumam reproduzir racismo e outras

práticas de discriminação e violência pautadas em representações estigmatizantes atribuídas a estas pessoas, colocando barreiras de acesso aos seus beneficiários.

Acreditamos que esses recuos são ainda agravados pelo contexto de sucessivos ataques ao regime democrático brasileiro que inauguraram, no âmbito nacional, o estreitamento de uma janela de oportunidades políticas ao movimento social, com o fim de um governo progressista e o início de uma democracia de baixa intensidade²⁰. Com isso nos referimos aos rompantes autoritários e aos ataques à democracia empreendidos pelos diferentes atores da cena política que articularam o golpe de 2016 e que alçaram Michel Temer e, posteriormente, Jair Bolsonaro à condição de chefe máximo do Poder Executivo, deixando-nos um legado de grave esfacelamento das políticas sociais e aparelhamento das instituições públicas do país.

Assim, consideramos que os movimentos sociais não refletem apenas os interesses e anseios dos indivíduos que integram o movimento. A transformação dos movimentos sociais também diz respeito às mudanças no desenvolvimento da sociedade capitalista (GOHN, 2014; ALONSO, 2009).

Acompanhando esse raciocínio, Alberto Melucci (1989) considera que as sociedades pós-industriais já não se asseguram apenas na gestão da força de trabalho no interior das fábricas e no controle, produção e distribuição de bens materiais, mas em um processo de capilarização de bens simbólicos. Esse fenômeno aponta para outras esferas da vida social onde acontece o conflito (micro)político, dadas as mudanças empreendidas pelo novo modelo de economia das identidades, das necessidades e das relações, por meio do cultivo de valores relativos à individuação e à autorrealização (aquilo que vem sendo chamado de “*self made man*”), com amplas consequências nos modos de organização dos movimentos sociais.

Nesse novo contexto, os movimentos sociais não mais expressam os anseios e a organização da classe trabalhadora. Coloca-se para esses novos movimentos sociais um outro lugar no jogo da reivindicação que também não se limita às reivindicações por bens materiais ou por maior participação nas esferas formais de poder em que ocorrem as decisões macropolíticas (GOHN, 2014). Esses novos movimentos apresentam como características a apresentação de projetos simbólicos e culturais que revelam características e objetivos específicos, mas fundamentais da realidade a ser transformada.

²⁰ Entende-se democracia de baixa intensidade como uma forma de governo típico da democracia representativa, que define o espaço público de modo restritivo, na medida em que não compartilha o exercício da autoridade e mantém intactas as relações de poder nas mãos daqueles que compartilham uma identidade colonial dominante. Além disso, a democracia de baixa intensidade, baseando-se na igualdade formal e não real, não estabelece as condições de possibilidade para que ela possa vir a se materializar (SANTOS, 2005).

Melucci (1989; 2001) entende que os “novos” movimentos sociais funcionam como uma espécie de rede mantida por grupos que compartilham de uma mesma cultura e identidade coletiva, com pautas orientadas para mudanças específicas, e que preservam relativa autonomia dos sistemas políticos mais tradicionais.

Para estes novos movimentos, a solidariedade e o envolvimento pessoal e afetivo aparecem como condições para a entrada e permanência nos grupos. Assim, o movimento nem sempre é um meio para um objetivo, mas é também um fim em si mesmo, enquanto desafiam aos padrões simbólicos hegemônicos e homogeneizantes. Neste espectro, situam-se os movimentos que reivindicam o direito à diferença, à autoafirmação e à existência, a luta contra o estigma e contra a discriminação, bem como a transformação dos modos de representação simbólica sobre os sujeitos que compartilham de determinadas características que lhes destina um lugar social de desvalor (MELUCCI, 1989).

Essa perspectiva teórica retoma a centralidade dos atores sociais e da motivação para a ação coletiva, sem desconsiderar a importância dos contextos sociais, que passam a atuar como fatores conjunturais que agem facilitando ou dificultando a ação (as oportunidades políticas, situações de crise institucional e política, etc.). Contudo, esses fatores passam a ser relevantes na medida em que os atores sociais os percebem e os integram à estrutura de sua ação (ARAÚJO, 2010).

Maria da Glória Gohn (2014), pesquisadora que vem se dedicando há décadas ao estudo dos movimentos sociais, aponta que os novos movimentos não apresentam mais o universal como horizonte, mas o particular, isto é, as reivindicações pautadas nos interesses exclusivos de seu próprio segmento. Para a autora, a atuação dos novos movimentos sociais passou a ser pautada pelo processo de institucionalidade das políticas públicas, e não o contrário. Por outro lado, também houve uma ampliação dos sujeitos que protagonizam a ação social na cena pública e alteração nas formas de mobilização, em redes e com ampla utilização de tecnologias digitais. Além disso, os conflitos raciais, as pautas ambientais, a questão migratória e as novas políticas sociais de natureza compensatória passaram a configurar parte expressiva das tensões nas quais atuam os novos movimentos.

Maria Gohn (2014) acredita que o Estado, na medida em que promoveu a inclusão de grupos vulneráveis, exerceu o seu papel de forma contraditória, pois também promoveu a captura dos sujeitos políticos organizados em movimentos sociais, que passaram a empreender suas lutas a partir de identidades constituídas ao redor das políticas públicas geridas pelo poder público. A socióloga considera que esta forma de ação estatal buscava fazer desaparecer a ação

coletiva, sequestrada pelas forças verticais da estrutura política. Para a autora, cria-se assim uma inversão dos termos, da

Identidade política para a política de identidade [...]. Disso resulta que se deslocam os eixos da coordenação das ações coletivas - da sociedade civil para a sociedade política, dos bairros e organizações populares para os gabinetes e secretarias do poder estatal, principalmente no plano federal (GOHN, 2014, p. 13).

Contudo, pensamos que a crítica de Gohn apresenta algumas fragilidades, sobretudo quando consideramos as contribuições de Linda Alcoff (2016) e Aníbal Quijano (2005; 1992) para pensarmos sobre identidade. Seria absolutamente equivocado pensar que as identidades sociais são subprodutos de recentes políticas de caráter compensatório, estabelecidas exclusivamente como forma de exercício de controle social dos movimentos. Pensamos que ocorre exatamente o oposto: muitas políticas compensatórias são produtos históricos da organização e da ação coletiva de grupos racializados e minorizados que reivindicam o reconhecimento de suas identidades.

Portanto, as identidades sociais são anteriores às políticas compensatórias das quais Gohn (ibid.) atribui autoria. Essas identidades foram, a princípio, construídas pelo colonialismo, que silencia, marginaliza, coisifica, desumaniza e desautoriza algumas identidades enquanto outras são sobrevalorizadas e fortalecidas, como forma de legitimar a divisão racial do trabalho e a distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos entre os grupos racializados, como já discutimos nesta tese. O pensamento decolonial contribui para pensar a centralidade do conceito de identidade social “porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento” (ALCOFF, 2016, p. 136).

Há alguns equívocos reproduzidos na academia sobre o conceito de identidade social. Diz-se que fragmenta o corpo político, pois enfatiza a diferença ao invés de reivindicar o que é comum, que se trata de um conceito reificado, essencialista e a-histórico e, por fim, que são produtoras de políticas reducionistas. Ainda, se diz que os novos movimentos sociais fragmentam e pulverizam a luta política, abrindo mão da unidade de classe a favor da reivindicação de grupos específicos e suas necessidades próprias.

Definitivamente, podemos afirmar que as teorias decoloniais não propõem essencializar as identidades ou reivindicar “políticas identitárias” como bandeira de luta dos movimentos. Aliás, não são os novos movimentos sociais que inventaram raça, raça é uma invenção colonial e, enquanto tal, sobrevive como um padrão de poder que envolve cultura, trabalho, relações intersubjetivas e afetivas, produção do conhecimento e muitos outros aspectos de nossa experiência moderna.

Concordamos com Alcoff (2016), quando afirma que a resistência colonial da academia quanto ao conceito é um obstáculo para a descolonização do conhecimento, pois ajuda a manter a hierarquia e a hegemonia das teorias situadas no Norte global, lócus onde estão situadas as identidades sobrevaloradas e fortalecidas, assim como a produção acadêmica tida como sofisticada e relevante para a compreensão da ação coletiva. A esta forma de opressão epistêmica, dá-se o nome de colonialidade do saber (cf. QUIJANO, 2005) ou geopolítica do conhecimento (cf. MIGNOLO, 2004).

Stuart Hall pertence ao grupo de autores que se debruçam a esmiuçar os problemas teóricos que circundam o conceito de identidade, indicando também suas imprecisões. Contudo, a despeito dos problemas teóricos, a existência de dificuldades epistemológicas que envolvem o conceito não significa que devemos abandoná-lo, mas, diferentemente, diante da ausência de outros conceitos que possam substituí-los completamente, “não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles” (HALL, 2014, p. 104).

Habitualmente, nos referimos à identidade para descrever o reconhecimento que se estabelece entre um grupo de pessoas que reivindicam uma origem em comum. Nesta concepção, a solidariedade do grupo depende do compartilhamento prévio e definitivo dessas características comuns. Para o sociólogo, a identidade não tem a ver tanto com o que é comum, mas principalmente com aquilo com a qual ela difere, buscando escamotear essas diferenças. As identidades funcionam como pontos de identificação na medida em que se opõe à diferença, considerada como ameaçadora.

Não à toa, Stuart Hall (Ibidem.) exemplifica esse *modus operandi* com a identidade branca, que se instaura a partir da invenção colonial que inaugura violentamente a hierarquização entre esses dois grupos, o branco e o negro, no qual o segundo é, em relação ao primeiro, destituído de universalidade e mesmo de humanidade, tornado um Outro ameaçador, como aliás já haviam apontado autores(as) como Frantz Fanon (2008) e Grada Kilomba (2019).

Acontece que para Stuart Hall (op. cit.), a identidade não é um fenômeno acabado do qual “se ganha” ou “se perde”, mas um processo contínuo de identificação que nunca é completo e definitivo. Nesse sentido, valendo-se de uma expressão freudiana, Hall reconhece que ela é consequência de uma “fantasia de incorporação” e pertence ao imaginário.

Ainda pensando nesses termos, entendemos que a identidade pertence à dimensão do simbólico porque se trata de uma performance, na qual se efetua a “narrativização do eu”. Stuart Hall recorre ao pensamento foucaultiano para compreender que as identidades não são coisas ou bens, mas práticas discursivas, produzidas em locais e circunstâncias histórico-sociais próprias e mantidas através de estratégias específicas. Todavia, afirmar que as identidades são

performadas narrativamente não coincide com a afirmação de que os indivíduos simulariam suas identidades; eles *são* aquilo que *se tornam*, isto é, aquilo que performam nas histórias que repetidamente contam de si. Essa é uma perspectiva que vai ao encontro dos estudos narrativos que orientam essa tese, apresentada por Catherine Riessman (1990; 1993; 2000) e Leslie Irvine (2000), discutida mais adiante ao longo deste trabalho.

Disse Stuart Hall que

As identidades parecem evocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem somos nós” ou “de onde viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição [...], não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas”. Elas surgem da narrativização do eu, mas na natureza ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento [...] esteja, em parte, no imaginário (HALL, op. cit., p. 109).

O próprio Hall conclui seu ensaio considerando que “o corpo racializado e etnicizado é constituído discursivamente – por meio do ideal normativo regulatório de um ‘eurocentrismo compulsivo’” (ibid., p. 130). Assim, cabe alertar que reconhecer a dimensão discursiva (e, portanto, inventiva) da identidade não equivale a negar a história do colonialismo e seus efeitos deletérios que persistem do passado sobre o presente. Essa posição do sociólogo fica mais evidente em um outro trabalho, no qual se debruça a pensar as identidades negro-diaspóricas:

Existem pelo menos duas formas diferentes de pensar a "identidade cultural". O primeiro posicionamento define "identidade cultural" em termos de uma cultura indivisa, mas partilhada, uma espécie de "verdadeiro modo de ser" coletivo, oculto no seio de muitos outros "modos de ser" mais superficiais ou impostos de forma artificial, que as pessoas com uma história e ancestralidade em comum partilhariam. De acordo com os termos desta definição, as nossas identidades culturais refletiriam as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que nos forneceriam, enquanto "povo uno"; um quadro de referências e de sentido que [...] se caracterizaria pela estabilidade, imutabilidade e continuidade. Esta "indivisibilidade"; subjacente a todas as outras diferenças mais superficiais, é a verdade, a essência da "caribenhidade"; da experiência da negritude. [...] Existe, porém, uma segunda concepção de identidade cultural que, embora relacionada com a primeira, difere dela. Este segundo posicionamento reconhece que, a par dos muitos momentos de semelhança, existem pontos críticos de profunda e significativa diferença que constituem "aquilo que somos realmente"; ou melhor - visto que a história interveio no processo -, "aquilo em que nos tornamos". Nesta segunda acepção, identidade cultural é um "tornar-se" e não apenas um "ser". Pertence tanto ao futuro como ao passado. Não é algo que já exista e transcenda lugar, tempo, história e cultura. As identidades culturais vêm de algures, têm histórias. Porém, tal como acontece com tudo o que é histórico, também elas sofrem transformações constantes. Longe de se

fixarem eternamente num qualquer passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo "jogo" da história, da cultura e do poder. Longe de se fundarem numa mera "recuperação" do passado, que está à espera de ser descoberto e que, uma vez encontrado, assegurará para todo o sempre a estabilidade do nosso sentido de nós próprios, as identidades são os nomes que damos às diferentes formas como somos posicionados pelas narrativas do passado e como nos posicionamos dentro delas (Id., 2006, p. 22; 24).

A partir dessa perspectiva, as identidades não são produtos de um passado imutável e estável. Stuart Hall (Ibidem.) enfatiza a dimensão performativa das identidades como forma de evitar o essencialismo no uso do conceito, indicando que elas não são descobertas como são escavados os achados arqueológicos, mas produzidas através da (re)narração que empreendemos sobre o passado, construindo nosso eu.

Também não se trata de diminuir o reconhecimento do potencial inventivo e político da concepção essencializada de identidade, pois foi essa concepção quem permitiu a emergência de movimentos sociais antirracistas e de negritude, inaugurados a partir de um discurso unificado sobre uma África mítica²¹ e sobre as diversas diásporas. Apesar dos equívocos históricos e epistemológicos, essa representação transcendental de identidade viabilizou formas de resistência e de solidariedade grupal, que a partir de uma “comunidade imaginada” reuniu indivíduos de origens étnico-culturais distintas para atuar conjuntamente ante os efeitos produzidos pela realidade traumática da experiência colonial (alicerçada na experiência de desenraizamento, herança da escravização e da inserção na economia de *plantation*) e suas formas de assujeitamento dos negros pós-diaspóricos aos regimes dominantes de representação.

No Brasil e em outros lugares onde é possível localizar a presença de negros afro-diaspóricos, a construção de redes de resistência e formas de solidariedade grupal fundadas a partir da construção de “comunidades imaginadas” entre povos etnicamente distintos viabilizou importantes transformações societárias. Mesmo a administração portuguesa no Brasil Colônia já antevia tais “riscos”. De acordo com Abdias do Nascimento (1978), no século XVII o Conde dos Arcos relatou que permitia na Bahia as celebrações de tradição africana, como os batuques, porque assim procedendo,

forçaria todos os negros – automaticamente e sem conhecimento consciente – a renovar aqueles sentimentos de aversão mútua que eles têm por concedido desde o

²¹ Estamos a falar de uma representação mitificada da África Mãe, que “aparece com um viés homogêneo, singular, formada por um único povo, os africanos, e ‘pátria da raça negra’, servindo do fundamento para o estabelecimento de vínculos de solidariedade e construção da identidade negra que deve ser celebrada por todos os sujeitos negros que devem valorizar ‘a descendência e a ancestralidade africana’ [...]. Como pensar a herança africana nas Américas? Até que ponto os africanos não criaram uma nova cultura, nesse sentido (ou tanto mais) americana que africana? [...] Noutros termos, não se pode desconsiderar o caráter relacional e histórico imbricados no processo de construção das identidades” (MAIA, 2021, p. 12).

nascimento, mas que tendem a desaparecer na atmosfera geral de degradação que é sua carga comum. [...] Suponha que um dia as várias nações africanas esquecessem sua tradição de ódio, inculcado de uma para outra. Suponha que os daomeanos e os nagôs, os Geges (ewes) e os haussas, os tapas e os congos, se tornassem amigos e irmãos; o resultado seria uma espantosa e inelutável ameaça ao Brasil, que terminaria com a desolação do país inteiro (NASCIMENTO, *ibid.*, p. 54).

Desta maneira, entendemos nesse trabalho que as identidades sociais são “sistemas simbólicos que fornecem formas de se dar sentido às experiências das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados” (WOODWARD, 2014, p. 20), possibilitando a construção de redes de sociabilidades, resistência e solidariedade grupal entre indivíduos com trajetórias biográficas distintas, diante de formas diversas de assujeitamento e violência.

3 PERCURSO METODOLÓGICO

Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo [...]

CONCEIÇÃO EVARISTO (2017, p. 121).

Neste capítulo nos dedicamos a apresentar os aspectos metodológicos e éticos desta pesquisa. Partimos de um breve relato sobre o meu encontro com os sujeitos, as expectativas e os dilemas teóricos, afetivos e ético-políticos que experimentamos. Em seguida, nos debruçamos a refletir sobre os sujeitos participantes e a análise de dados que realizamos. Decidimos que as questões e os dilemas éticos da pesquisa não serão apresentados separadamente, mas estarão entremeando os aspectos metodológicos discutidos ao longo deste capítulo.

Iniciamos dessa maneira porque entendemos que não há experiência apartada dos afetos que pedem passagem no encontro do pesquisador com as pessoas com trajetórias de realização, na escuta de suas errâncias e suas itinerâncias, de seus modos de habitar a cidade e de (re)conferir sentidos à própria trajetória quando narram as suas histórias, fazendo da vida uma existência-militante. Sobre esse sentido especial de experiência, diz Larrosa Bondía:

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça (BONDÍA, 2002, p. 21).

Isso porque o exercício da reflexividade não se reduz aos procedimentos ou ao comportamento ético que o pesquisador empreende apenas na situação de entrevista. Seguindo os caminhos apontados por Minayo (2014), esse exercício se refere sobretudo à ética que nos orienta e permeia a análise do material e a forma pela qual o pesquisador se relaciona permanentemente com a elaboração e a escrita dos resultados, compreendendo também a abertura ao campo e certa disposição à interlocução, revelando a impossibilidade de isolar o conhecimento de quem o produziu, indelevelmente marcado pela sua perspectiva.

Para Minayo (2014, p. 1107), “a narrativa do antropólogo ou do pesquisador qualitativo, portanto, traz uma verdade, mas uma verdade que emerge do ponto de vista dos entrevistados e dele próprio num exercício de objetivação por aproximação”.

Por esta razão, assumimos aqui alguns cuidados. Como toda escrita é local, situacional e parcial, o autor não pode se apartar de seu texto e deixar de demarcar, pela ação ou omissão, a sua presença. Assim, sempre que possível, escrevo na primeira pessoa do singular ou do plural, bem como demarco, desde nossa introdução, a posição social e racial que ocupo enquanto pesquisador.

Os nomes dos entrevistados, assim como das pessoas em situação de rua que acompanhei durante minha trajetória como técnico de referência e ou pessoas citadas como personagens nas narrativas aqui apresentadas, foram substituídos por pseudônimos. A utilização de pseudônimos tem por base a resolução CNS nº 466/2012, que prevê que as pesquisas com seres humanos envolvam procedimentos que busquem assegurar a confidencialidade e a privacidade de seus participantes.

Os pseudônimos foram escolhidos entre diferentes personalidades negras que marcaram a história política, intelectual e cultural de resistência negra brasileira (Milton Santos, Lima Barreto, Abdias do Nascimento, Manuel Querino, Luís Gonzaga, Alberto Guerreiro, João Cândido, Luís Gama, Manoel Faustino, Tereza de Benguela, Nzinga, André Rebouças, Gilberto Gil, etc.), muitos dos quais tiveram suas contribuições invisibilizadas pela produção acadêmica e pela historiografia oficial.

Decidimos manter na tese o nome de Maria Lúcia, que foi uma das fundadoras e coordenadoras do MNPR, ao invés de substituir seu nome por um pseudônimo. Maria Lúcia foi frequentemente mencionada pelos participantes da pesquisa durante algumas entrevistas. Assim o fizemos por algumas razões: primeiro, porque seria impossível ocultar sua identidade valendo-se de um pseudônimo; segundo, porque Maria Lúcia sempre reivindicou, quando em vida, a visibilidade de sua história, enquanto liderança nacional e mulher com trajetória de rua.

Além dos nomes, nós também buscamos omitir o nome das cidades em que essas pessoas atuam como representantes do MNPR no período em que as entrevistas ocorreram, embora tenhamos mantido, na maior parte das vezes, referência ao estado de vinculação e às cidades pelas quais tais militantes transitaram ao longo de seu engajamento na ação coletiva. Com isso, nós buscamos diminuir os riscos associados à identificação dos militantes junto aos agentes públicos, o que poderia hipoteticamente ocasionar, nas situações de acesso destes agentes às narrativas que envolvem críticas ao funcionamento e barreiras de acesso aos serviços, à conduta de profissionais, etc., em consequências eventualmente negativas para o movimento,

mas reconhecemos que esses ricos não são de todo eliminados, dada a natureza extensiva dos acontecimentos biográficos relatados ao longo das narrativas.

A despeito dos nossos esforços éticos colocados na pesquisa qualitativa, cabe salientar que não é inteiramente possível garantir o anonimato em pesquisas narrativas, sobretudo porque envolvem um número pequeno de participantes, o uso extensivo de trechos narrativos e a apresentação de trajetórias biográficas marcadamente singulares. Como contraponto, acrescentamos que os nossos participantes contam ou contaram as suas histórias repetidamente sob a forma de narrativas pessoais em livros, em congressos, conferências e outros eventos e espaços públicos. Relatar publicamente a sua própria história é, inclusive, reconhecido pelos entrevistados como um ato político e como forma de reivindicar publicamente o reconhecimento e a legitimidade de sua identidade militante.

Também optamos por fazer ao longo da tese o uso da expressão “militante”, ao invés de utilizarmos a palavra “ativista”. Para além da discussão teórica sobre o assunto²², a nossa decisão se baseia no fato da expressão “militante” se tratar de uma categoria êmica, apreendida nas narrativas dos próprios participantes da pesquisa.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa com enfoque biográfico. A perspectiva biográfica é uma forma de abordagem compreensiva dos estudos sociais que apresenta importante vocação política, na medida em que visibiliza o ponto de vista dos atores sociais, pois considera o narrador do relato de vida como o protagonista, autor e produtor de conhecimento. Os estudos que adotam esse enfoque, de maneira geral, se dedicam às narrações dos sujeitos sobre sua própria vida ou uma parte dela e consideram que as narrativas biográficas são expressões individuais de aspectos da realidade social e o modo pelo qual os sujeitos buscam dar sentido às suas trajetórias de vida (DESMARAIS, 2010; RUBILAR DONOSO, 2017).

²² Alguns pesquisadores utilizam ambas as expressões como sinônimos, enquanto outros consideram que os termos “ativista” e “militante” guardam conotações distintas. Todavia, certos autores enfatizam que o termo ativista seria mais apropriado ao contexto dos Novos Movimentos Sociais diante de suas ações de contestação e questionamento da ordem social vigente (SALES; FONTES; YASUI, 2018). Veiga-Neto (2012), por exemplo, considera o ativismo como uma “prática refletida que visa à transformação”, enquanto a militância (*actio militaris*) é regida pela lógica da obediência hierárquica, ainda que ambas compartilhem do mesmo campo semântico (impulsionar para a frente, fazer avançar). Assim, nessa perspectiva, o termo “militância” estaria mais próximo do modelo de organização sindicalista e partidário, em que predomina certa assimetria nas relações de poder e centralização das informações, diferentemente, em tese, dos novos movimentos. Há outras nunes exploradas por Veiga-Neto sobre essas diferenças, mas para fins dessa pesquisa, preferimos assumir uma abordagem “êmica”, isto é, a partir da perspectiva dos próprios sujeitos entrevistados, que não se perdem nos meandros dessa distinção, preferindo o uso corriqueiro do termo “militante”.

3.1 O ENCONTRO COM OS SUJEITOS

Acredito que tenha sido nos idos de 2017 quando eu conheci Milton, durante o trabalho no Centro Pop. Milton estava sentado no banco da rodoviária do município acompanhado apenas de uma mochila velha, durante o trabalho de busca ativa que nós realizávamos, como parte das atividades que configuram o Serviço Especializado de Abordagem Social. Milton tinha HIV/Aids. Por conta do comprometimento de seu sistema imunológico, somado à dificuldade de acesso aos medicamentos antirretrovirais vivenciada no contexto da rua, ele apresentava feridas, manchas e outras lesões no corpo e na cabeça.

Quando escutei sua trajetória, ainda no banco da rodoviária, ele me contou que vinha de uma cidade pequena e que havia recebido uma promessa de emprego em São Paulo. Ao chegar lá, de posse de informações incompletas, não conseguiu localizar o provável empregador, permanecendo nas ruas. Após contrair HIV, Milton não conseguia vislumbrar a possibilidade de retornar à sua cidade e à sua família, e muito menos cogitava desenvolver o tratamento necessário para o cuidado da sua saúde em sua cidade natal, em função do estigma e das representações morais frequentemente atribuídas às pessoas que contraem infecções sexualmente transmissíveis, mesmo que retornar significasse a sua saída da rua.

Enquanto nos mobilizamos para acionar a rede intersetorial, buscando viabilizar o direito à saúde e garantir o direito à vida, além do acesso à documentação civil e à programas de transferência de renda, escutar a sua trajetória nos fazia perceber o descompasso entre o ritmo dos serviços públicos e as necessidades variadas do Milton.

Certa feita, Milton chegou ao Centro Pop bastante irritado e agitado. Haveria nos próximos dias um festival promovido pela prefeitura onde ele poderia obter a autorização para ingressar e realizar o trabalho de catação de latinhas. Para isso, lhe foi avisado de que não poderia entrar com os seus pertences durante o evento, o que lhe colocou o dilema do que fazer, pois as pessoas em situação de rua levam consigo os seus bens, isto é, carregam consigo a sua casa. Explicamos que nós reconhecíamos a legitimidade da demanda, mas que não seria possível deixar seus pertences no Centro Pop, pois o serviço não possuía armários ou um lugar apropriado que viabilizasse a guarda de seus bens. Informamos ao Milton que o serviço deveria sim ter armários, pois isso estava inclusive previsto na Tipificação²³, e que precisávamos coletivamente fazer algo com isso, ultrapassando a esfera das insatisfações individuais. Essa foi

²³ A Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais, instituída pela Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009, buscou padronizar todos os serviços de proteção social básica e especial do SUAS em todo o território nacional e é um importante documento de referência da Política Nacional de Assistência Social (PNAS).

uma situação de difícil manejo, pois além de refletir, também, os nossos incômodos diante das insuficiências a partir do lugar relativamente confortável da posição de técnico, exigia de nós a coragem para rejeitar na relação com Milton a posição de agentes da exclusão, sabedores de que “não há outra solução senão refutar o ato terapêutico cujo único objetivo é atenuar as reações do excluído em relação ao excludente” (BASAGLIA, 1985, p. 103).

Também acompanhamos Gilberto, homem negro, analfabeto e com dependência do álcool, que tinha sido posto para a rua pelos familiares em razão de conflitos. Apesar das nossas ações técnico-institucionais, Milton só conseguiu se organizar e empreender esforços no sentido do autocuidado, aderindo efetivamente ao tratamento com os antirretrovirais, quando ele passou a ocupar o lugar de cuidador do Gilberto, acompanhando-o todos os dias da internação no hospital, na situação em que Gilberto sofreu agressão física por parte de um familiar.

Essa questão da guarda de pertences que enfrentamos com o Milton foi uma das muitas situações que ensejaram a criação das atividades coletivas que nós realizamos no Centro Pop, buscando transversalizar a gestão do processo de trabalho com aqueles que protagonizam as ações, os próprios usuários, a partir da ideia de compartilhamento de responsabilidades dos envolvidos. Neste espaço, construímos coletivamente as regras do serviço e também constituímos um espaço onde fosse possível compartilhar os sentidos e as vicissitudes da vida nas ruas, fomentando as redes de ajuda mútua que se teciam nesse e em outros lugares. Ali, era possível compartilhar as situações de desamparo e as táticas de resistência que empreendiam, assim como fomentar a consciência política a partir das indignações que surgiam em razão das insuficiências dos serviços municipais.

Como forma de contribuir para essa incipiente organização política dos usuários, enviamos convite para a participação de uma representação do MNPR em nossos encontros coletivos, e diante da impossibilidade de ida da Maria Lúcia (seu falecimento veio ocorrer no ano seguinte), foi nessa ocasião que nós conhecemos a Conceição²⁴, atual coordenadora do movimento.

De lá para cá, desde que saí do Centro Pop para exercer a docência, já se passaram pouco mais de cinco anos desde então.

Por um lado, o trabalho com a população em situação de rua no contexto da atuação junto aos serviços assistenciais estabeleceu em mim uma primeira prefiguração para um olhar menos ingênuo, e que evitou transformar a minha disposição à escuta em “mera curiosidade

²⁴ Nome fictício em alusão a uma de nossas maiores escritoras brasileiras, Conceição Evaristo. Mulher negra nascida em Belo Horizonte, Evaristo é mestre em Literatura Brasileira pela PUC-Rio e Doutora em Literatura Comparada pela UFF. Obteve diferentes prêmios com suas obras, ou *escrevivências*.

diante do exótico, porém com um olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível” (OLIVEIRA, 1996, p. 16), já que o nosso olhar não escapa dos esquemas conceituais advindos dos saberes e do vivido, que orientam a nossa própria maneira de experimentar a realidade. De outro, posso afirmar seguramente que essas experiências localizadas não tornaram necessariamente mais fácil a tarefa de aproximação com os interlocutores.

Uma angustiante espera para obter a carta de anuência do movimento para realização da pesquisa me remetia ao silêncio que me comunicava algo, enquanto eu me perguntava se as barreiras iniciais que ali se colocavam não significavam a necessidade de realizar a mudança do campo ou, mais profundamente, da questão de pesquisa. Posteriormente, após maior aproximação com a discussão teórica de Alberto Melucci (2001), pude refletir que essas resistências encontradas no campo também comunicavam sobre o receio dos atores sociais e de sua tentativa de esconder certa fragmentação e de conferir publicamente unidade ao ator coletivo (o próprio movimento) em um contexto de disputas e de conflitos internos.

Também me colocou a refletir sobre a legitimidade dessa minha prefiguração em ocupar o lugar de pesquisador, diante do medo de exercer o papel do acadêmico que, distanciado da experiência vivida do seu interlocutor, se dirige a ele como quem não compartilharia de seu idioma, de seu *ethos*, seus significados e seus modos de existência.

A distância geográfica dos entrevistados, a necessidade de realizar entrevistas virtuais, os prazos, a fragilização da minha situação de saúde e a ameaça crescente do cenário da pandemia, a princípio, não contavam ao meu favor, dificultando a pretensão original para a imersão na vida cotidiana dos atores sociais.

Outros dilemas também emergiram e ressoavam logo nas primeiras entrevistas. Para Riessman (1993), quando escutamos pessoas que pertencem a grupos sociais marginalizados não podemos pressupor que estamos “dando voz” ao descrever a diversidade de suas experiências, mas apenas ouvindo e interpretando, isto é, construindo narrativas sobre narrativas. Não há como fugir na pesquisa da tarefa da interpretação.

Ainda pensando sobre esse dilema, refletimos que se nós não ocupamos o lugar de “dar voz aos oprimidos”, pois sabemos muito bem do perigoso pressuposto salvacionista e colonial subjacente a tal projeto, o que queremos e o que podemos com a pesquisa social? Sobre essas provocações, alerta Melucci (2001) que

O primeiro problema é a assunção de um papel missionário por parte do pesquisador, que acaba por desenvolver com sua intervenção aquela função de *deus ex machina*, [...] entra no campo de ação para levar aos atores uma consciência que eles não estão em grau de produzir. O segundo problema crucial para uma análise que preveja uma interação direta entre pesquisadores e atores é aquele da relação observador-

observado, que, ao contrário, raramente é definido de modo explícito e não se torna objeto de reflexão metodológica (MELUCCI, 2001, p. 161-162).

Além disso, me perguntei ao longo da elaboração desta pesquisa, mesmo sabendo das dificuldades em encontrar uma resposta à questão, quais seriam, afinal, os efeitos da minha pesquisa sobre a vida cotidiana das pessoas entrevistadas, populações marcadas pelo escrutínio interminável e revitimizante de suas biografias, repetidamente revolvidas pelos serviços.

Ainda sobre a problemática da representação, prossegue Riessman (1993):

Pesquisadores qualitativos muitas vezes procuram retratar as experiências dos outros, mas agem como se a representação não fosse um problema. [...] Não podemos dar voz, mas ouvimos vozes que gravamos e interpretamos. As decisões representacionais não podem ser evitadas; eles entram em vários pontos do processo de pesquisa [...]. Os investigadores não têm acesso direto à experiência de outra pessoa. Lidamos com representações ambíguas dele – conversa, texto, interação e interpretação. Não é possível ser neutro e objetivo e apenas representar (ao invés de interpretar) o mundo [...]. Entrelaço a discussão da figura com uma narrativa sobre uma experiência em uma recente viagem ao sul da Índia. Fui à Índia para fazer arranjos para o trabalho de campo que estou começando lá sobre o significado e o manejo da infertilidade. Certa manhã, bem cedo, saí do meu hotel para caminhar por uma praia deserta. Caminhando ao amanhecer, encontro-o em um reino de experiência pré-linguística – imagens, jogos de cores e luzes, ruídos e sensações fugazes – no fluxo da consciência. Sou um com o mundo e não faço distinção neste ponto entre minhas percepções corporais e os objetos de que tenho consciência que compõem a praia (RIESSMAN, 1993, p. 8-9, tradução nossa).

Pude compreender melhor as dificuldades iniciais apresentadas pelo campo através do diálogo informal com os informantes-chave. Alguns dos informantes disponíveis, em sua maioria profissionais da saúde com maior ou menor vinculação à academia, permaneciam com as relações estremecidas com o movimento, sobretudo após o falecimento da Maria Lúcia. A própria coordenadora do movimento nacional foi uma informante-chave que teve papel fundamental não apenas para autorização da pesquisa, mas para sua viabilização e acesso a uma parcela importante de entrevistados.

Em certo momento, período em que ocorreu essa minha aproximação, o movimento também parecia apontar para sinais de certo distanciamento dos pesquisadores e de parte de seus apoiadores, pois se por um lado se debruçava na difícil elaboração do luto desde o fatídico dia de 25 de abril de 2018, de outro, também estaria envolto nas tensões políticas que diziam respeito à sucessão de uma importante liderança nacional.

As perguntas acima, formuladas a partir dessa primeira aproximação com os interlocutores, diziam respeito à necessidade, sentida pelo pesquisador e compartilhada com os participantes, estes que fazem de suas vidas existências-militantes, também da necessidade de buscar fazer uma *pesquisa militante*, rejeitando a colonialidade do saber ainda hegemônica

nos programas de pesquisa. Perspectiva ética e epistêmica que não se reduz à dicotomia sujeito/objeto e às formas de conhecimento convencionadas como legítimas por advir dos valores e expectativas do Norte global, subalternizando a agência dos povos colonizados e dos nossos movimentos de luta e resistência orientados para a transformação.

Desta maneira, sem assumir o ingênuo e perigoso lugar de *deus ex machina*, entendemos pesquisa militante como

O compromisso ético e político com a mudança social e que, por isso, implica posicionamentos e [...] [nas] várias áreas da vida, como a profissional e a acadêmica, envolvendo a inserção em espaços coletivos de discussão, articulação e mobilização com objetivo de viabilizar e potencializar lutas políticas que representem a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Portanto, considerando a impossibilidade de dissociação entre o científico e o político, a pesquisa militante recoloca, em um patamar digno e legítimo, as investigações que envolvam a produção de conhecimento, a ação política e a mudança da realidade social. Trata-se, em suma, de investigações socialmente engajadas e politicamente posicionadas, que buscam, a partir da produção do conhecimento, entender a realidade para transformá-la, vinculando-se com a ideia de práxis [...] (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 482).

Penso que as perguntas ainda permanecem em aberto. Reflexões trazidas pelos próprios entrevistados durante a situação da entrevista apontaram caminhos que reafirmavam o lugar da pesquisa militante:

- Primeiro, eu gostaria de dizer que é muito honroso pra mim, pela minha trajetória de vida, por toda vida que levei, e hoje falando com um professor universitário distante do meu estado. Aqui eu tenho participado, principalmente nos cursos de Psicologia, na região metropolitana, tanto da Unisinos quanto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, então sempre é honroso pra gente ser ouvido por professores e por estudantes, e ter algo a dizer. A gente tem uma pedagogia que não está na universidade, não está nos livros, e isso nos engrandece e nos faz protagonistas... nos dá propriedade de falar de um lugar que só nós podemos falar. (Entrevista João Cândido).

A compreensão da entrevista como experiência também esteve presente em outras entrevistas, como a de Joaquim Nabuco. Esse movimento de abertura à alteridade e à aprendizagem ao caminhar, inerente à pesquisa militante, é epistêmica e politicamente freireana, na medida em que o “aprendizado do ensinante ao ensinar se verifica à medida em que o ensinante, humilde, aberto, se ache permanentemente disponível a repensar o pensado, rever-se em suas posições” (FREIRE, 2001, p. 259).

Silier: E como é que você tá depois dessa entrevista, porque eu sei que eu toquei em questões mobilizadoras...

Joaquim Nabuco: Ah! Eu vou te dizer o que eu te disse, esperançoso porque alguém escutou a gente. Mais pessoas vão escutar a gente, você vai fazer um trabalho onde também é multiplicador, você vai passar pra outras pessoas o que a gente conversou hoje, o que a gente aprendeu e ensinou. Aqui hoje é isso, o conhecimento, o saber e o aprender pra você depois ensinar, então você aprende e ensina todos os dias.

Penso que um de nossos participantes reflete bem sobre esse lugar de ensinante que se espera dos agentes da Universidade diante da agência das pessoas que compartilham de trajetórias de realização, como ele demonstra em sua poesia que nos disponibilizou, intitulada “A universidade nas ruas e as ruas na universidade”:

O que é importante entender nessa vida/ É que os saberes são diversos/ E que o Acadêmico e o popular/ São temas que tem nexos. [...] E que as universidades precisam cada vez mais abrir as portas para/ Os Movimentos Sociais e Populações/ Que as universidades ensinam/ Mas o Popular traz lições.

Por outro lado, há também riscos que se colocam aos movimentos de aproximação e distanciamento do pesquisador militante, quando nos debruçamos no trabalho de análise da ação coletiva. À pesquisa militante se coloca a tarefa de evitar o risco sempre presente da reificação das palavras dos entrevistados, que decorreria dessa ideia de ilusão de transparência das narrativas, mas sem perder de vista o seu papel político: participar, através de sua pesquisa, da construção da ação coletiva como prática de liberdade.

Sobre esse lugar, afirma Alberto Melucci (2001):

Os intelectuais que pretenderam representar a boa consciência ou os ideólogos de um movimento têm sempre preparado o advento do Príncipe, tornando-se destes, suas vítimas ou cortesãos. Crítico e apaixonado, envolvido e distante, o trabalho de análise é sempre mais necessário à ação coletiva. Para que “aqueles que falam à frente” não fiquem sem ser ouvidos, para que o muro de pedra ou silêncio não cale a sua voz. Mas também para que eles não cedam à ilusão de tornar sagrada a palavra que trazem, para que resistam à necessidade de totalidade que os transforma rapidamente em uma nova igreja ou em um novo poder. Uma consciência acrescida das possibilidades e dos vínculos da ação pode transformar a palavra dos movimentos em linguagem, cultura, relações sociais e pode fazer dos processos coletivos uma prática de liberdade (Ibidem, p. 22).

Ainda sobre a ilusão da transparência, cabe lembrar que a narrativa não é neutra e tampouco é um meio transparente que serve de veículo linguístico para a transmissão de significados. Mais do que isso, “as histórias dos informantes não refletem um mundo ‘lá fora’. Elas são construídas criativamente, são retóricas, repletas de suposições e interpretativas” (RIESSMAN, 1993, p. 4, tradução nossa). Através de narrativas, construímos o mundo e a nós mesmos.

Assim, quando foi possível, nos esforçamos para possibilitar mais de uma interpretação a algumas de nossas análises. A utilização de trechos mais extensos das transcrições das entrevistas foi uma forma que encontramos para possibilitar ao leitor anuir com nossa interpretação ou, diferentemente, aventar novas interpretações a partir de sua própria leitura e análise crítica.

Ademais, reconhecemos os limites de nossa pretensão à pesquisa militante: não conseguimos avançar com a devolutiva das transcrições para validação dos entrevistados durante a produção de dados ao longo do transcurso da pesquisa. Em parte, consideramos que essa adversidade se relaciona, de um lado, com a dificuldade em conseguir contatar os militantes mesmo após a pesquisa, sobretudo considerando que a aproximação com parte dos militantes se deu, durante grande parte do tempo, de maneira remota durante a pandemia, e de outro, em função dos limites colocados pela própria rotina imersiva destes com a militância cotidiana.

Não obstante, esperamos não apenas realizar a devolutiva em encontro posterior com os militantes, mas que as experiências vividas no transcurso de elaboração desta tese também sirvam para viabilizar maior aproximação minha com o movimento, a partir da posição de apoiador da ação coletiva das pessoas em situação de rua. Sabemos que nossa dificuldade de pesquisador em formação em manejar essas situações trazem implicações à pesquisa, e acreditamos que “mais do que serem convidados a narrarem as suas experiências [...], esses participantes podem e devem se sentir parte daquele conhecimento que está sendo publicizado”, reforçando a confiança mútua (COMIN; BAIRRÃO; SANTOS, 2017, p. 92).

3.2 O CAMPO DA PESQUISA E AS TÉCNICAS EMPREENDIDAS

Uma primeira aproximação com esse olhar exploratório que configura o campo se deu com a aproximação reflexiva e a escuta das narrativas das pessoas em situação de rua a partir das suas trajetórias de rualização, quando atuei em serviços socioassistenciais na região metropolitana de Salvador em meados de 2017.

Todavia, o pré-campo da pesquisa se iniciou em 2019, quando pude acompanhar uma ida à campo de uma equipe do “Corra pro Abraço” (ou simplesmente “Corra”, como é chamado carinhosamente pelos seus atores sociais) em sua atividade de arte-educação e acolhimento junto aos seus beneficiários, bem como dialogar com os técnicos, os supervisores de campo e também com as pessoas que habitavam as cenas de rua do Aquidabã e em Água de Meninos,

em Salvador/BA. Aquele foi um momento importante para mim porque viabilizou certa redefinição dos rumos do projeto, conforme discutimos na introdução deste trabalho.

Em março de 2022, realizamos uma primeira entrevista de pré-teste com um militante do MNPR, com vistas à realização de eventuais adequações do roteiro de entrevista. Assim, foi possível identificar certas repetições nas questões previamente formuladas para o roteiro, resultando em algumas adequações das perguntas abertas, considerando os objetivos da pesquisa e as situações emergentes na entrevista. Essa entrevista não foi incluída para fins de análise.

Os sujeitos do estudo foram ao todo dez pessoas que apresentaram trajetórias de realização e se engajaram no MNPR. Os participantes tiveram acesso a uma versão virtual do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e, igualmente, buscamos garantir o cumprimento dos aspectos previstos na Resolução CNS nº 466/2012. Para a compor essa tese, foram selecionadas cinco entrevistas.

Os participantes apresentam trajetórias biográficas diversas e participam ou participaram, em grande medida, de diferentes núcleos do MNPR distribuídos pelo Brasil, com trajetórias de rua e de militância em diferentes estados do país. Alguns dos participantes se engajaram em outros movimentos sociais antes de ingressar no MNPR, como é o caso de um participante que assumiu espaços de liderança no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) ao longo de sua biografia. Todos superaram a situação de rua em algum momento de suas trajetórias e, direta ou indiretamente, na maior parte dos casos, atribuem essa superação às transformações pessoais produzidas na relação com a militância no MNPR.

Como importante contraponto às visões “internas” do MNPR e buscando aumentar a heterogeneidade de experiências, também entrevistamos pelo menos dois militantes do MNPR que decidiram se desligar desse movimento. Um deles foi importante liderança nacional e um de seus fundadores, que se desvinculou do MNPR para criar um novo movimento social, o Movimento Nacional de Luta em Defesa da População em Situação de Rua (MNLDPDSR).

Destes, oito se declararam negros, um se declarou indígena e outro, fenotipicamente branco, preferiu não se identificar racialmente. Para identificação racial, partimos dos critérios de auto identificação segundo cor/raça adotados pelo IBGE (preto, pardo, branco, amarelo e indígena). Contudo, evitamos nos apegar cegamente à autodeclaração, em especial nas situações nas quais identificamos dissonâncias entre o olhar do pesquisador negro racializado e aquele do sujeito da pesquisa sobre sua própria identidade racial branca, ao mesmo tempo negada e afirmada.

Concordamos com as reflexões produzidas por Lélia Gonzalez (2020) para apresentar uma possível explicação do que subjaz esse fenômeno. Essa identidade racial branca negada no plano discursivo reflete a complexidade das relações raciais no contexto latino-americano, que por meio da ideologia do branqueamento mantém as pessoas negras em posição de subordinação e outorga aos brancos o privilégio racial. O mito da superioridade branca e do assimilacionismo, que se expressam através da consagração dos valores ocidentais brancos como verdadeiros e universais, somado à distribuição desigual da posição socioeconômica entre os grupos racializados, produz como efeito em pessoas negras a internalização do desejo de se embranquecer, acompanhado do sentimento de vergonha da própria identidade racial, enquanto que pessoas brancas se beneficiam como herdeiras da apropriação secular indébita de bens materiais e simbólicos advindos deste modelo de exploração.

Negar a identidade racial branca possui como consequência a conveniência de escamotear essa trama de poder que, como nomeou Lélia Gonzalez (ibid.), consiste em expressão, ainda que inconsciente, do racismo por denegação.

Foram esses os mesmos fenômenos identificados por Guerreiro Ramos (1957) que o levaram a declarar a existência de uma patologia social do branco brasileiro. O célebre sociólogo reconhecia certa tendência de pessoas brancas em recusar ou camuflar suas origens raciais. Como subterfúgio, no âmbito da academia, buscaram os brancos tomar o negro como tema de seu estudo. Esmiuçando, exotizando e folclorizando seus modos de vida, suas práticas culturais, simbólicas e religiosas, puderam assim se afastar de seu objeto, como forma de reiterar a distância de sua brancura.

Portanto, não é à toa que os recenseamentos do IBGE nas décadas de 40 e 50 apenas incluíam as categorias “branco”, “preto” e “amarela”, como forma de se evitar aos respondentes que se anunciavam brancos o “constrangimento” de serem identificados pelo recenseador como pardos (RAMOS, 1957).

Desta maneira, dados os aspectos acima considerados, buscamos seguir, da forma como nos foi possível, os caminhos para identificação racial dos participantes apontados por Rosamaria Carneiro:

Optamos por trabalhar com as duas frentes de classificação [autoidentificação e heteroidentificação] [...], sem querer comparar ou buscar verdades, mas usar ambas as frentes no sentido de complexificar afirmações tanto de um lado como de outro e, assim, refletir sobre o racismo dito e não dito (CARNEIRO, 2017, p. 413-414).

Todos os participantes da pesquisa são homens. Tentamos entrevistar a coordenadora nacional, porém a mesma estava envolvida durante o período nas várias atividades vinculadas à coordenação da militância, aí incluída a reabertura da sede do movimento no Centro Histórico de Salvador, o que inviabilizou que essa entrevista ocorresse.

Embora tenhamos mantido a preocupação em garantir maior pluralidade possível nas trajetórias biográficas escutadas (incluindo participantes com maior ou menor trajetória no MNPR, com ou sem participação em movimentos sociais anteriores, trajetórias de rua experienciadas em períodos distintos e histórias de rompimento com o movimento como forma de estabelecer um contraponto), parte expressiva dos participantes foram indicados através da técnica da bola de neve, o que possivelmente contribuiu para esse viés de seleção por gênero. Por meio de nossa aproximação, notamos que uma parcela expressiva dos militantes do MNPR são homens negros cisgênero. Apesar disso, consideramos que não contar com a participação de mulheres se trata de uma limitação do nosso estudo, deixando uma lacuna que exige estudos posteriores.

Uma parcela expressiva dos sujeitos contatados se dispuseram a participar da pesquisa, mas demandou do pesquisador flexibilidade de horários para viabilizar as entrevistas, tendo em vista a necessidade de compatibilizar o horário da entrevista com a disponibilidade dos participantes e sua dinâmica própria, frequentemente ocupados com as atividades diversas ligadas à militância, como participação em eventos e em aulas à convite de professores das universidades, reuniões em conferências, conselhos e outros espaços de deliberação, participação em reuniões do próprio MNPR (nacional ou dos núcleos) ou de outro movimento social, visitas aos serviços, a setores públicos e aos gabinetes de secretarias, atenção às demandas de pessoas em situação de rua, atividades de trabalho formal ou informal, etc.

Uma parcela desses participantes foi contatada através dos informantes-chave, que disponibilizaram ao pesquisador formas de contatá-los. Os informantes-chave são pessoas com contatos variados, envolvimento ativo na comunidade e/ou conhecimento profundo e que permite ao pesquisador obter novas ideias e explicações relevantes sobre como os membros da comunidade pensam, sobre acontecimentos, pessoas, lugares etc. Com frequência, se tornam uma via de acesso importante do pesquisador junto ao grupo pesquisado (BISOL, 2012). As pessoas entrevistadas que foram identificadas pelos informantes-chave indicaram outros contatos que se adequavam aos critérios de seleção da pesquisa a partir de sua rede de contatos pessoais, ampliando assim o quadro de participantes. Trata-se de uma técnica amostral conhecida como “bola de neve”.

Assim, utilizamos como critérios de inclusão: pessoas que apresentam trajetórias de vida marcadas pela experiência da situação de rua (trajetória de rualização); pessoas que possuem mais de dezoito anos; pessoas com trajetória de rualização que se identificam como militantes do MNPR ou pessoas que participaram em algum momento de sua trajetória como militante, mas que se desligaram do movimento; pessoas com trajetória de rualização que estão ou estiveram vinculadas ao movimento em diferentes estados; disponibilidade para acessar recursos tecnológicos e dispositivos com conexão à internet necessários para realização da entrevista online.

Adotamos como critério de exclusão desta pesquisa: pessoas com trajetórias de rualização com menos de seis meses de vinculação ao MNPR; pessoas com trajetória de rualização que se vinculam ou se vincularam ao movimento, mas que não se consideram militantes; pessoas com trajetórias de rualização que se vincularam ao MNPR, mas que não participaram ativamente das ações empreendidas pelo movimento. Todavia, nenhum dos participantes da pesquisa apresentou menos de três anos de militância.

Observamos que os contatos imediatamente indicados pelos informantes-chave frequentemente aderiram à participação mais frequentemente do que os demais, que tendiam a apresentar maior resistência diante de um pesquisador que até então desconheciam. Ao longo da pesquisa, notamos que o *rappport*, recurso comumente adotado no contexto de entrevistas clínicas, exercia um papel fundamental na atenuação das desconfianças iniciais dos entrevistados nos primeiros minutos das situações de entrevista. Nesse sentido, a formação e certa experiência clínica prévia do pesquisador foi importante para favorecer as entrevistas em profundidade.

Durante as entrevistas, também assumimos o critério de saturação como forma de definir o momento em que a produção de novos dados não traria maiores esclarecimentos para a questão de pesquisa. Todavia, não desconsideramos as controvérsias que circundam o critério de saturação. Essas controvérsias e dificuldades que envolvem a adoção desse critério são apontadas na produção acadêmica por Cecília Minayo (2017). Para a autora, o momento de corte nos estudos qualitativos nem sempre são definidos por razões metodológicas, mas frequentemente em razão do tempo e dos recursos disponíveis para a pesquisa. Outra dificuldade é colocada pela própria resolução CNS n. 466/2012, que em razão de sua concepção biomédica, demanda do pesquisador qualitativo definir *a priori* o número de participantes para submissão do projeto através da Plataforma Brasil, mesmo nas situações em que tal definição não é exequível ou possível na pesquisa qualitativa.

Além disso, diante dos recorrentes questionamentos feitos às pesquisas qualitativas sobre em que medida certo número de entrevistas individuais são reveladoras do grupo social, Cecília Minayo (2017) aponta, e nos valem do seu argumento em nossa defesa, que toda narrativa é um depoimento ao mesmo tempo pessoal e coletivo. Portanto, buscamos seguir as recomendações de Minayo (ibid.) acerca da busca de um número que refletisse, da forma como foi possível e considerando o contexto pandêmico de realização da pesquisa, a abrangência e a multiplicidade de trajetórias de engajamento nos movimentos de luta e resistência de pessoas em situação de rua.

Elaboramos um roteiro de entrevista (Apêndice A), que envolve um tópico inicial (*“Gostaria que você me contasse a sua trajetória de vida, do momento em que você iniciou a sua experiência de viver nas ruas até o momento em que se engajou no movimento”*), característico da Entrevista Narrativa, técnica de entrevista relevante para pesquisas com enfoque biográfico. Na Entrevista Narrativa, o tópico inicial tem por finalidade ativar a narração e, para tanto, precisa ser suficientemente amplo para permitir ao participante “desenvolver uma história longa que, a partir de situações iniciais, passando por acontecimentos passados, leve à situação atual” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 98), de forma a evitar o esquema pergunta-resposta. Não obstante, em nosso caso, o tópico inicial foi complementado com outras perguntas abertas, porém mais diretas e exmanentes²⁵, previamente elaboradas, envolvendo os temas: significado do movimento para o entrevistado, processo de entrada e motivação para a permanência no movimento, desafios vividos durante a trajetória de rua, experiência com os serviços públicos, etc. Logo, o leitor pode observar que não adotamos a técnica da Entrevista Narrativa de forma tradicional, mas sim adaptada.

Procedemos dessa maneira porque buscamos evitar dificuldades com entrevistas em que as narrativas pudessem ser muito curtas ou que eventualmente se distanciassem de nossos objetivos da pesquisa. Sobre a possibilidade de adaptações dessa natureza, encontramos que:

As regras da entrevista narrativa definem um procedimento de tipo ideal, que apenas poucas vezes pode ser conseguido. Elas servem como um padrão de aspiração. Na prática, a EN muitas vezes exige um compromisso entre a narrativa e o questionamento. As narrativas revelam as diversas perspectivas dos informantes sobre acontecimentos e sobre si mesmos, enquanto que perguntas padronizadas nos possibilitam fazer comparações diretas percorrendo várias entrevistas sobre o mesmo assunto. [...] A interação entre a narração e o questionamento pode ocasionalmente diluir as fronteiras entre a EN e a entrevista semi-estruturada (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 103).

²⁵ “Questões exmanentes refletem os interesses do pesquisador, suas formulações e linguagens. Distinguimos das questões exmanentes as questões imanentes: os temas, tópicos e relatos de acontecimentos que surgem durante a narração trazidos pelo informante” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 97).

Todavia, não buscamos fazer das entrevistas mera aplicação do nosso roteiro. Para tanto, fugimos da pretensão à uma apresentação sequencial das questões, buscando fazer da entrevista um espaço de conversação possível. Desta forma, realizamos nesta pesquisa entrevistas em profundidade, compreendidas dessa maneira porque possibilitam acompanhar o mundo da vida dos sujeitos, por meio da escuta sensível às experiências detalhadas, às escolhas possíveis e às biografias pessoais (cf. JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

Isso resultou na adequação do formato das entrevistas às narrativas dos diferentes participantes, tornando algumas perguntas previamente elaboradas menos relevantes do que outras e, em alguns casos, até mesmo desnecessárias, sobretudo nas situações nas quais os entrevistados empreendiam a descrição de suas trajetórias de realização e engajamento com o movimento desde a primeira pergunta do roteiro.

Em algumas situações inusitadas, bastava iniciar com uma primeira pergunta sociodemográfica (como “*você poderia me falar o seu nome completo?*”), que os sujeitos, já cientes dos objetivos da pesquisa, apresentados durante um contato prévio para apresentação do pesquisador e marcação da entrevista, prontamente empreendiam uma descrição minuciosa e demorada de suas trajetórias de realização e de engajamento na ação social. Assim, logo se confirmou que mesmo as questões previamente formuladas serviam mais como tópicos guia, se ajustando aos contextos de pesquisa, à situação concreta das entrevistas em profundidade e às narrativas biográficas de seus participantes e seus modos de significar tanto a relação com a pesquisa quanto com a rua e a luta social.

Situação semelhante à relatada ocorreu em um estudo narrativo realizado por Riessman (1990) com um dos seus entrevistados, quando o mesmo empreendeu longa narrativa pessoal após uma simples pergunta sociodemográfica realizada pela pesquisadora. Sobre isso, a socióloga enfatiza como os entrevistados assumem durante as entrevistas uma posição ativa, visando adotar estratégias narrativas que possibilitem uma apresentação positiva do seu eu (*self*) durante a interação, performando identidades sociais através da reconstrução narrativa, imaginativa e interpretativa, dos eventos que viveu.

Esforços dessa natureza prosseguiram à medida que as nossas entrevistas foram acontecendo. Da mesma forma, a análise foi sendo costurada também no decorrer das entrevistas e após, não apenas através da releitura solitária das transcrições, mas em diálogo com os participantes, com alguns dos informantes-chave, com o orientador e com outros colegas da pós-graduação (professoras/es e alunas/os), em especial nos momentos ricos em que

nós discutimos parte dos achados e esboçamos possibilidades de análise durante as reuniões do grupo de pesquisa com o orientador.

Maior aproximação com alguns dos participantes ocorreu quando, a convite do movimento, participei no final de 2022 do planejamento e execução do “curso de Formação da Rede de Atenção à População em Situação de Rua – Projeto Moradia Primeiro”, no extremo sul da Bahia, destinado aos profissionais que atuam nos serviços públicos destinados a essa população. O processo de implementação desse curso e de articulação com a rede me colocou diante de situações informais nas quais os militantes contavam entre si suas próprias histórias, algumas das quais já havia escutado antes no contexto da pesquisa. Evidentemente, por razões éticas, os elementos das histórias que emergiam nos encontros informais não compuseram o *corpus* da pesquisa, ainda que tenham contribuído indiretamente com algumas reflexões que empreendi ao longo da tese.

Sobretudo em função do cenário de pandemia e pelo fato do pesquisador pertencer ao assim chamado “grupo de risco”, decidimos que as entrevistas ocorreriam remotamente, mediadas pelo uso do computador e internet. Apesar de eventuais implicações desse formato para a entrevista e para a aproximação com o campo, em razão disso foi possível entrevistar militantes não apenas atuantes nos municípios do estado da Bahia, mas também vinculados aos núcleos de diferentes estados do país: São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio Grande do Norte e Minas Gerais.

Apenas em raras ocasiões, tivemos problemas relacionados à conexão ou perda relevante de trechos das falas dos entrevistados. Notamos que os participantes já estavam habituados ao uso das tecnologias de comunicação, pois já participavam de reuniões remotas relacionadas à militância. Pesquisador e participantes utilizavam sempre o áudio e vídeo como recurso e, ainda que remotamente, de certa forma “estive” na casa dos entrevistados. Em algumas ocasiões, fui apresentado aos familiares dos participantes por eles próprios, que chegavam e apareciam em algum momento ao longo das entrevistas.

Em atenção ao tempo de elaboração dos participantes, às especificidades de suas histórias e à natureza própria às entrevistas narrativas, tivemos entrevistas que duraram de 1h15 a 3 horas. Em função das demandas de alguns participantes e da extensa duração, em alguns casos, foram necessários dois encontros para dar prosseguimento às entrevistas.

Dessa maneira, logo após o encontro com o segundo participante, observamos a pertinência de iniciar as entrevistas assumindo uma postura mais próxima possível do empático e do casual, articulando o *rapport* ao nosso tópico inicial: “*Gostaria que você me contasse a sua trajetória de vida, do momento em que você iniciou a sua experiência de viver nas ruas até*

o momento em que se engajou no movimento. Também gostaria de pontuar logo de início que eu não estou aqui para avaliar, julgar ou fazer juízo de valor da sua trajetória, mas para escutar, acolher e aprender com aquilo que você trouxe da sua experiência”.

Elaboramos essa primeira pergunta à luz da entrevista narrativa, servindo como tópico inicial para a entrevista (cf. JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008), como já antecipamos acima. A concebemos de modo que ela fosse suficientemente ampla, a ponto de possibilitar o envolvimento do entrevistado na descrição minuciosa e rica de uma narrativa biográfica que transite de acontecimentos passados que permearam a trajetória de realização à experiência atual de engajamento no movimento social, sem que esses elementos trazidos fossem mobilizados pelo receio de ser avaliado moralmente pelo pesquisador.

Depois que o processo de narração se iniciava, a mesma não era interrompida, mas permeada pelo uso de recursos de apoio que sinalizavam que o participante estava sendo ativamente escutado. Após a finalização da narração central, iniciamos a fase de questionamentos, com questões imanentes trazidas pelo participante a partir dos acontecimentos descritos, quanto com aquelas exmanentes inicialmente previstas no roteiro de pesquisa, desde que não tivessem sido contempladas ao longo da narrativa do participante.

As perguntas apresentadas no roteiro circulam no entorno de questões que buscam apreender os sentidos do engajamento no MNPR de pessoas que vivenciaram trajetórias de realização. Isso significa, na entrevista com esses militantes, identificar os elementos que essas pessoas acionam em suas narrativas e que lhes servem de mobilizadores para o engajamento no movimento social, sobretudo aqueles sentidos que dizem respeito às suas trajetórias de vida nas cenas de rua e, também, àqueles relacionados às experiências dessas pessoas com as políticas, programas e serviços públicos de saúde e de proteção social.

Para tanto, nos dispomos a exercer abertura para acolher e acompanhar as transformações e as permanências que atravessam as trajetórias biográficas dessas pessoas, buscando localizá-las na dimensão temporal da narrativa a partir das situações vividas no entorno do engajamento no MNPR, enquanto marcador importante para a compreensão dessas existências-militância.

3.3 SOBRE A ANÁLISE DE NARRATIVAS

Não há experiência humana que não se expresse sob a forma de uma narrativa. Por meio das narrativas as pessoas remontam eventos passados, colocam a experiência em sequência,

encontram possíveis explicações e manejam a cadeia de acontecimentos que participam da vida social (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

As narrativas possibilitam evidenciar as formas pelas quais a experiência é representada e contada, tendo em vista que não temos acesso direto às experiências dos outros. Por meio das narrativas sobre as experiências, os sujeitos recontam e reconstróem suas experiências passadas sob o prisma do presente, possibilitando a tessitura de projetos para o futuro: sua riqueza reside justamente na elaboração interpretativa em recordar o vivido. É a partir das experiências que as pessoas constroem as narrativas sobre o sofrimento com as quais se comunicam com os profissionais de saúde e com as outras pessoas (CASTELLANOS, 2014; ARAÚJO et al., 2013).

Assim, a noção de narrativa é múltipla, pois compreende a reconstrução das histórias de vida e resgate das biografias; a explicações desenvolvidas e adotadas pelo sujeito na relação com o seu contexto social, simbólico, material; a transformação dos acontecimentos e sua passagem de fenômeno individual para coletivo. Por esta razão, assumimos a indissociabilidade entre narrativa e experiência de sofrimento (CASTELLANOS, 2014; ARAÚJO et al., 2013).

Embora o conceito de narrativa não seja unívoco dentro do campo, há autores que ressaltam alguns aspectos: refere-se a histórias que envolvem pelo menos um evento passado específico que tem começo, meio e fim. Outros, no entanto, ressaltam que não há obrigatoriedade de apresentação cronológica dos acontecimentos, mas um sequenciamento consequente, onde um evento se liga aos demais, sem que haja necessariamente uma relação de aproximação temporal entre eles (RIESSMAN, 1993).

Existe uma variedade de gêneros narrativos. Frequentemente, as narrativas envolvem histórias com personagens, situações e eventos culminantes (o clímax da história). Além dessas, há as narrativas habituais, que são histórias em que não ocorre o “pico ou o ápice da ação”, e há também as narrativas organizadas em tópicos (onde os eventos se ligam tematicamente) e as narrativas hipotéticas que, por sua vez, apresentam eventos que não aconteceram realmente. Além disso, os enredos se distinguem em diferentes gêneros: tragédia, comédia, romance ou sátira (RIESSMAN, 1993).

As histórias biográficas que acompanhamos das pessoas durante as entrevistas desta pesquisa com trajetórias de realização, como se verá mais adiante, nos possibilita vislumbrar diferentes gêneros narrativos: dramáticos (trágicos ou cômicos) e épicos.

Nesse sentido, considerando o que discutimos até aqui, embora saibamos que a análise de narrativa se trate de um procedimento metodológico que orienta um número cada vez crescente de pesquisas sociais, podemos afirmar seguramente que a narrativa, em si mesma, não é um método, mas o modo pelo qual as pessoas atribuem sentidos às suas ações e às

experiências, que por sua vez só podem ser adequadamente compreendidas em relação com o contexto social, histórico e político.

Para Catherine Riessman (2000), a abordagem narrativa não privilegia a objetividade, mas a posicionalidade e a subjetividade, abrindo espaço para que os sujeitos possam contar sobre suas experiências. Assim, o estudo narrativo é centrado nas trajetórias, sem perder de vista a intersecção entre essa dimensão biográfica e a dimensão mais ampla da sociedade. Isso porque pressupõe que as narrativas elaboradas nos dizem muito sobre processos sociais e históricos, quando os narradores se dedicam a elaborar os seus enredos a partir de sua experiência desordenada. Como estão situados espacial e temporalmente, as narrativas não são apenas produção dos indivíduos, mas também refletem a história e os espaços sociais em que os sujeitos vivem, podendo lançar luz sobre as ações individuais e coletivas.

De toda maneira, cabe ressaltar que a narrativa nunca se encerra em si mesma. Ela sempre dialoga com o contexto social mais amplo, transcendendo a dimensão autobiográfica (CARVALHO, 2003).

O autor da história contada, em função da distância temporal e espacial com o personagem protagonista da ação (ele próprio no passado), se torna também intérprete de si. Por essa razão, como dissemos acima, a narrativa não se trata da reprodução translúcida dos fatos, mas da (re)construção da realidade percebida, uma espécie de trabalho de auto-invenção (CARVALHO, 2003).

As narrativas apresentam características distintivas, como ordenação e sequência na apresentação do enredo, revela as ações dos atores nas cenas e revela a identidade dos atores, por meio do qual os narradores dão sentido a si mesmos, às situações vivenciadas e à própria história. Portanto, quando nós contamos histórias, nós produzimos as nossas identidades (RIESSMAN, 2000).

Dessa forma, podemos dizer que a narrativa é um meio especificamente humano para conferir sentido à experiência. Através da contação de histórias, estabelecemos a mediação entre o universo afetivo e o mundo exterior. Por conseguinte, a narrativa não é apenas expressão do universo subjetivo do narrador (seus pensamentos e sentimentos íntimos, por exemplo), pois se inscreve na cultura: as narrativas costumam obedecer a uma estrutura, são ordenadas culturalmente e delimitam identidades, orientando nossas experiências e a nossa maneira de interpretar o mundo. De outra maneira, podemos dizer que a narrativa é uma forma de produção e representação do real (CASTELLANOS, 2014; NUNES; CASTELLANOS; BARROS; 2010).

Riessman (2000), sob inspiração da teoria dos papéis (cf. GOFFMAN, 1985), entende que os atores sociais encenam performances de um “eu desejável”, enquanto escamoteiam outros elementos de si que não desejariam apresentar publicamente. Dizer que as identidades são performadas não significa dizer que elas não existam ou que elas não são autênticas ou legítimas, mas apenas que elas ganham sentido e se realizam através das interações sociais.

Pensamos que essa reflexão, aplicada às identidades de gênero por Riessman (2000), também podem contribuir para pensarmos as identidades raciais. Para Kabengele Munanga (2019), importante referência nos estudos sobre relações raciais, as identidades raciais são identidades políticas que são construídas pelos sujeitos a partir do reconhecimento de sua inserção no conjunto das experiências coletivas e transgeracionais de marginalização nas diferentes esferas da vida, mobilizando os sujeitos racializados para o engajamento na ação social:

Uma tal identificação – (“quem somos nós?” – “de onde viemos e aonde vamos?” – “qual é a nossa posição na sociedade?”; “quem são eles?” – “de onde vieram e onde vão?” – “qual é a posição deles na sociedade?”) – vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora. Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social etc. Esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios. No que diz respeito aos movimentos negros contemporâneos, eles tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada (MUNANGA, 2019, p. 14).

De maneira geral, durante as entrevistas de um estudo narrativo, os narradores costumam informar que iniciarão a contação de uma história (com expressões como “vou esclarecer isso com um exemplo...”), e também adotam estratégias para sinalizar quando ela termina. De toda sorte, cabe considerar que nas narrativas há uma negociação entre narrador e ouvinte para aquilo que será trazido e considerado relevante, o que costuma ocorrer com uso de expressões paralinguísticas (“hum-rum...”, “ahn...”, “hum...”), interrupções, mudanças de assunto e outros estratagemas adotados durante a conversação (RIESSMAN, 2000).

As narrações são repletas de termos indexados, referidos a acontecimentos dispostos em um lugar e tempo, porque se referem à experiência pessoal e porque possuem enfoque nas ações e nos acontecimentos. Contar narrativas geralmente envolve a dimensão cronológica, a partir de eventos sequenciados, e a sucessão desses acontecimentos na produção de um enredo (ou

trama), embora os fatos narrados nem sempre sejam apresentados cronologicamente, podendo também assumir uma organização temática.

Assim, a narrativa não se reduz à listagem dos fatos, mas à produção de sentidos na elaboração de um enredo enquanto totalidade narrativa, que envolve acontecimentos, atores, descrições, avaliações e relações. É o enredo que confere os critérios de seleção de quais acontecimentos serão incluídos na narrativa, como eles serão ordenados e o que deve ou o que não deve ser dito (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008). Diferentemente das grandes narrativas, as narrativas pessoais envolvem histórias mais breves e específicas, e se organizam no entorno de personagens, cenários e enredo (RIESSMAN, 2000).

A experiência é reelaborada/ reescrita através da narrativa, na medida em que recria o vivido. Narrar é uma atividade que implica a recriação da experiência, atravessada por uma temporalidade também vivida. O sujeito é afetado pelo mundo e, enquanto tal, se faz conforme reconstrói sua história biográfica em narrativa, se constituindo ao mesmo tempo como leitor e escritor, narrador e narrado, identidade essa refigurada pelas histórias que conta sobre si mesmo, assim se construindo como sujeito (CARVALHO, 2003).

Segundo Isabel Carvalho (2003), a entrevista pode se transformar em uma situação dialógica quando o pesquisador também se insere na situação, enquanto interlocutor, fazendo a interseção entre mundo do texto e mundo do leitor aberto ao horizonte do mundo e partilhando uma nova experiência.

As narrativas podem ser contadas de maneira em que os narradores sejam posicionados como vítimas das circunstâncias descritas no enredo, de forma que são os outros personagens que iniciam a ação, no lugar deles próprios. Por outro lado, as narrativas podem ser contadas de tal maneira que os narradores sejam imbuídos de agência, assumindo o controle das situações e desencadeando a ação. Todavia, a maior parte das narrativas pessoais não são monolíticas, e os atores modificam essa posição nas diferentes cenas descritas ao longo da narração. Para Riessman (2000), a maneira como eu (*self*) é posicionado nas narrativas é reveladora de como as identidades são performadas pelos sujeitos que contam as suas histórias.

Logo se nota que a análise de narrativas é lenta, minuciosa e exige do pesquisador atenção às sutilezas: as nuances do discurso, à maneira como a resposta é organizada, à relação entre o pesquisador e o participante da pesquisa, bem como aos contextos históricos e sociais que permeiam a narrativa. Como qualquer perspectiva metodológica, não se pretende imparcial e total, permitindo o estudo sistemático e qualitativo das experiências. Assim, a análise de narrativas não costuma se ajustar bem às pesquisas que envolvem grande número de participantes (RIESSMAN, 2000).

A análise de narrativas não se preocupa apenas com o conteúdo daquilo que as pessoas dizem, mas também se importa com as decisões que os narradores adotam sobre a forma de contar uma história. Isso significa que as narrativas são mantidas unidas através de uma determinada estrutura (RIESSMAN, 1993).

Diferentemente das pesquisas nas quais os entrevistadores fragmentam a experiência vivida em categorias temáticas, na tentativa de controlar o significado da narrativa, a partir de uma sequência pré-definida de perguntas seguidas à risca na situação da entrevista, na análise de narrativas pessoais as categorias são construídas por meio da interação. Todavia, os segmentos narrativos escolhidos para fins de análise, assim o são devido às escolhas teóricas do pesquisador e também dependem, por sua vez, do problema de pesquisa (RIESSMAN, 2000).

Seguimos os caminhos metodológicos apontados por Catherine Riessman (1993), recorrendo às categorias labovianas para a identificação da estrutura geral de uma narrativa, que incluem: resumo (síntese da narrativa que será contada logo a seguir), orientação (orações que orientam o interlocutor quanto aos personagens, lugar, tempo e à situação da história), ação complicadora (ou simplesmente complicação, a sucessão de eventos que dão corpo à trama), a avaliação (onde o narrador indica a importância dos eventos e o significado da história contada, isto é, a razão de ser da história), a resolução (o desfecho da história) e coda (recurso pela qual o narrador se vale para retornar do passado ao momento presente).

De maneira geral, cada um desses elementos pode ser colocado sob a forma de uma pergunta esclarecedora: o resumo (o quê?), orientação (quando? onde? com quem? do quê?), ação complicadora (o que e como aconteceu?), avaliação (e daí?) e resolução (como terminou?) (RIESSMAN, 1993).

Também recorreremos aos conceitos de trama, intriga, enredo, motivo, nó, clímax e desfecho que, dentre outros conceitos, fazem parte dos operadores de leitura das narrativas, apresentados por Arnaldo Franco Junior (2009), ao nosso ver, bastante útil para acompanhar as transformações do *self* narrativo (apresentaremos essa categoria analítica mais adiante, durante a análise) e na maneira como os indivíduos dão sentido às suas experiências de rua e de engajamento na militância.

Penso que a adoção dessas perspectivas de análise nos possibilitou acompanhar as narrativas como um processo ativo, criativo e em construção enquanto a narrativa é elaborada, e não como uma fotografia estática de representações ou de acontecimentos descritos e situados no passado do participante.

Nesta pesquisa, também assumimos que as narrativas não são transparentes e explicitamos as nossas convenções de transcrição. Entendemos que a análise já se inicia mesmo durante a entrevista e a transcrição.

O próprio pesquisador assumiu o papel de entrevistador e realizou todas as transcrições. Trechos omitidos ou perdidos são indicados com o sinal (...). Trechos de difícil compreensão foram mantidos em itálico e sucedidos por uma interrogação. Comentários do entrevistador acerca de gestos, comentários ou ações realizadas pelos participantes durante a entrevista são sinalizados por colchetes (ex. [risos], [choro], [suspira], [levanta as mãos gesticulando para o alto], etc).

Falas que foram ditas pelo entrevistado, por outros personagens ou recontadas pelo entrevistado através de um diálogo hipotético trazido durante a entrevista, são apresentadas em aspas simples. De toda maneira, entendemos que aspectos como certos gestos, maneiras de olhar, formas de mobilizar o corpo ou de modular a voz, escapam da transcrição porque não são completamente redutíveis ao universo linguístico textual.

Diferentemente da perspectiva laboviana, entendemos que o pesquisador/entrevistador não é apenas um ouvinte, mas um interlocutor, pois a narrativa se constrói na interação entre ambos os atores sociais (RIESSMAN, 1993). Isso porque há elementos que são salientados ou omitidos na narrativa em razão de diferentes aspectos, como a identidade apresentada pelo entrevistador na situação da entrevista, as expectativas que o participante da pesquisa tem da pesquisa e de seu entrevistador (e vice-versa) e a identidade positiva que os atores buscam apresentar e preservar, bem como as perguntas que são dirigidas ao entrevistado e as expressões não lexicais (como “hum-rum”, “sim” ou “entendo...”) que direcionam ou estimulam narrativas relacionadas aos temas de interesse do pesquisador, etc.

Assim, tendo em vista a natureza colaborativa da entrevista, quando possível nós incluímos as perguntas realizadas pelo pesquisador durante o processo de redução narrativa. Para Riessman (1993), essas questões não são apenas problemas de ordem técnica ou de menor importância, mas consistem em convenções que devem ser visibilizadas pelo pesquisador porque trazem efeitos sobre as narrativas que construímos sobre as narrativas pessoais dos participantes (as “narrativas das narrativas”), influenciando a maneira pela qual o leitor entenderá os resultados da pesquisa.

Como dissemos, ainda nos valendo da metáfora da fotografia, compreendemos que a mesma não é um retrato translúcido e estático da realidade objetiva, mas a maneira pela qual o próprio fotógrafo percebe as coisas, podemos dizer que o mesmo ocorre com a transcrição, fundamentalmente uma prática interpretativa.

Como dissemos neste capítulo, por diversas razões, há uma inescapável dimensão colaborativa entre participantes da pesquisa e pesquisador. Logo, o significado também é colaborativamente negociado e construído. Seguindo as recomendações de Riessman (1993), buscamos construir os títulos das entrevistas a partir das palavras dos próprios entrevistados, extraídos de suas narrativas pessoais. Nós transcrevemos aquilo que os participantes disseram e, nesse sentido, aquilo que os participantes contam não é eliminado, mas permanece vivo em nosso texto, embora a maneira pela qual transcrevemos seja também um ato interpretativo e, por isso, parte do processo de redução do núcleo narrativo necessário à análise.

Por outro lado, dentre a multiplicidade de elementos trazidos pelos participantes, ao fim e ao cabo, somos nós os pesquisadores que selecionamos quais narrativas são relevantes para a tese, considerando os objetivos da pesquisa, ainda que isso seja feito, por sua vez, a partir das histórias que os participantes trouxeram e julgaram relevante trazer para a situação da entrevista.

Buscamos reproduzir nas transcrições o máximo o conteúdo e, também, a forma como os entrevistados contam suas histórias biográficas, mantendo as expressões utilizadas, mas suprimindo quando possível cacofonias de linguagem (tipo, cara, né, tá...), quando elas não nos pareceram importantes para o diálogo. Dessa forma, expressões como “né” podem ser transcritas em algumas situações, como quando são utilizadas pelo participante para obter a confirmação, concordância ou aceitação do entrevistador, por exemplo.

Nesta pesquisa, para fins de análise, recorreremos às estruturas labovianas como passo inicial à interpretação, porque possibilitam ver como as narrativas são organizadas. Com isso, nos referimos às funções presentes nas orações narrativas, aqui já explanadas, sinalizadas nas transcrições pelos colchetes correspondentes: resumo [A], orientação [O], ação complicadora [CA], avaliação [E], resolução [R] e coda [C].

Importante observar que quando inserimos os colchetes indicando a função narrativa, o trecho da narrativa correspondente é apresentado antes da indicação. Veja um exemplo a seguir: *“Tinha parado na oitava série. **Aí**, fiquei trabalhando quase dez anos na universidade como jardineiro [O]. A partir disso **aí**, acabei vivendo uma vida de... [pausa] conhecendo novas vaidades, festas, balada... [CA] e também vivi uma vida sofrida [E].* No excerto acima, *“tinha parado na oitava série... jardineiro”* corresponde à orientação. *“A partir disso **aí**, acabei vivendo uma vida de... balada”* corresponde à ação complicadora, e *“também vivi uma vida sofrida”* diz respeito à avaliação empreendida pelo narrador quanto a sua situação.

Como destacou Riessman (1993), nós ressaltamos que se trata de um modelo teórico e um tipo ideal de narrativa e, nesse sentido, nem sempre as narrativas pessoais aqui apresentadas contemplam ou precisam contemplar todas essas funções.

O processo de redução do segmento narrativo envolve excluir falsos começos, interrupções e, em grande medida, orações não narrativas. Os segmentos não narrativos são momentos do discurso onde são relatados pensamentos ou ações que não se inserem na narrativa e não atraem o leitor para a história, porque não fazem parte do encadeamento de eventos passados que se ligam na produção da trama (RIESSMAN, 1990).

De toda sorte, ressaltamos que não nos dedicamos àquilo que poderia ser compreendido como “análise estrutural das narrativas” apenas porque nos valem da identificação das funções das orações para organizar longos trechos narrativos - aquilo que Riessman (1993) chama de redução do núcleo narrativo.

Todavia, buscamos não reduzir muito os núcleos narrativos obtidos a partir das falas dos entrevistados, como fizeram algumas pesquisadoras que realizaram estudos narrativos descritos por Riessman (1993). Com isso, queremos evitar transformá-las em meros “excertos” fragmentados ou em um “esqueleto”, como ocorre nas pesquisas que privilegiam a busca pela estrutura narrativa. Também por essa razão, optamos por não dividir as orações narrativas em linhas numeradas, como habitualmente é feito nos estudos narrativos, buscando garantir fluidez à leitura dos trechos transcritos.

Justificamos essas decisões metodológicas defendendo que o nosso processo de análise das respostas das entrevistas e de sua correspondente transformação em narrativas centrais, não tem por objetivo analisá-las como produto exclusivo das trajetórias individuais dos entrevistados coletados por um “ouvinte” neutro ou como expressão de orações sintáticas apartadas do resto do mundo, mas sim como uma atividade humana inventiva e interpretativa que faz parte de algo maior, da situação da entrevista e do mundo vivido.

Com isso queremos dizer que nossa preocupação foi escutar, transcrever e analisar as narrativas pessoais levando em consideração a sua forma e conteúdo, mas sobretudo se preocupando em apreender aquilo que elas têm de subjetivo, social e político, ou mais precisamente, no que as narrativas pessoais podem nos revelar sobre a agência das pessoas com trajetórias de realização e também sobre as identidades que performam narrativamente quando descrevem seu processo de engajamento na luta política, bem como sobre as desigualdades raciais e sobre outras estruturas de poder que permeiam o tecido social, posto que as narrativas estão situadas em um tempo e lugar histórico.

Decidimos durante a análise manter trechos mais extensos das narrativas, buscando evitar incorrer em um processo perigoso de redução do núcleo narrativo que apague a polifonia do texto, o que resultaria em fazer prevalecer a narrativa do pesquisador sobre a narrativa do entrevistado, eliminando o sentido como resultado dessa interação.

Igualmente, esta decisão também é orientada pela busca em manter o texto aberto a outras interpretações, na medida em que nos foi possível, mesmo quando argumentamos em defesa das nossas posições teóricas e analíticas. Assim fazemos orientados por uma determinada perspectiva epistêmica e ético-política, pois sabemos que no discurso da modernidade “os ‘não ocidentais’ são totalmente excluídos do diálogo, sequer são considerados Outros propriamente ditos; ao contrário, são dessubjetivizados, reduzidos a meros objetos de estudo” (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 387).

Aliás, essa é uma crítica recorrente apresentada pelos próprios participantes, no que tange a certas escolhas metodológicas da produção científica que resultam na objetificação das pessoas com trajetórias de realização.

De início, identificamos e apresentamos trechos mais longos da fala que assumem a forma de uma narrativa, ou seja, que se organiza no tempo e apresenta eventos que se relacionam entre si, indicando um mundo de situações e de significados construídos pelo narrador. Em seguida, recorremos nos trechos destacados à identificação das funções nas orações narrativas, quais sejam, resumo [A, *abstract*], orientação [O, *orientation*], ação complicadora [CA, *complicated action*], avaliação [E, *evaluation*], resolução [R, *resolution*] e coda [C], como etapa primeira no processo de análise que possibilita prestarmos atenção não apenas ao conteúdo daquilo que é dito, mas revelar elementos particularmente importantes da narrativa que só seriam apreendidos se também olharmos para alguns aspectos da estrutura narrativa, ainda que esta não seja nossa finalidade última.

Assim, podemos dizer que a nossa análise narrativa não é apenas uma análise descritiva, dedicada à decomposição do texto em elementos menores que o constituem, mas sobretudo uma análise interpretativa (FRANCO JUNIOR, 2009), que busca se realizar na intersecção entre a biografia e a sociedade (RIESSMAN, 2000), em seus aspectos intersubjetivos, socioculturais e raciais.

4 NARRATIVAS DE LIMA BARRETO²⁶

Apresentaremos as narrativas de Lima Barreto em três tópicos. Sua entrevista durou 1h18 minutos e foi realizada em abril de 2022. A primeira narrativa de Lima Barreto é intitulada “*meus irmãos, as pessoas em situação de rua. Essa é a minha família verdadeira*”. Intitulamos a narrativa seguinte como “*a minha pedra preciosa, a minha pedra negra, é Maria Lúcia*”. Em seguida, apresentamos a narrativa “*Eu sou uma pedra preciosa*”. Para cada uma delas, assim como nas transcrições correspondentes, preferimos nos valer das palavras dos próprios participantes da pesquisa para intitulá-las.

Lima Barreto é um homem cisgênero que se identifica como pardo. Lima foi parar nas ruas com 25 anos, tendo permanecido em situação de rua durante 16 anos, mesmo tempo que ele tem de engajamento no MNPR. Já tendo obtido sua própria moradia, ele é atualmente coordenador de um dos núcleos do Movimento Nacional da População de Rua no estado da Bahia e, também, representante municipal no MNPR.

A trajetória de rualização de Lima e o uso prejudicial de múltiplas substâncias possibilitou que ele transitasse em diferentes serviços públicos da assistência social e da saúde, lhe conferindo um ponto de vista sobre os mesmos. Lima conheceu de perto a Pastoral do Povo da Rua, o Centro Pop, o CAPS AD, secretarias, ouvidorias, ambulatórios e outros serviços especializados.

4.1 MEUS IRMÃOS, AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA. ESSA É A MINHA FAMÍLIA VERDADEIRA

Transcrição 1. “a minha família é a rua”

Silier: Gostaria que você me contasse como foi a sua trajetória de vida, do momento em que você iniciou a sua experiência de viver nas ruas até o momento em que você se engajou no movimento.

²⁶Adotamos este pseudônimo em referência a esse que foi um dos maiores escritores brasileiros. Nasceu em 1881, viveu durante a Primeira República e faleceu em 1922, ainda jovem, com 41 anos. Perdeu a mãe, que havia sido escravizada, ainda criança. Em função do seu consumo de álcool e do sofrimento psíquico, chegou a ser internado em duas ocasiões no Hospício Nacional, um manicômio no Rio de Janeiro, onde experimentou a humilhação do racismo. A questão da loucura também esteve muito presente por toda a vida, pois seu pai, considerado “neurastênico”, jamais recobrou a razão. Servidor público e escritor negro, suas obras, que tardaram a ser reconhecidas devido ao racismo, retratavam a dificuldade de inserção de negros na sociedade brasileira emergente pós-abolição e criticavam a corrupção, a futilidade a hipocrisia das elites nacionais, afeitas ao darwinismo social. Sua biografia, bastante rica e extensa, pode ser consultada na obra minuciosa de Lília Schwarcz (2017).

Lima Barreto: Sim. Primeiro que a minha trajetória, né, quem veio de rua... convive nas ruas... e através da minha mudança de vida, hoje sou quem eu sou através da militância no próprio movimento [A]. Ela já fez uma diferença aí, que foi a minha saída das ruas, né. Que é um estigma né, diz que ninguém nunca consegue sair das ruas... não sai de dentro [CA], mas pelo menos eu consegui sair dela, fisicamente sair dela. E aí é um impacto muito importante, porque mudou a minha vida. Hoje eu sou uma nova pessoa, atuo de uma maneira mais educativa, trato as pessoas melhor, com respeito, então é uma grande diferença na minha vida, entrar na militância [R].

Eu sou filho adotivo, perdi minha avó. Eu sou filho de vó, neto de vovó, menino de vovó [risos]. E eu perdi minha avó tinha dez anos de idade e depois disso me desvinculei da minha avó, fui ser criado por uma outra família, fui adotado [O]. Minha mãe me deu a outra família. Uma família negra, uma família de matriz africana, terreiro de candomblé... e eu era o único pardo no meio dos negros, de uma família negra [CA]. Então às vezes eu até me sentia excluído, mas ela acabou me acolhendo. E é por isso que eu não tenho diferenciado entre o negro e o pardo. Aí me identifico como pardo [E]. Mas dizer que eu fui filho de criação por essa família. Com dezoito anos eu me dei conta que não queria ficar mais no vínculo familiar da minha mãe de criação [O], fui trabalhar na universidade como jardineiro, a minha primeira profissão foi jardineiro [CA]. Tinha parado na oitava série. Aí, fiquei trabalhando quase dez anos na universidade como jardineiro [O]. A partir disso aí, acabei vivendo uma vida de... [pausa] conhecendo novas vaidades, festas, balada... [CA] e também vivi uma vida sofrida [E], porque na minha própria trajetória acabei conhecendo a bebida e a cocaína. Um certo tempo eu vim parar nas ruas, porque eu não tinha mais emprego, acabei conhecendo as drogas e aí acabei entrando no vício da cocaína. Não tinha mais dinheiro pra pagar aluguel, não tinha mais emprego... [CA] provavelmente eu perdi o emprego por muita falta de ir trabalhar [O], não tava mais conseguindo trabalhar, tinha desfalcado o trabalho e acabei sendo demitido. E aí eu fui parar nas ruas de Feira de Santana [CA], eu nasci em Feira de Santana e sou filho de lá [O]. E acabou eu conhecendo a drogadição. E parei na periferia, eu não tinha mais casa, não pagava mais aluguel, não tinha casa própria... [CA] nunca, até hoje, eu não sou vinculado muito a minha família, não a adotiva, a outra família... a da minha mãe que me gerou [E]. E quando eu vim me deparar, foi já nas ruas, me descuidando, roubando, mentindo... nunca fui homicida, mas cometi algumas coisas pra ter o uso. E convivi na rua por dezesseis anos usando algumas substâncias... [O] e dentro disso passei por muitas experiências, que eu nunca tinha imaginado, porque eu vim de família, eu vim do vínculo rompido, eu vim de uma família, eu não nasci nas

ruas, mas acabei sendo criado pela rua. Então quer dizer que eu sou cria da rua. Acabei sendo parte da minha família, a família dos maloqueiros. Então eu sou maloqueiro. E venho dessa trajetória aí. Se alguém me perguntasse se eu tenho família, a minha família é a rua. Não é a minha mãe que gerou e não é a minha mãe que me criou, a minha família é a rua. Meus irmãos, as pessoas em situação de rua. Essa é a minha família verdadeira [R].

Lima inicia a sua narrativa sintetizando o enredo que contará logo em seguida. Para tanto, ele demarca que a trajetória de rualização lhe confere uma localização social que lhe autoriza, a partir desse lugar especial de legitimidade, contar uma história sobre a rua e sobre o engajamento no movimento, majoritariamente composto por pessoas que compartilham desta experiência (*“Primeiro que a minha trajetória, né, quem veio de rua... convive nas ruas...”*). Lima também se preocupa em situar o interlocutor para a história que virá, ressaltando a importância do engajamento na militância para a sua vida. Mais do que isso, Lima indica que a sua identidade social e política passou por uma transformação, que se deu em contato com o movimento, por meio do uso da expressão *“hoje eu sou quem eu sou através da militância [...]”*, reiterada por mudanças pessoais de ordem moral: *“Hoje eu sou uma nova pessoa, atuo de uma maneira mais educativa, trato as pessoas melhor, com respeito...”*.

Um elemento também muito importante já sinalizado no início de sua narrativa, mas que só será compreendido em detalhes durante as narrativas seguintes, pode ser identificado no uso das expressões *“diz que ninguém nunca consegue sair das ruas... não sai de dentro, mas pelo menos eu consegui sair dela, fisicamente sair dela”*. Essa frase é frequentemente repetida com algumas variações por vários participantes que entrevistamos e, justamente em função de sua relevância, dá nome a essa tese.

As primeiras orações narrativas de Lima parecem especialmente prenhe de significados. Com elas, Lima nos sinaliza que ninguém sai incólume à experiência de viver nas ruas. Assim, ele aponta, como já dissemos, a dimensão da localização social e de seu lugar de fala (isto é, sua posição social que demarca um determinado lugar de enunciação), como homem pardo que experienciou a situação de rua e que, em função das experiências de abandono e negligência contadas mais adiante, se engajou na ação coletiva.

Como reconheceu Linda Alcoff (2016), as experiências entre os grupos são distintas e, por essa razão, afirmar que localização e identidade são importantes para o conhecimento não

equivale a negar que as identidades são, em verdade, produtos históricos capazes de mudanças dinâmicas.

A expressão “*ninguém nunca consegue sair das ruas*” remete a uma relação diádica enfatizada pelo uso do “mas”, conjunção adversativa que serve como recurso narrativo para indicar uma ideia de oposição: “*ninguém sai das ruas*”, “*...mas pelo menos se consegue sair fisicamente dela*”.

Este é um elemento chave para a compreensão de toda a trama que se desenvolve a seguir. Primeiro porque enfatiza, de um lado, uma dimensão simbólica, quando reitera o conjunto de sentidos relacionados a ver, perceber, manejar o corpo, conceber o mundo, significar sua trajetória e se relacionar com os outros, que estão impregnados pela sua experiência socialmente localizada de ter vivido nas ruas por dezesseis anos. De outro, em sua materialidade, quando demarca que “*pelo menos conseguiu sair fisicamente dela*”, ou seja, ter superado a situação de rua através da aquisição de uma moradia.

Cabe apontar que a “aquisição de moradia” envolve muito mais do que simplesmente ter um teto sobre a cabeça e demanda uma série de mudanças significativas nos contextos de interação social e acesso aos recursos materiais e simbólicos (bem como atitudes e expectativas que à primeira vista, para nós que não possuímos trajetórias de rua, podem parecer banais, como pagar impostos sobre a propriedade, água, luz e esgoto, empreender reformas e gastos associados à manutenção e limpeza, convidar e receber visitas de amigos e familiares, realizar compras, retornar para casa após o trabalho, etc.). Para Lima Barreto, “carregar a rua consigo” é um princípio ordenador da experiência, pois lhes autoriza empreender a contação de sua história (e efetuar certa organização narrativa dos eventos vividos de uma determinada maneira e não de outra), enquanto seja mantido o reconhecimento da legitimidade pública desse lugar social por parte do seu interlocutor.

Nas cenas urbanas das metrópoles brasileiras, as pessoas em situação de rua, em função de seus contextos de vida, “carregam a casa nas costas”; ao adquirirem uma casa, levam a rua consigo. Em ambas as situações, notamos que a marca material (“carregar a casa”) e simbólica (“levar a rua consigo”) caminham juntas, ainda que alternando seus elementos.

Ainda, entendo que Lima Barreto não utiliza por acaso a palavra “estigma” imediatamente antes da referida expressão. Embora reconstrua afirmativamente a sua identidade de pessoa com trajetória de rua que, mais tarde, se engaje em movimentos de luta e de resistência, “*carregar a rua consigo*” é também uma forma de indicar que foi efetuada uma carreira moral. Nos termos de Goffman (1985), as mudanças na concepção do eu (*self*) tendem a acontecer de maneira semelhante em pessoas que compartilham de experiências de descrédito,

humilhação e marginalização. Pela via da socialização, a pessoa estigmatizada passa com o tempo a incorporar o ponto de vista das pessoas que não compartilham do estigma, e nesse sentido passam a reproduzir certas crenças sociais acerca do significado de ter um estigma particular, configurando negativamente as suas identidades.

A introjeção dessas representações negativas e estereotipadas atribuídas a partir das características compartilhadas por um grupo social por meio da socialização, foi amplamente desenvolvida nas décadas posteriores, através dos estudos sobre relações raciais, em especial no que diz respeito aos estudos sobre mestiçagem, branquitude e colorismo e seus efeitos subjetivos. Não é à toa que Lima Barreto se identifica como “pardo”, aspecto de sua identidade racial particularmente importante para a nossa compreensão analítica acerca da sua saída à rua. Retornaremos a esse ponto mais adiante.

Durante a etapa de orientação [O], quando Lima Barreto se dedica à apresentação dos personagens e do contexto em que a trama se situa (avó, mãe, família de origem, família adotiva), ele aponta que “*Eu sou filho de vó, neto de vovó, menino de vovó*”, enunciado que sucede “*Eu sou filho adotivo, perdi minha avó*”. A repetição é reconhecida como um recurso retórico ou uma figura de linguagem que serve para amplificar um argumento, além de ter por finalidade persuadir o interlocutor sobre um ponto que o narrador tenta convencer. Aqui, Lima Barreto busca enfatizar a relação afetiva genuína entre ele e sua avó, responsável pela sua criação. É com o falecimento dessa importante figura de referência que se inicia a ação complicadora [CA], na qual se desenha a sucessão de desventuras e de acontecimentos trágicos que se antepõem a essa breve experiência de afeto e cuidado (ele perdeu a avó com dez anos de idade).

Devemos prestar atenção à morte da avó e a entrega de Lima, por parte de sua mãe, para uma outra família, porque esse acontecimento constitui o nó da narrativa, assumindo a função de conflito dramático que convoca o narrador para que seja resolvido. Só existe uma história para ser contada porque há um nó que instaura uma crise, e que pede para reequilibrar, ao final da história, aquilo que ela desestabiliza. Nesse sentido, a mãe assume o papel de agente da ação: a entrega de Lima a uma família adotiva. O fato dessa mãe ser uma personagem superficial, sem história e sem motivo, destituída de passado, presente e futuro, e que tem como único papel entregá-lo a uma outra família, desaparecendo ao longo de toda a trama que se sucede, nos parece que tem por função narrativa intensificar esse conflito dramático apresentado e enfatizar a culpa que Lima Barreto lhe atribui e o sentido de injustiça social.

Caso a personagem apresentasse contradições, talvez houvesse espaço para a compreensão de suas (des)razões. Mas não é o caso, ela apenas cumpre a função narrativa de

perpetrar (ou completar) a ação complicadora, desencadeada pelo falecimento da avó de Lima. Nesta nova etapa de sua vida, Lima deixa de ser “*o menino da vovó*” e passa a ser “*o único pardo no meio dos negros, de uma família negra*”. Lima salienta os elementos culturais e fenotípicos que demarcam sua família adotiva como negra, e que o define por contraste como pardo: “*uma família negra, uma família de matriz africana, terreiro de candomblé...*”

Note que aqui, a despeito do que preconizam as categorias pré-constituídas do IBGE (onde negros equivalem à soma de pardos e pretos), o pardo assume para Lima Barreto uma identidade que se contrapõe ao negro, sendo entendido por ele como um não-negro, como fica demonstrado no trecho “*eu era o único pardo no meio dos negros*” e reforçado tanto pelo uso do recurso retórico da repetição, que vem logo a seguir (“*...de uma família negra*”), quanto pelo que ele acrescenta imediatamente após, de forma a não deixar dúvidas (“*então às vezes eu até me sentia excluído*”).

Aos dezoito anos, se inicia a trajetória de rualização de Lima Barreto. Note que esse período da vida é rapidamente indicado pelo narrador, de maneira que permanecem obscuros os eventos ocorridos nesses oito anos junto à família adotiva e as situações conflituosas desencadearam a saída desse núcleo familiar. Lima opta em omitir narrativamente esses elementos, o que nos faz inferir, como possibilidade, que esta decisão faria parte do conjunto de estratégias que visam assumir o controle da narrativa e garantir a apresentação de uma identidade positiva de si ante seu interlocutor. Lima nos induz a acreditar que a sua saída se relacionava, de um lado, com a morte de sua avó e o abandono de sua genitora, e de outro, com o sentimento de não pertencimento a uma família racialmente negra.

Embora Lima assuma uma construção verbal ativa especificamente quando afirma “*eu me dei conta que não queria ficar mais no vínculo familiar da minha mãe de criação*”, todas as desventuras que se sucedem após o início da trajetória de rua indicam a responsabilização da genitora pelo abandono e da família adotiva pela produção do sentimento de conflito, de não lugar e de não pertencimento, como os motivos que ocasionaram sua saída para a rua.

Assim, Lima empreende longo relato sobre as situações trágicas nesta e nas transcrições seguintes, avaliadas enquanto tais pela oração “*também vivi uma vida sofrida*”, que envolveram uso prejudicial de múltiplas substâncias, absenteísmo e perda do emprego, perda de renda e do aluguel, ir parar na periferia, etc., além de comportamentos morais reprovados socialmente (“*E quando eu vim me deparar, foi já nas ruas, me descuidando, roubando, mentindo...*”).

A responsabilização da família também é sugerida no momento em que Lima diz “*e dentro disso passei por muitas experiências, que eu nunca tinha imaginado, porque eu vim de família, eu vim do vínculo rompido*”. Ao mesmo tempo, além de afirmar a responsabilidade de

sua família entendida como negligente pelos seus descaminhos morais e materiais, esta afirmação também assume um outro sentido: o de reafirmar uma identidade socialmente positiva para si diante de seu interlocutor, na medida em que reitera “*eu não nasci nas ruas, mas acabei sendo criado pela rua. Então quer dizer que eu sou cria da rua*”.

Isso ficará mais evidente na Transcrição 2, quando Lima se dedica a relatar a sua busca por conquistar uma casa própria. Além disso, ser “*cria da rua*”, “*ser criado pela rua*”, em toda a sua ambiguidade e multiplicidade semântica, também pode assumir o sentido de Lima ser produto dela, possibilitando que ele, do ponto de vista do recurso narrativo, possa evitar ser responsabilizado pelos descaminhos, na medida em que se destitui provisoriamente do papel de agente da ação.

Lima Barreto encontra na rua as relações vinculares e afetivas que não foram oferecidas pelo núcleo familiar, biológico ou adotivo. Trata-se da primeira rede de relações pautadas em afeto, solidariedade e cuidado encontrada após a perda da avó, que passa a ser significada como uma nova e verdadeira família. Esta que só se constitui na relação com os pares, possibilita a Lima a enfim assumir uma nova identidade, a identidade maloqueira, que se reconstrói positivamente ao final do relato, durante a resolução [R]: “*Acabei sendo parte da minha família, a família dos maloqueiros. Então eu sou maloqueiro. [...] Essa é a minha família verdadeira*”.

Para Bender et al. (2007), é comum que pessoas em situação de rua formem famílias substitutas com outros jovens de rua, estabelecendo conexões que oferecem aos envolvidos um maior senso de segurança e pertencimento. Tais estratégias fazem parte das competências desenvolvidas em contextos de rua para tornar suportável a existência cotidiana em contextos de precariedade. Da mesma maneira, consideramos que a identidade maloqueira assumida por Lima é também uma tentativa de reparar a identidade deteriorada dos “maloqueiros”, na medida em que ele enfatiza o acolhimento experienciado pelos pares e ressalta que o grupo de referência pode ser equiparado a uma família.

4.2 A MINHA PEDRA PRECIOSA, A MINHA PEDRA NEGRA, É MARIA LÚCIA

Transcrição 2. “na verdade eu queria sair da rua, eu queria a minha casa”

Silier: Como foi que você conheceu e ingressou no movimento?

Lima Barreto: Eu nunca queria saber quem era movimento, eu não queria saber de nada. Na verdade era só o uso mesmo [E]. A partir daí o destino mudou, eu conheci uma outra pessoa

que era uma estudante de serviço social [CA]. Essa pessoa sim foi o diferencial, que foi Nzinga, ela estava fazendo serviço social, seu estágio na rua. E ela tava vivendo essa experiência [O]. E ela falou ‘rapaz, existe um movimento... você tem direito a isso, direito a...’ e eu falei: ‘quero saber disso nada!’. E aí essa estudante de tanto insistir, me apresentou o movimento e me apresentou os direitos que eu tinha e não sabia, e não queria ouvir. E aí, foi através dessa estudante de serviço social que eu conheci o movimento. E aí fui me aproximando do movimento [CA], me levaram para uma reunião de conferência de Assistência Social, daí dessa conferência começaram a me demonstrar algumas coisas [O], e eu comecei a perceber algumas inquietações de direitos que eu não sabia que eu tinha... eu não sabia que existia o Centro Pop, eu não sabia que eu tinha direito a casa. Eu vim de família e parei nas ruas, não sabia que eu tinha direito, as pessoas diziam que eu não teria direito à casa, ‘porque eu vim de família e tinha que nascer na rua pra ter direito’, e eu falei ‘e é assim, é?’. Então nessa conferência eu comecei a ficar curioso. Descobri muitos direitos que eu não sabia. E não sabia como sair. E foi através dessa conferência que foi com o movimento [E]. Eu vivi a experiência nisso aí. E aí o movimento começou a me levar pra algumas reuniões de conselho, conselho de assistência, secretaria de habitação, essas coisas [CA]. E aí o movimento surge nesse sentido, porque na verdade eu queria sair da rua, eu queria a minha casa. E pra conseguir a minha casa eu teria que ficar no movimento [E]. E foi através de Nzinga que eu conheci o movimento. Uma estudante de serviço social [O].

Lima Barreto nos conta que mesmo já tendo conhecido um outro militante do MNPR, Aleijadinho, durante sua estadia nas ruas, do qual inicialmente Lima recusou qualquer aproximação, foi através de Nzinga, uma estudante de Serviço Social, que se deu a sua entrada no movimento.

Embora Nzinga, que é uma importante personagem que participa da reviravolta dos acontecimentos e do conflito dramático, não seja até então uma militante *com trajetória de realização*, há o reconhecimento de sua localização social na condição de apoiadora, o que lhe confere relativa legitimidade, quando Lima ressalta, durante a fase de orientação, que “*ela tava vivendo essa experiência*”.

Este encontro viabilizado pela insistência e pela presença da Nzinga é um momento importante da ação complicadora, ou da intriga, onde a ação se desenvolve por meio da

articulação entre os personagens, porque demarca o clímax dessa narrativa, onde Lima decide finalmente ingressar no movimento. O clímax pode ser definido como

O elemento que marca o auge do conflito dramático, momento do tudo-ou-nada entre as forças contrárias que agem e se defrontam na narrativa (geralmente representadas pelas personagens e pelos valores a elas ligados), engendrando e desenvolvendo a história. Diferentemente do desfecho, o clímax caracteriza um momento em que a expectativa em relação à resolução do conflito central da narrativa ignora qual das forças contrárias vencerá. O clímax, portanto, suspende, mantendo por instantes em tensão máxima, a história contada na narrativa (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 45).

Esta aproximação persistente e essa aposta na presença afetiva que Nzinga empreende mesmo após reiteradas recusas de Lima (“*você tem direito a isso, direito a...’ e eu falei: ‘quero saber disso nada!’*”) podem ser entendidas como modos que ela encontra de fazer operar o “diálogo e paquera pedagógica”, conceitos advindos do trabalho das equipes do projeto Axé, que atuam desde os anos 1990 com meninos e meninas em situação de rua:

Os educadores do Axé consideram isso importante porque estabelece o início do diálogo, o vínculo que se dá pela presença física de ambos, pelo olhar, pela expressão fácil, por um gesto que pode representar uma autorização para o exercício da prática educativa. É neste processo que se inicia as primeiras falas que muitas vezes não passam de simples monólogo, mas que dele se estabelece o diálogo pedagógico, mesmo que nesse diálogo a palavra pode não se manifestar, mas o educador está atento a outras manifestações do corpo, como o próprio silêncio que denuncia algo. A etapa da paquera é basilar para os processos posteriores, pois nela se inicia a escuta que leva ao vínculo educador-educando (PEREIRA, 2011, p. 136).

O potencial transformador dessa tecnologia do afeto, que se vale da intensificação da presença de Nzinga no campo, insistente em sua disponibilidade, e que é efetuado em ato pelo trabalhador afetivo (cf. HARDT, 2003), também se revela na poética de Marcus Matranga (2007), quando ele diz:

Fico sempre tão impressionado / com o muito muito que se faz / do pouco pouco que é dado. / Do residir assombrado / que germina assim, tão frágil semente / ganhando vulto em solo adubado. / De quem será, do semeador, do semeado? / Vivo a pergunta do mérito, da relação entre os dois, Cuidado (SILVA, 2007, p. 5).

É a partir desse momento na narrativa, que possivelmente sintetiza inúmeros encontros entre Nzinga e Lima no contexto da rua, que se dá a sua aproximação e entrada no MNPR, momentos de descobertas e de entrada no mundo de significados que envolvem as reivindicações por cidadania (“*Descobri muitos direitos que eu não sabia*”) e de envolvimento crescente pela militância (“*E não sabia como sair*”). Todavia, há na trama um duplo aspecto que merece a nossa atenção.

Primeiro, a atenção aos elementos estruturais da narrativa nos revela que ele não se descreve como imbuído de agência neste momento de aproximação inicial com o movimento. Pelo contrário, a construção verbal de seu eu na história sinaliza ao interlocutor que a forma pela qual Lima organiza e escolhe as palavras nas orações narrativas para se referir a esse momento de sua vida é importante.

Durante toda a ação complicadora da Transcrição 2, ele não decide ativamente se dirigir, ir e escolher; ele é levado, conduzido e orientado por terceiros. Ao que parece, ele é agente da ação apenas quando se aproximou do movimento (*“E aí fui me aproximando do movimento”*), para logo em seguida ser posicionado novamente como sujeito passivo em todas as situações posteriores: *“me levaram para uma reunião de conferência de Assistência Social, daí dessa conferência começaram a me demonstrar algumas coisas [...]”, “E aí o movimento começou a me levar pra algumas reuniões de conselho, conselho de assistência, secretaria de habitação, essas coisas”*.

Contudo, cabe fazermos uma ressalva, abrindo espaço para uma interpretação alternativa: a passividade de Lima poderia dizer respeito ao processo inicial de socialização do mesmo junto ao movimento. Sobre socialização, Bauman (2010) afirma que ela se inicia quando nascemos e prossegue ao longo de toda a vida, produzindo formas complexas de interação que servem de fonte para o processo de formação de nosso *self*, isto é, estabelecendo parâmetros para a definição de nossas identidades. O uso reiterado da construção verbal passiva de Lima Barreto para descrever suas primeiras participações no movimento também pode nos comunicar sobre o lugar que o movimento ocupa na realização de empréstimo contratual nesta fase inicial da socialização, necessário para a construção posterior de uma identidade militante.

Com isso, queremos dizer que os militantes mais experientes atuavam criando as condições de possibilidade para que pessoas em situação de rua, militantes em potencial e recém-ingressantes, possam gradativamente participar de alguma maneira do processo de trocas sociais, “modificando o pressuposto de desvalor natural para um pressuposto de valor possível” (TYKANORI, 2016, p. 56). Esta hipótese também se sustenta a partir da Transcrição 4: *“através do movimento que eu consegui adentrar”*.

Penso que o segundo aspecto que eu gostaria de ressaltar se relaciona intimamente com o primeiro, apresentado acima. Lima Barreto conta que nesse período, sua permanência no movimento social se justificava fundamentalmente em seu interesse em obter uma casa: *“E aí o movimento surge nesse sentido, porque na verdade eu queria sair da rua, eu queria a minha casa. E pra conseguir a minha casa eu teria que ficar no movimento”*. Essa explicação aparece

sob a forma de uma avaliação, que ocorre quando o narrador reflete e avalia retrospectivamente sobre os eventos que foram descritos imediatamente antes, indicados na ação complicadora.

Embora Lima tenha constituído uma nova identidade maloqueira, que atribui valoração positiva à trajetória de realização, tecida a partir das redes de solidariedade e de reconhecimento enquanto um igual junto à sua família da rua (sua “*família verdadeira*”), a motivação que sustentou a sua entrada no movimento foi tão-somente individual, orientada pelo desejo pessoal de sair das ruas (motivação antecipada na transcrição 1, quando ele diz “*mas pelo menos eu consegui sair dela, fisicamente sair dela*”).

Destarte, podemos inferir a relação entre esse duplo aspecto: Lima Barreto se vale da construção verbal passiva para apontar que, até esse momento de sua vida, a sua identidade maloqueira não coincidia ainda com uma identidade militante.

Transcrição 3. “eu não era um filho de Deus para estar naquela situação”

Tinha um lugar que me identificou muito, que era onde eu ia buscar o meu rango. Era a pastoral de rua, que fica lá na matriz. Era também onde eu dormia, debaixo do banco. Então era um lugar de uso, mas um lugar de descanso também [O]. Então ali eu tinha paz [E]. E lá tinha uma freira, que chamava Tereza, que fazia parte da Pastoral de Rua [do município] [O]. Então, além do meu rango, eu pedia uma roupa, que às vezes tava suja, às vezes eu pedia um remédio quando eu tava com dor de dente, dor no corpo, muito cansaço de muito uso, e ela sempre me dava conselho, dizia que tava rezando por mim, e que um dia iria ver eu saindo daquela condição, que eu não era um filho de Deus para estar naquela situação... [CA] então foi um lugar que me impactou, que foi a pastoral de rua, porque além de buscar o meu rango, me amansava o leão, eu ficava mais calmo, mais sereno... [R] e é um lugar que me identificou bastante, a Pastoral de Rua [C].

Transcrição 4. “através do movimento que eu consegui adentrar”

Silier: Como foi a sua experiência com os serviços, seja de saúde ou de assistência social, durante esse período que você esteve na rua? Poderia me contar alguma situação que te marcou? Como é que tem sido essa relação depois que você se engajou no movimento?

Lima: Sim, a secretaria de assistência. Até hoje eu ainda tenho dificuldade pra pedir algo. Mas sempre que eu ia lá buscar um direito, o aluguel social, que eu descobri através do movimento,

que eu tinha direito à casa, que eu tinha direito a ir pro abrigo... [E] na minha trajetória de rua, que eu não falei antes, eu tive o problema de tuberculose [O]. Quando eu saí das ruas, eu tive início de sífilis e tuberculose. Eu pensei que estava com HIV, mas eu não estava, porque eu estava bem magro. As pessoas na rua até diziam ‘ah, ele está com HIV’, e quando foi se descobrir, eu estava com um princípio de sífilis e tuberculose. Aí eu tinha que fazer o tratamento, como é que eu iria fazer o tratamento na rua? E através disso eu tive que ir na secretaria, que muitas vezes batia a porta na minha cara, não deixava eu entrar porque eu tava sujo, tava muito leproso, fedendo... e aí a guarda não deixava nem eu entrar pra falar com o secretário: ‘quem é você?!’. Aí através do movimento que eu consegui adentrar, e consegui o abrigo, ficar seis meses no abrigo pra fazer meu tratamento. Foi muito negado na secretaria de assistência esses direitos, o lugar que mais me barrava era secretaria de assistência [do município] [CA]. Era o lugar que era muito negativo pra mim. Hoje em dia que eu tento abrir um diálogo através do movimento, como representante [R], mas na época o pior lugar era esse. E eu não conseguia ser respeitado no equipamento que era o Centro Pop [E]. Duas experiências negativas que eu tive [C].

Transcrição 5. “diazepan pela garganta na tora”

A outra foi o CAPSAD, porque saúde mental também é problema de saúde [A]. E eu tinha uso abusivo e eles queriam que eu tomasse remédio a pulso, e eu não queria tomar. Então o médico queria me colocar um diazepam pela garganta na tora, eu discuti, briguei com ele e sai da sala. Porque ele me dopou uma certa vez e me chamou de drogado. Então me agrediu fisicamente, mentalmente, e aí eu não fiz mais o tratamento de CAPSAD [CA], o tratamento onde o sistema nervoso fica abalado, a gente fica com abstinência, e eles recorrem à medicação para nos sedar [E]. E aí eu desisti desse tratamento e até hoje eu tenho sequela, que é a abstinência, mas eu não tomo nenhuma medicação [R].

Transcrição 6. “Hoje em dia eu vivo essa experiência como exemplo de superação”

Primeiro eu tive uma experiência quando eu tive tuberculose [A]. Que foi no departamento de DST/AIDS que tem aqui. É um equipamento que trata sobre doenças venéreas, onde eu fiz o tratamento de tuberculose. E lá eu passei pelo estigma, pelo preconceito. O cara sujo, pardo, fedendo, e foi negado o direito que eu tenho como pessoa, não me garantiram [O]. Fiz um tratamento na tora [CA], sem nenhum respeito digno [E]. Até hoje eu tenho uma sequela, um

caroço na minha virilha, que me aplicaram uma injeção errada. Eu fui maltratado pelo serviço social do órgão de saúde. Eu fui reclamar, eu fiz denúncia na ouvidoria da secretaria, fizeram que me ouviram, anotaram em um papel e jogaram lá... eu denunciei o equipamento e não resolveram nada. Falei que tinha direito, reivindiquei, nada, não me deram ouvido... [CA] foi muito ruim essa experiência. Eu quase desisto de fazer o tratamento de tuberculose. Eu quase ia parar no terceiro mês de tratamento, são seis meses de tratamento. Eu ia parar por mau atendimento do serviço social do equipamento de saúde [E]. Foi negada a minha alimentação também, a minha cesta básica, que toda pessoa que faz tratamento de saúde de tuberculose tem direito ao transporte e cesta básica... o transporte tinha atrasado, não tinha chegado, eu só recebi metade e depois não recebi mais. A cesta básica só recebi uma e não recebi as outras... e o mucilon, que é uma farinha pra se fortalecer eu só recebi um e não recebi mais [CA]. E aí foi muito ruim [silêncio]. Hoje em dia eu vivo essa experiência como exemplo de superação. Hoje eu não permito mais acontecer isso com as outras pessoas [R].

Nas narrativas acima apresentadas, Lima Barreto descreve situações diversas de violência, negação de direitos e discriminação vividas na relação com serviços públicos ou entidades filantrópicas que se dedicam à assistência de pessoas em situação de rua. Nelas, Lima transita da construção verbal passiva para ativa, denotando como sua identidade militante vai se constituindo aos poucos a partir das experiências múltiplas de violência e de racismo institucional vividas.

São muitos os serviços a que Lima Barreto se refere, sintetizando sua trajetória de dezesseis anos em situação de rua. Dentre eles, destacamos a Pastoral do Povo da Rua, o Centro Pop, o CAPS AD, departamento de DST/AIDS e secretaria de assistência social do município.

Na transcrição 4, Lima narra os eventos que envolveram a sua busca pelo tratamento de sífilis e tuberculose e os desafios que enfrentou para garantir o seu acesso ao direito à saúde, diante das equipes que integravam os dispositivos que relutaram em reconhecer a sua condição de cidadania.

Nesta narrativa, que intitulamos *“através do movimento que eu consegui adentrar”*, Lima Barreto passa a se descrever como protagonista da ação, reconhecendo a sua agência (*“E através disso eu tive que ir na secretaria” [...] “Aí através do movimento que eu consegui adentrar, e consegui o abrigo, ficar seis meses no abrigo pra fazer meu tratamento”*), que se impõe apesar da contra-ação violenta dos antagonistas apresentados na trama (*“que muitas*

vezes batia a porta na minha cara, não deixava eu entrar porque eu tava sujo, tava muito leproso, fedendo...” [...] “e aí a guarda não deixava nem eu entrar pra falar com o secretário: ‘quem é você?!’”).

Não nos parece casual que Lima Barreto se refira à metáfora da lepra para descrever a situação na qual foi impedido de entrar em um órgão público. Segundo Foucault (2001), é no entorno da lepra que são inauguradas, em meados do século XVII, as práticas institucionais de exclusão, rejeição e marginalização dos desviantes, dando início à grande internação em hospitais gerais daqueles que eram tidos como ociosos, libertinos, vagabundos, loucos, mendigos e toda a sorte de indesejáveis. A marca da lepra indicava a desqualificação não só moral, mas também jurídica e política do “leproso”: instituía-se a regra de não-contato entre leprosos e não leprosos, os indivíduos eram declarados mortos em vida (e seus bens suscetíveis à expropriação e à transmissibilidade), submetidos a ritos fúnebres antecipados e, por fim, encaminhados ao exílio final²⁷.

Na transcrição 5, Lima mantém a construção verbal ativa, quando relata a violência sofrida durante o atendimento médico no CAPS AD. A abstinência, para Lima, passa a ser compreendida não como um sintoma orgânico resultante de um quadro clínico, mas como um efeito simultaneamente somático e psíquico da violência médica, destinando-lhe o lugar de objeto da violência. Contudo, mesmo diante da violência que incidiu sobre seu corpo, Lima assume durante a ação complicadora uma posição ativa e contra-colonizadora: *“eu discuti, briguei com ele e sai da sala. Porque ele me dopou uma certa vez e me chamou de drogado. Então me agrediu fisicamente, mentalmente, e aí eu não fiz mais o tratamento...”*, *“E aí eu desisti desse tratamento”*.

Esses itinerários tão presentes nas trajetórias de pessoas que estiveram em situação de rua, são marcas das experiências de humilhação, angústia, padecimento e consternação, que resultaram em sequelas físicas e psicológicas, e que apontam para a inseparabilidade entre o indivíduo e a sociedade, o social e o psíquico, ocupando um lugar central na experiência de sofrimento (WERLANG; MENDES, 2013).

²⁷ A lepra institui um modelo de controle e exclusão que objetiva purificar uma comunidade por meio do expurgo do indivíduo. Portanto, trata-se de um exemplo do aspecto negativo ou repressivo do poder. Todavia, para Foucault (2001), a lepra apenas instaura um processo que apenas no século XVIII, com a peste, adquirirá sua forma definitiva: uma nova tecnologia de poder, que não objetiva purificar os que permanecem na comunidade, mas garantir a produção de uma população saudável, maximizando a longevidade e a força dos indivíduos. Ao invés de uma reação negativa ao poder, uma tecnologia positiva, pautada no acúmulo de observação e na produção de um saber. Ao invés da marginalização e exclusão, a observação próxima e minuciosa, o exame e o escrutínio que garantirá a presença insistente, perpétua e sutil do poder sobre a vida, através dos aparelhos disciplinares e seus efeitos de controle e normalização.

O mesmo acontece na narrativa apresentada na transcrição 6, quando descreve que precisou buscar tratamento da sífilis e da tuberculose. A posição objetual que Lima provisoriamente assume diante da violência na ação complicadora (“*me aplicaram uma injeção errada*”, “*fiz um tratamento na tora...*”) é logo substituída pela reação ativa e pela avaliação mobilizada pela indignação (“*...sem nenhum respeito digno*”). Isso se dá quando Lima reconhece que a identidade maloqueira, que no contexto da rua pode ser reafirmada entre os pares com orgulho e altivez, é negada no interior dos serviços como consequência do estigma e do racismo, transformando-o em “*o cara sujo, pardo, fedendo, e foi negado o direito*”. Podemos supor que em função de seu engajamento no movimento, espaço primeiro de socialização na luta política, Lima Barreto passou a reconhecer aquilo que até então ele apenas intuía.

Uma outra interpretação possível para “*fiz um tratamento na tora*” pode seguir a indicação do verbo de ação “fazer”: apesar da violência institucional e seus efeitos iatrogênicos simbólicos e materiais, Lima diz “*Eu quase desisto de fazer o tratamento*”, ação enfatizada pela repetição na oração seguinte: “*Eu quase ia parar no terceiro mês de tratamento*”. Lima não desistiu de fazer o tratamento de tuberculose, assim como decidiu não parar no terceiro mês de tratamento. Ele *quase* desistiu, *quase* decidiu parar. O *quase* expressa a ação de decidir, sendo parte importante para o conflito dramático, já que “sem conflito dramático não há narrativa” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 34).

Na contação da história, fato e ficção se fundem para se alcançar um efeito narrativo sobre o interlocutor, como no caso em questão, quando Lima insinua um cenário hipotético, caso ele decidisse desistir do tratamento. Talvez, como quem diz que persistiu fazendo um tratamento porque significaria a possibilidade de sobreviver à tuberculose e permanecer vivo, mesmo reconhecendo, suportando e enfrentando ativa e politicamente as situações de violência a ele impostas.

Em síntese, creio que podemos afirmar que o uso do *quase* assume uma função retórica relevante para a compreensão da trama, justamente porque esclarece que aqui Lima performa o início de uma identidade militante. Lima Barreto não apenas decidiu permanecer, quanto agiu politicamente diante da violência institucional (“*Eu fui reclamar, eu fiz denúncia na ouvidoria da secretaria...*”), mesmo avaliando certa inocuidade nesta ação política (“*fizeram que me ouviram, anotaram em um papel e jogaram lá...*”).

A palavra *quase*, analisada no conjunto do conflito dramático, também lhe serve como forma de ressaltar a função de herói da narrativa, reivindicando para si o reconhecimento por parte de seu interlocutor, já que Lima ocupa a todo o tempo a posição de personagem principal.

O personagem principal é avaliado considerando o nível de importância deste no texto narrativo, bem como seu grau de profundidade psicológica (FRANCO JUNIOR, 2009). A densidade da narrativa de Lima demonstra que é inequívoco dizer que ele habilmente cumpre esses dois critérios.

Lima, portanto, é aquele que a despeito de uma biografia marcada por experiências de abandono parental, violência, desprezo e discriminação na relação com serviços e agentes públicos, é aquele que enfrenta politicamente as adversidades, a despeito das reiteradas recusas (*“Hoje em dia que eu tento abrir um diálogo através do movimento, como representante”* [transcrição 4]) e extrai delas uma lição moral, possibilitando atribuir um sentido positivo que confere valor à história narrada (*“Hoje em dia eu vivo essa experiência como exemplo de superação”* [transcrição 6]). Foi o seu enfrentamento insistente diante das adversidades impostas ao longo de sua jornada que lhe garantiu permanecer vivo diante das situações de desassistência, humilhação, negligência e adoecimento psíquico e por tuberculose.

A dimensão heróica dessa nova identidade recém construída através de seu engajamento na ação coletiva é o que transforma o gênero narrativo de tragédia em epopéia. Isso porque Lima Barreto nos apresenta uma sucessão de narrativas homéricas²⁸, que iniciam no abandono familiar, passando pela construção de uma verdadeira família dos maloqueiros, até se constituir enquanto existência-militante. Essa hipótese é reforçada ao final da narrativa na transcrição 6, quando ele nos apresenta uma avaliação: *“Hoje em dia eu vivo essa experiência como exemplo de superação. Hoje eu não permito mais acontecer isso com as outras pessoas”*. Tais narrativas são assim empreendidas porque possibilitam, como desenvolveremos mais adiante, tornar suportável a existência em um contexto que lhe recusa o direito de existir.

Essa avaliação é importante porque nos aponta que o que está em jogo não é mais (ou apenas) a luta pela sua própria sobrevivência ou pelo seu bem-estar pessoal, mas a ação política em prol do direito à vida das demais pessoas que também compartilham de trajetórias de realização. Tal discussão será retomada mais adiante a partir da análise da transcrição 8, quando se apresentam de maneira mais evidente os aspectos relativos à transformação de seu eu (*self*) narrativo.

²⁸ “Mas qual seria, afinal, o *ethos* homérico? O *ethos* homérico é essencialmente um *ethos* da ação: somos o que fazemos. [...] Um *ethos* que se solidifica por meio dos feitos heróicos traz consigo, como consequência lógica, a necessidade de uma coletividade que confira valor às atividades do herói, transformando suas ações às vezes em fracassos retumbantes, outras em feitos ilustres e memoráveis. O herói homérico nunca está sozinho; sobre ele pesa incessantemente o olhar de uma coletividade proclamadora de seu fazer” (RIBEIRO; LUCERO; GONTIJO, 2008, p. 128).

Analizamos as narrativas presentes nas transcrições 4, 5 e 6, deixando por último a transcrição 3 propositalmente. O leitor atento deverá notar que, diferentemente das transcrições 4, 5 e 6, a narrativa na transcrição 3 não parece, à primeira vista, compartilhar das situações de violência, negação de direitos e discriminação como nas demais, ao menos na perspectiva do próprio Lima Barreto. Sua experiência junto a Pastoral do Povo da Rua aparenta diferir significativamente dos episódios vividos no CAPS AD, no Centro Pop, nas secretarias e no serviço especializado em HIV/AIDS. Afinal, a Pastoral é o lugar onde Lima pôde buscar sua alimentação, pedir roupas, obter remédios e receber conselhos. Inclusive, parece indiscutível a avaliação positiva de Lima, quando ele conclui que é “[...] *bem especial pra mim, pra minha vida, um lugar de referência*”.

Todavia, é possível perceber certa ambiguidade presente na frase que a freira dirigiu à Lima, segundo suas próprias palavras: “*que eu não era um filho de Deus para estar naquela situação*”.

À primeira vista, poderíamos afirmar que não seria admissível a um “filho de Deus” passar por tais situações e vivenciar a condição de pária social e de degradação física e moral. No entanto, ele é um “filho de Deus” a ser acolhido. Pode-se analisar a contradição entre ser um filho de Deus e, ao mesmo tempo, experienciar o aviltamento de suas condições de vida, como elemento que mobilizaria o reconhecimento da dignidade como inerente à existência humana, ao tempo em que requisita a conquista do tratamento digno dedicado a ele.

Contudo, percebo uma outra possibilidade analítica: a frase é ambígua porque parte do pressuposto de que “um filho de Deus” não deveria “estar nessa situação”, mas também porque chama a atenção quando a sentença é lida: “*eu não era um filho de Deus...*”. Aqui, subjaz implicitamente à expressão da freira, aparentemente humanitária, a recusa em lhe conferir o estatuto de sujeito humano. Estamos nos referindo ao conceito psicanalítico de denegação. Segundo Dimas Furtado (2011, p. 29), “nem sempre o sim é sim, e às vezes chega mesmo a querer significar um não [...] Portanto, o que pareceria à primeira vista tratar-se de uma negativa, trata-se na realidade de uma afirmação”. Pensando o conceito de denegação a partir de Lélia Gonzalez²⁹:

²⁹ Para Lélia Gonzalez (2020), mais do que um conceito circunscrito à dimensão clínica, mas passível a ser expandido para análise dos fenômenos sociais mais amplos, o conceito de denegação ajuda a pensar certos “esquecimentos”, como a recusa de autores que insistem no conceito de classe, mas que se negam a incorporar raça como categoria analítica, por exemplo. Esses ocultamentos seriam efeitos de nossa “neurose cultural brasileira”, base do racismo por denegação. “Afirmar esquecidamente” é a maneira pela qual o racismo frequentemente se apresenta no Brasil, continuamente afirmando-o enquanto repetidamente o nega.

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento [...]. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (GONZALEZ, 2020, p. 75).

Além disso, não temos como saber ao certo o que a freira (ou mais precisamente Lima, posto que a freira é uma personagem dentro de sua narrativa) quis dizer exatamente com “*nessa situação*”, podendo dizer respeito à situação de rua como materialidade, isto é, na dimensão concreta da violação do direito à moradia ou, o que penso ser mais provável tendo em vista se tratar de uma personagem que professa uma vida religiosa cristã, dizer respeito a uma avaliação moral, e que faz lembrar a forma como Lima se refere sobre si mesmo em uma oração narrativa na transcrição 4 (“*eu tava sujo, tava muito leproso, fedendo...*”).

Também consideramos importante, para a análise que aqui se esboça, nos dedicarmos as expressões “*amansava o leão, eu ficava mais calmo, mais sereno...*”. Lima é convocado a assumir uma posição subalterna quando se refere aos seus encontros com a Pastoral, demarcada pelo uso reiterado do verbo *pedir* ao longo da ação complicadora: “*além do meu rango, eu pedia uma roupa [...], “eu pedia um remédio...*”, complementada pela ação da freira, que se define a partir do verbo *dar*. Ainda que o narrador não pareça perceber, o uso dos verbos *pedir* e *dar* sinaliza ao interlocutor que se trata de uma relação vertical orientada pelo caritativismo que, embora avaliada positivamente pelo personagem principal, assume a função disciplinar de *amansá-lo*, sem que a assistência oferecida tenha como efeito objetivo esperado resultar ou prover os meios para a sua efetiva saída da rua.

Transcrição 7. “ela virou o meu pilar, a minha pedra preciosa”

Silier: me conta se teve alguém ou alguma situação decisiva pra você decidir entrar no movimento...

Lima: foi depois que a estudante me apresentou esse movimento e eu falei ‘por que que eu vou entrar nesse movimento? E ela falou: ‘por que existe uma mulher que era como você e quase o mesmo tempo que você viveu na rua ela viveu, dezesseis anos, e hoje ela é o maior exemplo.’ [CA] Daí botei pra refletir quem era ela. E aí eu tirei as dúvidas. Era a mesma pessoa que viveu nas ruas como eu, a diferença é que ela era mulher e eu sou homem. E aí depois eu falei: ‘não tem nenhum homem que me dê exemplo, então só tem ela e vou seguir ela’. E ela me mostrou um caminho que tem possibilidades, que tinha condições de eu sair das ruas, mesmo eu sendo drogado, sendo doente de substância. E ela foi o maior exemplo da minha vida, porque ela me

mostrou que era possível sair das ruas, sair da drogadição. E ela foi a única mulher negra, empoderada, que já tinha aquela vivência, que viajou para tantos lugares falando por nós, sem nem a gente saber que ela falava. Ela virou o meu pilar, a minha pedra preciosa [E], então toda vez que eu tentava de recair, de retornar às ruas, eu lembrava das palavras que ela falava conosco nas ruas e a vivência que eu tinha com ela. Ela falava: ‘quando você tiver pensando que está fraco, lembre que tem uma pessoa que se preocupa com você e se importa que você mude. Você vai mudar e que tem chance e oportunidade. Você tem que confiar em você mesmo’. [CA] Então ela que falava isso. E ela sempre colocava isso nela. Então ela se tornou a minha referência. E essa palavra eu sigo até hoje, e sempre em pensar eu desistir, a minha pedra preciosa, a minha pedra negra, é Maria Lúcia. Então ela se tornou a maior referência da minha vida, foi ela [E]. Por causa disso: ela deu exemplo, ela superou, ela desmistificou muita gente que dizia que a gente não tinha jeito, que a gente ia morrer na bala, e ela tirou esse estigma. Tem jeito sim, tem ela, tem eu, tem Conceição, tem outras pessoas que mudaram e é possível mudar a vida do outro através da minha vida. Como eu mudei através dela, hoje eu agradeço a Deus quem eu sou por causa dela [R]. Ela é meu tudo [C].

A narrativa apresentada na transcrição 7 acrescenta um elemento novo ao encontro com Nzinga, que até então não havia sido incluído nas narrativas anteriores de Lima Barreto. Em um de seus encontros de “diálogo e namoro pedagógico”, Nzinga lhe conta sobre Maria Lúcia, mulher negra, uma das fundadoras e principal liderança do MNPR, que também viveu dezesseis anos em situação de rua, assim como ele. Lima Barreto não conta em detalhes como conheceu Maria Lúcia e não acrescenta nenhum acontecimento que nos apresente como se deu sua militância ao seu lado, mas podemos inferir que eles se conheceram, que foram próximos e que foram atendidas as suas expectativas construídas a partir da história que lhe foi contada por Nzinga (“*Daí botei pra refletir quem era ela. E aí eu tirei as dúvidas*”).

Em certa medida, isso acontece porque Lima Barreto se dedica mais a empreender a fase de avaliação do que à ação complicadora nessa narrativa, sinalizando que está próximo ao encerramento da contação de sua história e, por conseguinte, da entrevista.

Lima destaca que ele e Maria Lúcia compartilham de trajetórias de rualização (“*Era a mesma pessoa que viveu nas ruas como eu*”). Nosso narrador também reconhece que ele e sua mentora diferem em identidades de gênero (“*a diferença é que ela era mulher e eu sou homem*”), muito embora não considere essa diferença relevante, a despeito de sua preferência

(*“E aí depois eu falei: ‘não tem nenhum homem que me dê exemplo, então só tem ela e vou seguir ela’”*).

O contato com Maria Lúcia no contexto do movimento e da luta política teve um papel fundamental na forma como Lima ressignificou o uso das substâncias, contribuindo para mudanças no seu padrão de consumo, na esperança com relação ao futuro e instituindo expectativas de mudanças com relação à vida (*“toda vez que eu tentava de recair, de retornar às ruas, eu lembrava das palavras que ela falava conosco nas ruas”*). Não foram importantes apenas as palavras de apoio, acolhida e confiança que Maria Lúcia lhe dirigiu nas diferentes ocasiões, mas sobretudo a experiência de ter compartilhado da militância, na *“vivência que eu tinha com ela”*.

Maria Lúcia é o seu espelho, assim como “é” sua redução de danos (*“Então ela se tornou a minha referência [...] a minha pedra preciosa, a minha pedra negra, é Maria Lúcia.”*). Como um espelho, Maria Lúcia oferece para Lima a possibilidade de se reconhecer como sujeito imbuído de agência, de autoestima e de valor próprio, contrariando as estatísticas e as expectativas sociais que oferecem às pessoas em situação de rua o destino da morte violenta (*“ela desmistificou muita gente que dizia que a gente não tinha jeito, que a gente ia morrer na bala”*). Por isso, ela é a sua referência de identidade militante e a sua pedra negra e preciosa.

4.3 EU SOU UMA PEDRA PRECIOSA

Transcrição 8. “a parte boa dessa minha vivência é que eu impactei os meus irmãos”

Lima: Eu presenciei uma agressão policial contra um usuário do Centro Pop, que recebeu um tapa na minha frente, eu já como representante e militante do movimento, com a minha coordenadora Maria Lúcia na época [CA]. Ela fez visita lá na minha cidade e nesse dia eu fui visitar o Centro Pop [O], e aí o que mais me assustou foi isso: eu nunca tinha imaginado que eu ia conseguir fazer essa mediação com a polícia [E]. E até eu fui agredido, eu passei por uma situação que até eu mesmo me desacreditei, os policiais me agrediram porque eu fui proteger um irmão meu. E acabou repercutindo porque eu busquei a corregedoria da Polícia Militar do Estado, aí a corregedoria veio de lá, veio uma autoridade maior, um major ou alguma coisa assim, veio se reportar até a mim e foi uma repercussão na cidade [CA]. Isso impactou na minha vida essa conduta de ser agredido um irmão meu na minha frente. Foi a primeira coisa que me impactou, eu acabei batendo de frente com a polícia, e a polícia é de extermínio. A polícia, muitas vezes, a polícia do Estado é de extermínio. E foi uma situação de muitos deles

reconhecerem que eles tinham um representante. Foi muito tensa, porque eu fiquei com medo de morrer também. Lá no fundinho eu não demonstrei isso na minha fisionomia, mas a gente até mesmo dentro do movimento, até Lúcia, minha coordenadora da época, ela ficou preocupada e pensou em me retirar do estado, porque ficou com medo de ter uma revolta da polícia miliciana, dos grupos de extermínio da própria polícia. De querer me exterminar porque eu bati de frente com a autoridade, com a força policial, com a polícia militar. Eles ficaram com medo de ter uma retaliação da própria polícia contra mim. Teve o lado ruim e teve o lado bom também, porque isso impactou na própria população. Se antes eles tinham medo da polícia, eles acabaram não tendo. Eles disseram: 'se Lima não teve medo e conseguiu denunciar eles e não aconteceu nada, eu posso fazer a mesma coisa. A partir de certas vezes se eu estiver errado eu vou assumir, agora se eles estiverem errados e tiver algum flagrante eu vou denunciar eles também. Eu vou fazer a mesma coisa que Lima fez'. Então a parte boa dessa minha vivência, é que eu impactei os meus irmãos, em dizer que eles não estão à mercê de tanta violência que acontece, e que chega até tirar a vida deles. Que eles têm como denunciar sim, com cuidado e com cautela. A parte melhor foi essa, que eu consegui despertar neles a forma de denunciar o comportamento de uma segurança pública que a gente não tem, principalmente a gente que vive em situação de rua. E aí, eles hoje sabem onde denunciar, e qual o órgão responsável. Então eles falam assim: 'ó, não me aborde não! Eu sei quais são os meus direitos, eu tenho representante, ele conhece sobre isso e conhece vocês, então pode falar com Lima que ele vai dizer quem somos nós e ele é o nosso representante' [E]. Então, essa é a parte boa, desse impacto na minha vida e na vida do outro, de uma outra pessoa [R].

Silier: E como foi isso pra você?

Lima: Foi impactante, né? porque aí eu vi que pra essas pessoas eu sou importante. Quer dizer que pra eles, eu sou uma pedra preciosa. A pessoa que tem importância pra eles. Primeiro, que eu fiz parte da vida deles de transformações e na hora que eu mais precisei eles estavam junto comigo, me dando o apoio, me dando o suporte naquilo que eu precisasse. E isso foi impactante pra minha vida, isso. Essa troca de experiência, troca de apoio, de afinidade e força... isso de não desistir, de querer recuar da militância e eles dizerem de não desistir, de querer desistir, de recuar da militância e eles dizerem: 'não, não recua não, você está no caminho certo, você está naquilo que Deus permitiu estar... então você foi escolhido, você é importante pra gente, você é nossa referência' [R].

Nesta narrativa, Lima Barreto descreve uma situação de violência policial ocorrida no interior de um Centro Pop. Na ocasião, Lima estava com Maria Lúcia no local, como representantes do movimento. Lima intervém e, mesmo sendo também agredido, se surpreende consigo próprio ao performar o papel de mediador do conflito.

Entendo que sua intervenção não diz respeito apenas ao fato de exercer ali o papel esperado de um representante do MNPR. É evidente que se ele não intervisse, correria o risco de não garantir a legitimidade de poder falar enquanto um representante (legitimidade exercida reconhecidamente por Maria Lúcia quando, nas palavras de Lima, “[*ela*] *viajou para tantos lugares falando por nós, sem nem a gente saber que ela falava*” [transcrição 7]). Não obstante, podemos compreender que a sua intervenção fala sobre o conjunto de atitudes compatíveis com a sua identidade maloqueira, já que as outras pessoas em situação de rua são a sua família verdadeira (“...*porque eu fui proteger um irmão meu*”).

Lima sofre uma agressão policial ao tentar proteger um dos seus *irmãos de rua*. Ao que parece, essa agressão policial decorre do fato de sua reação não ser compreendida como a reivindicação do direito à dignidade contra um tratamento desumano, mas antes, como uma espécie de reação anormal que reitera a sua posição de desviante. As atitudes discriminatórias empreendidas pelas pessoas junto àquelas outras que apresentam algum estigma, pressupõem uma série de imperfeições imputadas a um terceiro, que se somam às racionalizações que objetivam explicar a animosidade e a utilização de termos depreciativos que reiteram o estigma que, ao fim e ao cabo, reduzem as chances de vida destas (GOFFMAN, 2008). Sobre isso, ao discutir as atitudes das pessoas que apresentam “identidades deterioradas”, diz Goffman:

[...] podemos perceber a sua resposta defensiva a tal situação como uma expressão direta de seu defeito e, então, considerar os dois, defeito e resposta, apenas como retribuição de algo que ele, seus pais ou sua tribo fizeram, e, conseqüentemente, uma justificativa da maneira como o tratamos (GOFFMAN, 2008, p. 15-16).

A narrativa reivindica a Lima a representação de herói do arco dramático, construída de modo a suscitar o interesse e a admiração do interlocutor através do uso de recursos como adjetivos valorativos, repetições e ênfases na modulação da voz, que apontam a função emotiva da narrativa. A isso se chama foco narrativo, recurso utilizado pelo narrador para narrar a história a partir de sua mundivisão, mobilizando os afetos de seu interlocutor, de forma a convidá-lo a aderir aos seus valores e ideias (FRANCO JUNIOR, 2009).

Este modo de apresentação homérica do seu “eu” se relaciona também com a sua identidade militante e é, também, a forma pela qual se vale para enfrentar a “deterioração” de sua identidade estigmatizada.

Nesse sentido, uma repetição bastante marcante em sua narrativa foi *“eu bati de frente com a autoridade, com a força policial, com a polícia militar”, “...polícia miliciano, dos grupos de extermínio da própria polícia”, “...eu acabei batendo de frente com a polícia, e a polícia é de extermínio. A polícia, muitas vezes, a polícia do Estado é de extermínio”,* o que possibilita confirmarmos nossa interpretação. Esta repetição indica que Lima Barreto pôde exercer, durante o clímax do conflito dramático, através de sua ação heróica imbuída de agência e diante de uma situação que poderia ameaçar a sua vida, a possibilidade de falar primeiro como um igual (como um “irmão da rua”), mas sobretudo como um representante e militante (*“E foi uma situação de muitos deles reconhecerem que eles tinham um representante”*).

Todavia, é no desfecho que Lima Barreto assume a identidade militante em plenitude. Lima não é mais uma pessoa que se engajou no movimento tão-somente em busca da realização do seu desejo pessoal em ter uma casa (*“Então, essa é a parte boa, desse impacto na minha vida e na vida do outro, de uma outra pessoa”*). Também não é mais um militante iniciante, que se indigna diante das situações de violação de direitos, mas que empreende iniciativas que redundam ineficazes ou apenas parcialmente eficazes, como nas situações contadas nas transcrições 4, 5 e 6. Da mesma maneira, não é mais uma pessoa em situação de rua, já tendo superado esta situação, ainda que sua aguerrida militância em defesa dos seus “irmãos de rua” seja um indicativo de que, do ponto de vista simbólico, “carregue a rua consigo”.

Podemos dizer que Lima descreve uma conversão ou uma passagem de um estado inicial (antes de enfrentar a polícia) para um estado final (depois de enfrentá-la). Creio que seja ilustrativo dessa transformação o momento em que Lima diz: *“então a parte boa dessa minha vivência, é que eu impactei os meus irmãos, em dizer que eles não estão à mercê de tanta violência que acontece, e que chega até tirar a vida deles”,* assim como *“...deles reconhecerem que eles tinham um representante”,* a partir do qual incorpora e é reconhecido publicamente no papel de “representante” e “mediador” entre as instituições sociais e seus pares imbuídos de identidades deterioradas. Este papel passa a ser exercido por Lima numa espécie de espaço intermediário (podemos chamar de “entrelugar”), onde ele é e não é exatamente uma pessoa em situação de rua.

Os seus irmãos de rua puderam aprender pelo seu exemplo a reivindicar o direito à dignidade, sem perder de vista as estratégias que possam garantir a preservação do direito à vida. Isso fica bastante evidente quando ele diz que *“E aí, eles hoje sabem onde denunciar, e*

qual o órgão responsável”, e também em um outro trecho: “Que eles têm como denunciar sim, com cuidado e com cautela”.

Esta situação contada na ação complicadora também é significativa para o próprio Lima e para sua autoestima, contribuindo para a preservação de sua identidade militante. Lima passa a ser reconhecido por todos: pelo major, por Maria Lúcia e pelos seus irmãos da rua.

Por fim, podemos dizer que a identidade militante de Lima Barreto não se concretiza apenas porque ele *pode intervir* diante das situações de violência e racismo institucional ou porque ele *pode falar como um representante de seus irmãos*, mas principalmente porque agora ele se tornou alguém no qual as outras pessoas em situação de rua *podem se espelhar*.

Assim como Maria Lúcia foi para ele o seu espelho, a sua referência, Lima Barreto pôde se tornar referência para os demais, cerne de sua identidade militante. Ele se tornou também uma pedra preciosa: *“porque aí eu vi que pra essas pessoas eu sou importante. Quer dizer que pra eles, eu sou uma pedra preciosa”.*

Como é possível notar com as narrativas de Lima Barreto, as narrativas dos indivíduos refletem não apenas as biografias singulares e os eventos disruptivos presentes nas trajetórias pessoais, mas também refletem a história, os espaços que habitam e a sociedade da qual fazem parte. Desta forma, a análise de narrativas busca lançar luz sobre como elas constroem identidades políticas e como compartilham significados individuais e coletivos conferidos a essas histórias. Portanto, é uma forma de se dedicar à escuta e à análise das experiências, pois os sujeitos não falam apenas sobre si, mas sobre processos sociais e históricos, ou seja, relacionam biografia, história e sociedade (RIESSMAN, 2000).

Para Alberto Melucci (1989), existem algumas dimensões básicas e analíticas definidoras dos movimentos sociais. O sociólogo afirma que um movimento social se define como forma de ação coletiva que é baseada na solidariedade, desenvolvendo um conflito e rompendo os limites do sistema em que ocorre a ação.

A solidariedade diz respeito à capacidade dos indivíduos de partilharem de uma identidade coletiva, se reconhecendo e sendo reconhecidos como importantes e merecedores de respeito mútuo, compartilhando sentidos sobre suas experiências e fazendo parte de um mesmo grupo social (MELUCCI, 1989).

As narrativas de Lima Barreto apontam como o processo de construção de sua identidade militante absorveu e expandiu a sua identidade maloqueira. Ele não é só uma pessoa que se espelha nos outros, mas uma pessoa na qual os demais podem se espelhar em sua existência-militante.

Há um “jogo de espelhamentos” construído narrativamente que orienta as experiências e trajetórias, a partir da correspondência entre a história e o modo de agir de Maria Lúcia e de Lima Barreto, a partir da elaboração de uma narrativa heróica. Podemos notar, nas entrevistas subsequentes, que essa não é uma experiência circunscrita apenas à narrativa biográfica de Lima Barreto, mas também a de outros militantes que se identificam como pertencentes à “escola de Maria Lúcia”, assim chamados aqueles que assumem abertamente a trajetória de Maria Lúcia como referência emblemática de sua própria militância.

Embora Lima Barreto tenha ingressado no movimento motivado pela reivindicação de seu acesso ao direito à moradia (que ele inclusive veio a alcançar mais tarde), isto é, segundo fins instrumentais, seus objetivos e suas motivações puderam se modificar à medida em que ele passou a compartilhar de uma “cultura do movimento”. Em certa medida, ao longo de seu engajamento na ação coletiva, o movimento deixa de ser visto por ele como um meio para se tornar um fim em si mesmo.

Essas mudanças em seu *self* se dão a partir das situações de conflito que Lima Barreto é convocado a enfrentar durante seu engajamento no movimento social, nas situações concretas em que precisou enfrentar as instituições públicas e seus agentes, seja através da reivindicação de seu direito à vida, à saúde e ao tratamento com dignidade, seja através da reivindicação do mesmo tratamento para seus pares, a sua “família de rua”, conferindo-lhe o *poder de falar* como um representante. A sua identidade militante foi forjada entre as situações de conflito e os laços de solidariedade e apoio mútuo, sendo constituída ao longo de sua trajetória de realização e de militância política.

Entendemos o *self* como um diálogo sobre quem se é, um discurso sobre si. Nesse sentido, aquilo que compreendemos como individualidade ou interioridade subjetiva não é uma coisa, uma entidade ou objeto no qual nos apossamos, mas sim uma performance narrativa. Por essa razão, o chamamos de *self* narrativo. Assim, poderíamos considerar que o *self* é o resultado e também o ponto de partida das histórias que as pessoas contam sobre si mesmas. Ele é performativo porque é o produto da ação dos atores sociais em contar histórias autobiográficas, construindo um eu. A experiência de “ter um eu” não depende apenas de fazer os outros acreditarem na história contada, mas sobretudo de acreditar nas próprias histórias que contamos para nós mesmos. Dizendo de uma outra maneira, nos tornamos as histórias que contamos (IRVINE, 2000). Segundo a socióloga Leslie Irvine,

Insistir que o “eu” é realizado narrativamente não significa que eu pense que as pessoas simplesmente inventam histórias sobre si mesmas. As narrativas do eu não são flutuantes. Nem são caprichosos. Claro, algumas pessoas inventam mentiras

elaboradas sobre si mesmas [...]. [Mas] esse não é o tipo de narrativa a que me refiro. Em vez disso, estou me referindo a uma história duradoura e convincente (ou pelo menos plausível) sobre quem é. [...] As histórias de alguém convencem o público de que alguém “é” um tipo particular de pessoa. Quando alguém é seu próprio público, contar equivale a “ter” um eu. Boas histórias devem atender a vários requisitos. Elas devem atender às expectativas de seu público sobre o que é considerado convincente. Elas devem ser coerentes, reunindo elementos díspares que acabam parecendo inerentemente relacionados. Elas devem fazer com que os eventos pareçam levar um ao outro. Além disso, elas devem ter finais satisfatórios – não finais felizes, necessariamente, mas finais que forneçam resolução enquanto deixam ambiguidade suficiente para estimular a imaginação dos ouvintes (Ibid., p. 10, tradução nossa).

Lima Barreto faz parte de um núcleo estadual do MNPR praticamente desde seu início e, de alguma forma, se formos utilizar a expressão do Melucci (1989), poderíamos dizer que ele participou de iniciativas que objetivaram produzir o “rompimento dos limites do sistema”. Suas ações se somaram às ações de muitos outros militantes que, tomadas em conjunto, possibilitaram a elaboração, implementação e avaliação dos serviços destinados à população em situação de rua em âmbito local e nacional. Mesmo sendo avaliadas hoje como insuficientes e fragmentárias pelo próprio movimento, são reconhecidamente importantes o conjunto de leis, decretos, portarias, projetos e programas que aperfeiçoaram a Política Nacional de Atenção a Pessoas em Situação de Rua no escopo dos poderes legislativo, judiciário e executivo.

Evidentemente, a incorporação das reivindicações e pautas do MNPR às políticas públicas foram possíveis porque, além da pressão popular, houve um contexto macropolítico de oportunidades que estabeleceu as condições de possibilidade para que essas reivindicações fossem levadas em conta por outros atores sociais situados em espaços institucionalizados de poder e decisão.

Desta maneira, precisamos levar em conta que o MNPR iniciou sua atuação ao final do primeiro mandato do governo Lula e, durante seu segundo mandato, entrou em vigor o decreto que instituiu a Política Nacional para a População em Situação de Rua. No que tange às reivindicações do movimento negro, por exemplo, como aliás ocorreu com inúmeros segmentos sociais e grupos minorizados, aí incluída a população em situação de rua, houve expressiva ampliação do debate sobre a questão racial através da inserção institucional de ativistas, que participaram do processo de formulação e gestão de políticas públicas. É nesse contexto que são criadas diversas instâncias de participação popular que passaram a incluir demandas advindas dos movimentos sociais (MACHADO; RODRIGUES, 2015).

Contudo, esse cenário é evado de contradições: por um lado, tais mudanças possibilitaram que os movimentos tivessem um impacto maior sobre as instituições, mas por outro lado, sua entrada na política institucional diminuiu seu poder sobre seus adversários (MACHADO; RODRIGUES, 2015).

Sobre isso, inclusive, há autores(as) que veem o processo de institucionalização dos movimentos sociais como uma forma estatal de controle e cooptação da ação coletiva, podendo resultar em desmobilização dos movimentos (DRUCK, 2006; MACHADO; RODRIGUES, 2015).

A despeito dos inegáveis avanços decorrentes da agência dos movimentos em defesa da população em situação de rua, as políticas públicas destinadas a essa população são ainda frágeis, focalistas e permeadas pela lógica da benemerência e do caritativismo. Isso se reflete na precarização da assistência e da ambiência dos serviços públicos e no processo de trabalho e composição das equipes de proteção social, constantemente descontinuadas segundo as alternâncias de poder no Executivo e em decorrência de vínculos de trabalho temporários.

Com esse debate, nós queremos propor a reflexão sobre os limites para a atuação dos movimentos para produzir aquilo que Melucci (1989) chamou de rompimento para além das fronteiras do sistema. Isso porque os avanços normativos que decorrem das formas de luta e resistência política da população em situação de rua acabam coexistindo com técnicas sofisticadas de controle, invisibilização, etnocídio e morticínio dessas pessoas, seja diretamente, através dos agentes que detém o monopólio da violência e que podem reivindicar para si o uso legítimo da brutalidade, seja através da atuação das milícias e dos grupos de extermínio. Estas últimas, comumente referidas como “poder paralelo”, possuem relação íntima com as instituições sociais, com o legislativo, executivo e judiciário, sendo formadas e mantidas através da ação direta e indireta, ou pela omissão conivente dos agentes do Estado.

Seguindo esse entendimento, não nos parece obra do acaso que Lima Barreto e sua “família de rua” seja ameaçada, intimidada e agredida pelos agentes do Estado (e que frequentemente integram as polícias de extermínio) no interior de um serviço público que tem justamente por finalidade garantir os seus direitos sociais.

Para Boaventura de Sousa Santos (2007), trata-se de um tipo de fascismo social que coabita com o regime democrático, sem que essa contradição seja submetida à contestação. O fascismo social instaura uma relação desigual de poder, que permite a um grupo eliminar a vida ou exercer poder de veto aos modos de existência de um outro grupo social, borrando as linhas que dividem as zonas civilizadas das zonas selvagens, estes últimos, lugares em que são instituídos um regime de exceção permanente. São esses os espaços onde a violência é produzida em alegada defesa da lei e onde os direitos de cidadania são restringidos ou eliminados sob o pretexto de protegê-los (como ocorre no jornalismo policial com o uso recorrente da expressão “*direitos humanos para humanos direitos*” para se referir a essas populações, p. e).

Sobre esse fascismo social, afirma Mbembe (2017, p. 66) que “o movimento de suspensão de direitos, constituições ou liberdades são paradoxalmente justificados pela mesma necessidade de proteger essas mesmas leis, liberdades e constituições”, produzindo uma espécie de crepúsculo da democracia onde os sofrimentos não são mais considerados injustos e onde não se encontra a possibilidade de responsabilização, remorso ou reparação diante das violências infligidas mas ao contrário, onde se reivindica às vítimas a expiação pela culpa e a assunção da responsabilidade pelos danos ocasionados pelos seus carrascos.

Corroborando com essa perspectiva, em sua análise sobre a violência distribuída pelas políticas de segurança pública junto àqueles que habitam os guetos das cidades, os pobres e negros, Marielle Franco afirma que

Algo relevante a ser considerado são as políticas de controle social implicadas nas propostas administrativas da organização democrática. Estas viabilizam ou forjam as dimensões do Estado. Projetos institucionais de enquadramento do “anormal”, nos termos impostos por uma espécie de controle da “saúde coletiva e individual”, transmitem na base das estratégias do Estado para lidar com o novo problema: o paradigma da participação na gestão da população favelada. Grande parte da população é marcada por percepções segundo as quais as favelas são vistas como territórios, em oposição ao conjunto da cidade. Tal fato tem grande interferência na vida dessas comunidades, pois com frequência o papel do Estado é legitimado pelo senso comum, o que reforça as incursões policiais e uma atuação diferenciada dos territórios da cidade. [...] Existe negligência e abandono desses territórios, de modo a que grupos criminosos armados – o tráfico ou as milícias – acabam por impor a sua própria ordem, seja com a complacência ou com a indiferença do conjunto da cidade (FRANCO, 2018, p. 60-61).

Estas considerações que aqui propomos sobre os macro contextos sociais, políticos e históricos que envolvem a ação social não diminuem, apagam ou desconsideram a potência e o brilho da agência de Lima Barreto e de outras pessoas que construíram suas identidades militantes ao longo de suas trajetórias de realização e de militância. Porém, nos estimula a trazer considerações sociológicas particularmente interessantes a respeito da ação coletiva e sua relação com a “estrutura”, com implicações de ordem política e epistêmica à produção de pesquisa qualitativa e à interpretação das narrativas.

Para Giddens (2000), os sistemas sociais existem no espaço e tempo e se constituem através das práticas sociais. Nesse sentido, as instituições seriam práticas sedimentadas no espaço e tempo através das interações entre os atores sociais, e se encontram profundamente difundidas entre os membros da sociedade. A estrutura não apenas constrange as ações, mas também as viabiliza, estabelecendo as condições para que possam ocorrer. Portanto, as estruturas não pré-existem à ação “pairando no ar” ou habitando as nuvens, mas são retroalimentadas e sedimentadas ou rejeitadas pela ação social. Esta perspectiva recusa, de um

lado, a ideia de voluntarismo da ação, e de outro, recusa o determinismo na análise da ação social:

A estrutura confere simultaneamente forma à ‘personalidade’ e à ‘sociedade’, mas em nenhum dos casos o faz de modo exaustivo, quer por causa do peso significativo das consequências não intencionais da ação, quer devido às condições da ação que permanecem não conhecidas. [...] Todo processo de ação corresponde a algo novo, mas ao mesmo tempo, toda ação apenas existe na continuidade com o passado, o qual fornece os meios para que aquela se inicie. Por conseguinte, a estrutura não deve ser concebida como uma barreira à ação, mas sim encontrando-se envolvida na sua produção (GIDDENS, 2000, p. 43-44).

Alguns aspectos das narrativas de Lima Barreto só poderão ser adequadamente compreendidos se trouxermos para análise textos não narrativos de sua própria entrevista, refletidos à luz dos contextos social, político e racial mais amplos. Estes aspectos foram apresentados ao final da entrevista e dizem respeito à sua identidade racial. Compreendo que são relevantes porque essas formas não narrativas do discurso iluminam a sua experiência biográfica, em especial no que diz respeito à sua trajetória de realização e à constituição de sua identidade militante.

Lima usa formas não narrativas para falar, de forma ambígua, sobre sua identidade racial. O conflito dramático apresentado na transcrição 1 que o faz concluir que “a minha família é a rua” é, também, antecedido e sucedido por uma série de avaliações sobre o grupo racial de sua família adotiva e sobre a sua própria identidade racial, e fazem parte da maneira como Lima explica o seu sentimento de não pertencimento ao núcleo familiar, resultando no conflito do qual deriva a sua saída para a rua. Vejamos abaixo três trechos não narrativos trazidos por Lima Barreto:

Trecho não narrativo 1. ‘você não é preto e nem branco, você é pardo’

Na verdade a gente sempre passa por estigma, por preconceito, por ser minoria, diferença... porque o branquinho, o homem branco diz que eu sou pardo... eu venho de uma família negra, mas sou de cor parda... mas reconhecido como uma minoria, que o branquinho é o riquinho, o patrão, o filhinho de papai, e eu não sou considerado esse filhinho de papai. E aí passei por preconceito também, porque muitas vezes entre eles colocam: ‘você não é preto e nem branco, você é pardo’. Questionam ainda porque eu sou pardo. Ou eu sou branco ou eu sou preto. Aí eu falei: ‘eu sou mais preto’. Aí se você perguntar minha etnia, eu sou o quê? Negro, porque meu pai é negro. Minha mãe é galega, branca. Aí eu falei ‘eu sou branco!’, porque branco é o

patricinho, o burguês, é o boyzinho. Mas eu não sou isso. A minha tendência é passar também o mesmo preconceito que o homem negro passa, que é o desrespeito, a negligência de direito, que muitas vezes não é por cor, mas a gente é identificado infelizmente por essa cor racial, de desrespeito, de racismo, que é inconstitucional, do poder público separar cor para receber um atendimento melhor. Se for pardo ou negro, é mal atendido. Se for branquinho, ele é bem atendido. Eu me identifico com a cor negra também, por ser pardo... mas me identifico com a cor negra.

Trecho não narrativo 2. ‘mas eu não era um branquinho’

Na secretaria de saúde mesmo, se fosse um branquinho da pele limpa, eu ia ser mais atendido. Ia ter um suco, ia mandar eu sentar, não ia ficar na porta em pé esperando... mas como era um pardo, eu fiquei na porta esperando. ‘Fala, o que é você quer?!’. E aí o diferencial a gente vê aí. Se eu fosse branquinho ia perguntar qual é o nome, se meu pai é um doutor, se eu venho de família rica... porque tem uma pele limpinha, o cuidadinho de bebê... aí como eu não tenho e eu sou um pardo, que tem marca de ferida, e a diferença do pardo do branco e do negro é nesse sentido, porque eles se definem por cor, e eu me defino como pardo... e eu tenho marca de ferida, eu tenho arranhões no corpo, e a minha etnia passa pelo preconceito também, em ser pardo. Eu venho de periferia. Eu venho de favela. Se eu fosse um branquinho eu já tinha entrado! Já tinha feito o tratamento pra tuberculose, já teria um carro à minha disposição, já tinham me dado a cesta básica... mas eu não era um branquinho. O burguesinho. Era um pardo fudido, lascado. E se fosse negro ia ser pior ainda, aí que não ia ser atendido mesmo. A cor negra também é perseguida. Tá aí a diferença [silêncio]. Não sei se ser pardo é também uma estratégia minha pra não me identificar como negro... mas dentro da estratégia de cor, eu acho que me identifiquei nesse sentido. Às vezes a gente fica em dúvida também, têm essa sinceridade da minha pessoa.

Trecho não narrativo 3. ‘não quero ser branco’

Silier: Estamos nos encaminhando para o final da nossa entrevista. Tem mais alguma coisa que você gostaria de falar, de acrescentar, que sente que a gente não abordou?

Lima: é dizer pra as pessoas... é uma coisa que as pessoas não perguntam à gente. O que a gente quer. Às vezes as pessoas invadem. A nossa família invade. O que a gente gostaria de ter.

E aí dizer pra as pessoas que a gente ainda tem autonomia em nossa vida. A gente tem sonho, a gente não tem oportunidade, a oportunidade que tem é pela garganta. E que as pessoas nos respeitassem, a nossa forma de pensar, de agir, as nossas decisões. Muitas vezes a gente vai parar nas ruas, na drogadição, não é por causa da gente não, é por causa das nossas famílias. É isso que as pessoas tinham que nos perguntar, porque é que a gente foi parar nas ruas. É porque a família nos levou a isso. A revolta. O afeto que muitas vezes a gente não tem da nossa mãe, do nosso pai. Os nossos pais são os piores que dão exemplo, brigam na nossa frente. E muitas vezes a gente foi parar na rua... eu mesmo fui uma criança revoltada. Porque minha mãe deu pra ser adotado por outra família? O único pardinho de uma família, de uma família negra. E que jogava água de prato suja, e é por isso que eu diferencio a minha cor nesse sentido. Mas eu não vou produzir também racismo. Não quero ser branco. Branco é burguês. E aí, a família é o que mais prejudica a gente. Hoje a maioria das pessoas em situação de rua, vem da família. E os piores que não dão exemplo não são os professores na escola, não, é os nossos pais. Não é os nossos avós, são os nossos pais, pai e mãe. Eu sou filho de pai que me abandonou com cinco anos, e minha mãe me jogou com dez anos. Então a minha revolta vem daí. As pessoas tinham que perguntar o que a gente queria melhor pra nossa vida, mesmo nós pequenos. Têm que respeitar as crianças! Por isso, da minha experiência, é que todas as crianças em situação de rua sejam respeitadas e seja perguntado o que ela gostaria de ter melhor, não impor. Que ninguém venha impor aquilo que vem da nossa realidade de rua, mas que venha a nos respeitar. A gente só quer respeito. Às vezes a gente nem pede muita coisa, a gente só vai querer respeito. E que nos escute mais, melhor, e que não traduza aquilo que escute das outras pessoas não, pergunte a nós a nossa vida! É isso aí. A família não é tudo, mas a rua sim.

Essas questões apareceram na entrevista de Lima Barreto apenas ao final porque assumimos a decisão de perguntar a Lima sobre a maneira pela qual ele se identifica do ponto de vista da raça/cor ao final dela. Essa foi uma decisão estratégica, porque logo nas primeiras perguntas de natureza sociodemográfica Lima já sinalizava ao seu interlocutor que desejava empreender o quanto antes a sua narrativa. Nas situações das entrevistas em que isso aconteceu, deixamos provisoriamente de lado as perguntas sociodemográficas e iniciamos com o tópico inicial.

O conflito ao qual Lima atribui sua saída para a rua diz respeito, por um lado, à experiência do abandono materno (e também paterno, como ele revelou mais adiante), mas

também ao profundo sentimento de revolta e de não pertencimento ao núcleo familiar. Essa indicação já estava presente na narrativa apresentada na transcrição 1, durante a ação complicadora: *“Minha mãe me deu a outra família. Uma família negra, uma família de matriz africana, terreiro de candomblé... e eu era o único pardo no meio dos negros, de uma família negra”* [CA]. Dessa cena descrita na ação complicadora que se depreendeu a avaliação [E] sobre sua identidade racial: *“Então às vezes eu até me sentia excluído, mas ela acabou me acolhendo. E é por isso que eu não tenho diferenciado entre o negro e o pardo. Aí me identifico como pardo”*.

Esta avaliação é retomada e aprofundada mais tarde por Lima Barreto diante da pergunta sobre raça/cor, deixada para o final. Essa pergunta sociodemográfica inaugura uma demorada reflexão por parte de Lima sobre seus sentimentos, sobre a saída de casa e os motivos que ensejaram sua trajetória de rualização, que apresentamos no trecho não narrativo 1: *“A revolta. O afeto que muitas vezes a gente não tem da nossa mãe, do nosso pai. Os nossos pais são os piores que dão exemplo, brigam na nossa frente. E muitas vezes a gente foi parar na rua... eu mesmo fui uma criança revoltada. Porque minha mãe deu pra ser adotado por outra família? O único pardinho de uma família, de uma família negra. E que jogava água de prato suja, e é por isso que eu diferencio a minha cor nesse sentido. Mas eu não vou produzir também racismo. Não quero ser branco”*.

Com isso Lima Barreto indica que a sua revolta, que demarca o início de sua trajetória de rualização e posterior engajamento na ação coletiva, não fala apenas sobre as experiências de rejeição e abandono experimentadas nos diferentes ambientes familiares, mas sobre as diferenças étnicas e culturais que Lima vivenciou durante a entrada junto a essa família adotiva, ajudando a explicar a sua identidade de pardo e a sua recusa em assumir uma identidade negra.

Para prosseguirmos a nossa discussão, é fundamental que elucidemos o conceito de identidade que aqui adotamos. Antes de tudo, precisamos estabelecer algum consenso sobre esse termo polissêmico.

De acordo com Munanga (2012), estamos atravessados por identidades de classe, gênero, religião, etnia, de idade, dentre outras, que se expressam nos contextos relacionais. A identidade negra não é uma categoria biológica, mas social e histórica, que remete ao reconhecimento da situação do negro nas diferentes esferas da vida em uma sociedade marcadamente multirracial, pluricultural e racista.

Portanto, a afirmação da própria negritude é fundamentalmente uma ação política, intersubjetiva e socialmente construída, que objetiva, dentre outras coisas, romper com a visão depreciativa atribuída ao negro, este que é pertencente a um grupo racializado que teve sua

humanidade negada e sua cultura inferiorizada. Dessa maneira, é construída uma memória coletiva e viabilizada a produção de um sentimento de coesão grupal (MUNANGA, 2012; 2019).

Sobre isso, Aníbal Quijano enfatiza que

Ligada a entidades histórico-sociais, a identidade é uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica. É uma parte e um modo das relações que na história se estabelecem, se modificam ou se cancelam, entre as diversas formas organizadas de existência social. Não é propriedade ou atributo de entidades isoladas; nem é algo dado, pré-existente à sua própria história, que deveria ser descoberto e assumido. A questão da identidade foi estabelecida na América Latina desde a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes pelos invasores europeus. Sobre os escombros daquelas sociedades e sobre a população sobrevivente, os conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade (QUIJANO, 1992, p. 73-74).

Disso se depreende que há uma dimensão relacional da identidade, o que para nós significa dizer que ela é performada através das interações. Não é algo que escapa à história ou que faz parte de uma estrutura que se mantém independente das ações dos indivíduos, como se fosse uma coisa a ser descoberta e assumida. As identidades raciais são produzidas a partir da rede de relações permeadas pela violência colonial, que inaugurou a América como um advento da modernidade (QUIJANO, 2005).

Dessa maneira se constituíram as identidades sociais de indígenas, negros, mestiços e europeus, adquirindo o status de raça. Portanto, as raças configuram relações de dominação e vem servindo ao longo da história como justificativa para a divisão racial do trabalho, distribuindo desigualmente o valor atribuído e as posições na hierarquia social entre os grupos distintos segundo esse critério classificatório (Ibidem).

Retornemos ao Lima Barreto. Ele parece à princípio confuso no que diz respeito à sua identidade racial, quando é perguntado “qual é a sua raça/cor?”. A princípio, ele reconhece que a sua trajetória biográfica é permeada por experiências de estigma e discriminação, para logo em seguida acrescentar que a sua identidade é primeiro demarcada a partir do olhar do branco: “*porque o branquinho, o homem branco diz que eu sou pardo...*”. Desde já é reconhecida a natureza relacional e intersubjetiva de sua identidade, enquanto fenômeno simultaneamente pessoal e coletivo. O uso do grau diminutivo do substantivo (“*branquinho, burguesinho, boyzinho, riquinho, filhinho de papai...*”), enfatizado pela repetição do sufixo diminutivo (“*inho...*”), não aparece ao acaso.

Muito diferentemente do uso corriqueiro, o diminutivo não está sendo utilizado por Lima para expressar um sentimento carinhoso, de ternura e proximidade afetiva (que acontece,

por exemplo, quando chamamos alguém pelo nome acompanhado de sufixo diminutivo: Luisinho, Pedrinho...), mas indicando que se trata de uma relação violenta que institui a partir do olhar do branco uma identidade marcada pelo asco, pelo desprezo e pela diminuição da pessoa a um lugar específico e menor, em função de suas consequências subjetivas e sociais.

Este olhar não traz apenas implicações subjetivas à Lima Barreto (afinal, ele também se referiu com o diminutivo “*pardinho*”), mas implicações materiais, porque busca posicioná-lo enquanto sujeito passivo na relação com as instituições de saúde durante sua busca pelo tratamento da tuberculose: “*Se eu fosse um branquinho eu já tinha entrado! Já tinha feito o tratamento pra tuberculose, já teria um carro à minha disposição, já tinham me dado a cesta básica... mas eu não era um branquinho*”.

A cena acima descrita revela o racismo estrutural expresso pelas instituições de assistência às pessoas negras, pois “as instituições são apenas a materialização [...] de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos” (ALMEIDA, 2019, p. 31). Estas táticas institucionais que buscam posicioná-lo como subalterno também aparecem na frase ambígua dirigida à Lima pela freira, quando disse que “[*ele*] **não era um filho de Deus para estar naquela situação**”, bem como nas expressões referidas aos efeitos docilizantes produzidos pelo encontro com a Pastoral: “*amansava o leão, eu ficava mais calmo, mais sereno...*”.

Todavia, imbuído de agência, Lima Barreto resiste à posição de subalternidade, à medida em que reage individual e coletivamente às várias situações de violência, e é através dessa reação que Lima pôde construir sua identidade militante, por meio do engajamento em ações coletivas de luta e resistência da população em situação de rua.

Entendemos que a “brancura é menos uma cor e mais um modo de perceber a si e organizar a vida, uma inscrição particularmente privilegiada na história do poder e uma forma de presença no mundo” (MOMBAÇA, 2021, p. 66). Portanto, mais do que expressões do sentimento de desprezo que Lima Barreto sente pela definição de uma identidade racial que se constitui primeiramente a partir de um olhar que não é o seu, mas sim desse Outro branco, podemos também entender esse reconhecimento como uma espécie de ato de rebeldia performado por ele diante da distribuição dessa violência colonial que lhe é dirigida. Sobre o que poderia ser chamado de “redistribuição da violência”, diz Jota Mombaça:

A premissa básica desta proposta é a de que a violência é socialmente distribuída, que não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade. É tudo parte de um projeto de mundo, de uma política de extermínio e normalização, orientada por princípios de diferenciação racistas, sexistas, classistas, cissupremacistas e heteronormativas, para dizer o mínimo. Redistribuir a violência, nesse contexto, é um

gesto de confronto, mas também de autocuidado. Não tem nada a ver com declarar guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo e feita contra nós. Afinal, essas cartografias necropolíticas do terror nas quais somos capturadas são a condição mesma da segurança (privada, social e ontológica) da ínfima parcela de pessoas com status plenamente humano do mundo (MOMBAÇA, *ibidem*, p. 65-66).

Lima também intui que a constituição dessa sua identidade é permeada por uma divisão que configura a pirâmide societária, distribuindo desigualmente recursos materiais e simbólicos entre grupos racializados (BENTO, 2022): também não é acidental que a palavra “*branquinho*” é acompanhada ou substituída, ao longo dos trechos não narrativos, por outros substantivos diminutivos que indicam posição de privilégio socioeconômico, como “*burguesinho, boyzinho, riquinho*”. Lima Barreto se reconhece primeiro como pardo a partir do olhar colonial do branco.

É particularmente emblemático esse não-lugar que Lima Barreto ocupa diante de sua busca por uma identidade racial. Lima diz que: “*E aí passei por preconceito também, porque muitas vezes entre eles colocam: ‘você não é preto e nem branco, você é pardo’. Questionam ainda porque eu sou pardo. Ou eu sou branco ou eu sou preto. Aí eu falei: ‘eu sou mais preto’. Aí se você perguntar minha etnia, eu sou o quê? Negro, porque meu pai é negro. Minha mãe é galega, branca. Aí eu falei ‘eu sou branco!’, porque branco é o patricinho, o burguês, é o boyzinho. Mas eu não sou isso*”.

A nosso ver, Lima Barreto não performa uma identidade racial branca no Brasil não apenas porque possui fenotípia “parda”, mas também porque não assume os signos distintivos das elites, recusando a identidade “burguesa”, e porque não comunga da posição social de privilégio material, no que diz respeito ao conjunto de bens acumulados e transmitidos geracionalmente entre os brancos. Pelo contrário, sua trajetória é de rualização, radicalmente marcada por sucessivas experiências de discriminação, pobreza, abandono, negligência e humilhação na relação com as diferentes instituições sociais.

Sobre o tema, afirma Lilia Schwarcz (2012, p. 55) que “raças e cores no Brasil atuam como construções sociais arbitrárias, mas não aleatórias [...] Constituem, assim, argumento político poderoso e operante, para uma realidade política igualmente aguda”. Para a socióloga, a raça se constitui como lugar reconhecível socialmente, mas que é passível de transformações segundo a posição social ocupada pelo sujeito. Trata-se de um marcador social ambivalente, negociável e modificável segundo o contexto, a condição financeira e a autoclassificação adotada pelo indivíduo. Assim, a posição social pode, em uma dada situação, possibilitar a ocultação da raça, e em outra, possibilitar ao sujeito se descobrir racialmente.

Embora Lima Barreto incorra em uma eventual definição de identidade racial pautada na noção de preconceito de origem e não de marca³⁰ (“*Negro, porque meu pai é negro. Minha mãe é galega, branca...*”), típico de um modelo classificatório estadunidense que pouco se assemelha ao modelo brasileiro (NOGUEIRA, 2007), logo se percebe que se tratou de um estratagema que objetivaria inseri-lo discursivamente no universo da brancura, porque logo em seguida ele afirma: “*Negro, porque meu pai é negro. Minha mãe é galega, branca. Aí eu falei ‘eu sou branco!’*”.

Todavia, a despeito de seus esforços, Lima tem frustrada sua tentativa de se inserir nesse universo, pois não há como negar a evidência apontada pela sua trajetória de rualização e pela sua posição social de desprivilegio. Afinal, a ele jamais foram conferidos os meios para se tornar “patricinho, burguês ou boyzinho”: “*porque branco é o patricinho, o burguês, é o boyzinho. Mas eu não sou isso*”.

Ser pardo, constata Lima, não o protege do racismo, como ocorreria se ele pudesse performar uma identidade branca. A marca, duplamente inserida na dimensão material e simbólica, o acompanha: “*e eu tenho marca de ferida, eu tenho arranhões no corpo, e a minha etnia passa pelo preconceito também, em ser pardo. Eu venho de periferia. Eu venho de favela [...]. Era um pardo fudido, lascado*”.

Parece haver quase um alívio quando ele constata que por ser pardo, ao menos não é preto: “*E se fosse negro ia ser pior ainda, aí que não ia ser atendido mesmo*”. Isso porque ele reconhece, em alguma medida, que “identificar alguém como preto em uma sociedade racista é reservar a ele um lugar de desprezo, é imputar a ele um sentido político de subordinação, pouco importando o que o sujeito acredita ser” (DEVULSKY, 2021, p. 16-17).

Todavia, no trecho supracitado, poderíamos dizer que Lima Barreto se reconhece como pardo (por ser pardo, ao menos não é *negro...*), o que tem, por consequência, a implicação de que o pardo não é para ele uma categoria vinculada à identidade de negro, mas um intermédio, um não-lugar, um abismo de indefinições onde não se é nem uma coisa e nem outra.

Talvez por essa razão, que Lima Barreto se reconheça ao longo do seu processo de construção de sua identidade militante como uma “pedra preciosa”, mas não como uma pedra negra, predicado que ele atribui apenas à sua mentora.

³⁰ Estes conceitos e outros conceitos aqui apresentados foram explorados mais detidamente no tópico 1.3 “Sobre o devir-negro na rua, as experiências racializadas de rualização e a produção social do banzo contemporâneo”, na introdução desta tese.

Trata-se de uma descrição da experiência que envolve a recusa de uma identidade negra e a busca neurotizante por uma identidade mestiça, que muito se assemelham àquelas descritas narrativamente por Frantz Fanon:

A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... aqui e ali, sou prisioneiro do círculo infernal. Eu me esquivo desses escrutadores do ante dilúvio, e me agarro a meus irmãos, pretos como eu. Horror, eles me rejeitam. Eles são quase brancos! E depois, eles vão se casar com uma branca. Terão filhos morenos... quem sabe, pouco a pouco, talvez... [...] A evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível. Ela me atormentava, me perseguia, me perturbava, me exasperava (FANON, 2008, p. 109).

Os dilemas vividos por Lima que aqui discutimos passam pelas nossas especificidades históricas, que dizem respeito à formação da sociedade brasileira contemporânea. A questão da mestiçagem é particularmente emblemática. Do final do século XIX a meados do século XX, as elites brasileiras empreenderam vasto projeto de embranquecimento da população brasileira, fragilizando a ação política da população negra, estabelecendo dificuldades para a construção de uma identidade comum a negros e mestiços (cf. NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 2019; CARONE; BENTO, 2002; BENTO, 2022; SOUZA, 2021).

Este projeto eugenista de embranquecimento envolveu, de um lado, um volumoso financiamento da imigração europeia por parte do Estado (sobretudo de alemães, italianos, espanhóis e portugueses), e de outro, a busca pela construção de uma identidade nacional protagonizada por sociólogos e antropólogos advindos da elite branca do país, seja formulando conceitos que celebravam as consequências do projeto de branqueamento (como o conceito de morenidade)³¹, seja relativizando a responsabilidade do branco-europeu em inaugurar a violência colonial (com o conceito de co-colonização) (NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 2019).

Tais decisões epistêmicas e políticas resultaram no decréscimo da população negra retinta no Brasil, africana e afro-diaspórica, bem como no extermínio dos povos originários.

³¹ Segundo Abdias do Nascimento (1978), autores como Gilberto Freyre e outros sociólogos tiveram papel fundamental para a construção de eufemismos que objetivavam atenuar a responsabilidade dos colonizadores europeus através da teoria luso-tropicalista. Ao insistir na celebração alegórica da “democracia racial” e da morenidade, ocultavam a trama que buscava promover o desaparecimento físico e cultural da presença do negro africano através da miscigenação, enquanto projeto político de embranquecimento populacional. Da mesma forma, recorrendo à falácia da falsa simetria, elaboraram neologismos como “co-colonização”, buscando caracterizar o negro africano igualmente como colonizador (e, portanto, igualmente responsável pela violência do qual foi vítima), tornando-lhe partícipe do processo de aculturação e, portanto, de extermínio dos povos originários. Se observarmos as propagandas televisivas das agências de turismo durante o carnaval e o tabu em se discutir racismo amplamente difundidos entre as pessoas comuns, podemos ver que essas representações sobre o papel e o lugar do negro na sociedade brasileira foram bem sucedidas e sobreviveram aos seus autores.

Embora o projeto de branqueamento tenha se iniciado há pouco mais de um século, ele se insere no conjunto das práticas de extermínio e etnocídio diretas e indiretas que se iniciam com a colonização, com a atuação fundamental dos jesuítas (NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 2019).

O fato é que para “melhorar a raça”, em trinta anos foi financiada a imigração de 3,99 milhões de europeus ao Brasil, mesma quantidade de africanos trazidos pela diáspora durante três séculos (CARONE; BENTO, 2002).

Trata-se de um projeto que fracassou em alcançar seu objetivo maior, qual seja, o absoluto apagamento da população negra por meio da mestiçagem, esta tida pelas elites como um mal necessário, uma espécie de etapa transitória que pavimentaria o caminho para o embranquecimento populacional, efetuado através de relações inter-raciais constituídas ao longo de algumas gerações (MUNANGA, 2019).

Ao invés de produzir uma sociedade branca, o projeto de branqueamento resultou num país racialmente diverso. Por outro lado, podemos considerar que em algum nível esse projeto foi bem sucedido, quando consideramos que “seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços” (MUNANGA, 2019, p. 25).

Podemos notar que Lima Barreto não pode escapar da trama do racismo valendo-se de sua mestiçagem (ou, mais precisamente, de sua identidade parda). Afinal, ele a reconhece, e parece que esse reconhecimento se elaborou ao longo da entrevista: “*A cor negra também é perseguida. Tá aí a diferença [silêncio]. Não sei se ser pardo é também uma estratégia minha pra não me identificar como negro...*”.

Sobre o assunto, concordamos com o Abdias do Nascimento (1978), quando ele defende em sua obra seminal:

Ocorre que nenhum cientista ou qualquer ciência, manipulando conceitos como *fenótipo* ou *genótipo* pode negar o fato concreto de que no Brasil a marca é determinada pelo fator étnico e/ou racial. Um brasileiro é designado *preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cabra* - ou qualquer outro eufemismo; e o que todo mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um *homem-de-cor* [...] (NASCIMENTO, 1978, p. 42).

Estas são as bases sócio históricas que possibilitam compreender os motivos desse jogo ambíguo de lusco-fusco que aparece repetidamente na entrevista do Lima Barreto, enquanto ele constrói sua identidade de pardo.

Levar em consideração como os sujeitos performam suas identidades raciais é importante para a compreensão do caminho que trilham para se tornarem militantes, pois é a identificação com os membros de um grupo que “vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade [...] coletiva, que serve de plataforma mobilizadora” (MUNANGA, 2019, p. 23).

Se escutarmos com atenção, percebemos que tanto as trajetórias de realização quanto as identidades militantes são permeadas de sentidos e de experiências racializadas, refletindo nas narrativas a relação indissociável entre sujeito e história.

5 NARRATIVAS DE LUIZ GAMA³²

Luiz Gama é um homem preto, cristão, com quarenta e cinco anos, há quase sete anos atua como representante do MNPR em um município baiano. Estudou até a quinta série do ensino fundamental e exerce o ofício de pintor, artesão e lavador de carro, dentre outras atividades informais. Viveu durante a infância em Salvador/BA, tendo iniciado sua trajetória de rualização aos sete anos de idade, entre idas e vindas de um orfanato. Por esta razão, se descreve como tendo sido um “capitão da areia”.

Luiz Gama tem uma forma muito peculiar de contar a sua própria história de militância. Ele conta diferentes versões e enfatiza aspectos distintos de sua biografia em narrativas que envolvem, na maior parte dos relatos, um mesmo acontecimento central: sua aproximação e engajamento com o MNPR a partir do momento em que ele conheceu Maria Lúcia. Os militantes que se engajaram no movimento a partir desse encontro costumam se identificar como pertencentes à “escola de Maria Lúcia”.

As narrativas de Luiz Gama se organizam da seguinte forma: de início, apresentamos a primeira narrativa, intitulada “*na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso*”. Nesta narrativa, Luiz descreve o conjunto de acontecimentos que dizem respeito ao seu engajamento no movimento social, enfatizando as diferentes situações em que considerou ingressar na ação coletiva a partir do momento em que conheceu e se aproximou de Maria Lúcia. Esses diferentes acontecimentos são apresentados nas transcrições de 1 a 6.

Na narrativa “*então eu sei o que é a rua*”, Luiz relata algumas situações experienciadas ao longo de sua trajetória de rualização, antes e depois de sua entrada no MNPR e reflete como foram importantes para o seu engajamento.

Por último, na narrativa “*então pra eles o movimento é um escudo*”, Luiz Gama avalia as consequências de seu engajamento na luta política, as redes de solidariedade que se constituem entre seus membros, bem como algumas contradições que eventualmente ameaçam a sua permanência.

³² Escolhemos esse pseudônimo em referência àquele que é considerado o verdadeiro patrono da abolição da escravidão no país. Jornalista abolicionista nascido em 1830, foi um dos maiores intelectuais brasileiros. Mesmo nascido livre (sua mãe era uma mulher negra ex-escravizada), foi vendido pelo pai, um português rico. Autodidata e impedido de estudar na academia por ser negro, aprendeu Direito e libertou pela via judicial mais de quinhentas pessoas negras escravizadas. Em 2015, portanto após 133 anos de sua morte, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) lhe concedeu o título de advogado. Outras nuances da biografia de Gama podem ser encontradas no artigo de Diego Molina (2018).

5.1 NA RUA TEM DIAMANTE BRUTO QUE PODE SER LAPIDADO E VIR FAZER MUITO SUCESSO

Transcrição 1. “Então eu comecei no movimento, a andar”

Luiz Gama: Eu fui pra rua de Salvador, eu fui com sete anos de idade. Vivi na Lapa, fui do orfanato de Irmã Dulce, vivi muito no Largo de Roma... várias vezes ela me pegou e me levou pro orfanato dela. Só que em Simões Filho. Eu vivi na rua por muitos e muitos anos [O]. Há um certo tempo eu conheci Maria Lúcia, que veio falar de direitos que a gente tinha... [silêncio]. [CA] Apesar da gente se encontrar em uma situação de rua... eu viajei, porque sou artesão... [O] viajei, tive um bom contato com ela e disse, vou viajar pra conhecer a rua, não só aqui na Bahia como no Brasil... então rodei vinte e sete estados... fui eu que ajudei a formar a coordenação em Aracaju... [CA] aí meu amigo, apesar de que eu conheci a nossa irmã que deu a vida dela por nós, Maria Lúcia, que me instruiu um pouco. Então eu saí sempre, não como um coordenador, mas sempre defendendo direitos como militante, porque isso está no sangue. E hoje eu tenho com quem estar [R]. Sete anos na frente do movimento, articulando política pública, com muitas conquistas, com a experiência que minha irmã [Maria Lúcia] trouxe pra mim... só que a gente pode dizer que [nome do município], em todo território do Brasil, é o único município que o Centro Pop abre sábado e domingo pra atender a população em situação de rua. Porque eu aprendi uma coisa com Maria Lúcia. Que a nossa luta só se refere a uma coisa: resgate social. Então meu amigo, a minha militância, a minha luta hoje é essa. Se chama Maria Lúcia, presente! [O] Que foi mulher negra, que foi pra rua, que conheceu a rua, que conheceu os direitos e lutou... e teve várias conquistas dentro do movimento, porque hoje você não fala do movimento sem falar de Maria Lúcia. Maria Lúcia, presente! Sempre. [E] Então eu comecei no movimento, a andar... [CA] e hoje temos o movimento com essa força, eu só sou um vaso que a minha irmã, que eu tenho certeza que tá lá em cima, ao lado do pai, porque a palavra dele fala que bem aventurado é aquele que tem sede de justiça, e toda a luta da gente militante é por sede de justiça [E]. Como eu fui pro “Levanta-te e Anda”, eu já conhecia o movimento, eu já conhecia Maria Lúcia. Que foi uma indicação dela [O]. Aí eu fui pro projeto [CA], que apoiava a gente e tudo, só que eu não via o interesse nesse projeto o interesse no resgate social, como hoje o que é oferecido só é Assistência [E]. Aí conheci Maria Lúcia, que foi sempre a fala dela que falava: ‘conhecer pra lutar’. Aí tive alguma experiência com ela, algumas reuniões, que pude conhecer um pouco... participei do Capacita Bahia, dentro da arena Fonte Nova, através dela, e com isso eu falei ‘se eu posso, outro irmão meu pode’ [CA]. Só que

eu já tinha uma força e uma vontade nessa luta porque eu conheci Irmã Dulce [O]. Irmã Dulce doou a vida dela pra lutar por aquelas pessoas que mais precisavam! Então daí já surgiu o meu desejo de entrar nessa luta [E]. Então peguei, me engajei e até hoje eu tô nessa militância lutando, ‘só por hoje’, então... essa é a minha trajetória dentro do movimento, conhecendo Maria Lúcia e também na Trindade [R].

Transcrição 2. “eu tenho o exemplo de duas mulheres guerreiras”

Luiz Gama: Eu tenho o exemplo de duas mulheres guerreiras, uma se chama irmã Dulce, que eu tive o privilégio de viver no orfanato com ela [O]. Fujão, pintão, porque a rua era isso [E]. Fuji umas cinco ou seis vezes [CA]. A irmã Núbia que hoje deve estar lá no hospital Santo Antônio [O], chegava a dizer: ‘irmã Dulce! esse menino não tem mais jeito não...’ Ela pegava minha orelha e dizia: ‘dá banho ao meu filho, dá café ao meu filho, e leva meu filho pro orfanato e bota meu filho lá’ [CA]. E depois, Maria Lúcia. Que eu, na rua de Salvador, me mostrou que eu era capaz. Hoje, a gente fala: quem diria que a gente ia estar hoje referência em uma política pública! Hoje a nossa fala, tanto a minha, como a de vários aqueles que estão na coordenação porque são escolhidos primeiramente por Deus... é porque viveu isso! [R] É porque viveu, meu amigo [C].

Transcrição 3. “na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso”

Silier: Você poderia me falar qual foi a sua motivação pra entrar no movimento?

Luiz Gama: como Maria Lúcia pode me pegar e me botar em um curso que eu vi que eu tinha possibilidade de lutar... então isso me incentivou, e foi um pedido dela, ‘nada pra nós sem nós’, ‘conhecer pra lutar’ [CA]. Então a minha motivação chama-se Maria Lúcia [E]. Antes dela eu vivia uma vida de droga, sem perspectiva nenhuma de resgate social, de ter uma força de dizer ‘eu sou capaz’, ‘eu sou capaz’. Então, eu não tinha isso. Aí depois que eu conheci ela, que eu fiz um curso, que eu tive aula teórica e depois eu fui pra prática, eu disse ‘não, eu posso. Assim como eu posso, outros irmãos nosso podem’ [CA]. E hoje toda a minha trajetória em conferências, em Brasília... tudo que ela me ensinou que eu venho botando em prática, a gente vem conquistando e mostrando à sociedade que na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso [R].

Transcrição 4. “cuida dos meus que eu cuido dos seus”

Luiz Gama: meu amigo, não importa quem eu fui, importa quem eu sou. Então eu penso assim [A]. Meu amigo, eu fui pra rua com sete anos de idade. Eu tive que um pai que só fez fazer. Não tinha condição nenhuma. Tinha uma avó que era um pouco rígida, uma mulher que eu amo. Agradeço a ela hoje, dona Menininha, o homem que eu sou. Não tive o privilégio de conviver com minha mãe por muito tempo. Por algumas situações que a vida traz pra cada um de nós. Cada um com a sua cruz [O]. Fui pra rua, conheci a droga na rua, usei droga, usei crack, fumei, roubei... [CA] porque a rua, principalmente Salvador àquela época... porque eu fui um dos capitães de areia... [O] e aí resolvi sair no mundo. Peguei uma mochila, saí no mundo... eu não lembro porque retornei, voltei [CA]. E eu lembro que nem hoje que eu tava na Praça de Duas Mãos [O]. E veio Maria Lúcia e mais dois companheiros que na época fazia parte e com isso ela começou a falar pra mim do movimento, porque o movimento foi fundado, por causa de um assassinato que teve em São Paulo... e começou a capacitar falando de política pública. E me convidou... umas duas, três vezes pra reunião na sede do movimento em Salvador, na vinte e oito... e aí eu comecei a ir, andar, a ir, andar, a frequentar... ainda na rua, reciclava, vendia uma água, olhava um carro... a gente procurava um lugarzinho e alugava, dois, três meses pagava... [CA] é porque a rua de Salvador é perigosa, é traiçoeira, o cara te mata por causa de um real... se o cara soubesse que você tinha um pedaço de pedra na rua ele te mataria pra poder pegar a sua pedra... [O] e aí conheci o N.A... ‘só por hoje!’ E aí comecei a caminhar com Maria Lúcia. Aí Maria Lúcia chegou pra mim e perguntou: ‘você quer fazer parte?’ e eu disse ‘eu quero’ [CA]. Até porque eu estaria fazendo uma inscrição para o Capacita Bahia, se eu não me engano, na época foi incluída trezentas pessoas em situação de rua, nesse projeto [O]. E eu cheguei e falei pra ela: ‘ô Maria Lúcia, mas como é que eu vou, vou tomar banho aonde?’ Porque eu tenho que ir primeiro para os albergues, que era um lixo! [CA] Tanto o de Baixa dos Sapateiros como o de Roma, que era um lixo [O]. Ela chegou pra mim e falou ‘olha Luiz, tem a igreja da Trindade [CA]. Só que o movimento luta, não usa a população. Maria Lúcia queria que a gente fosse acolhido... que a gente mostrasse que a gente era capaz. Então a minha trajetória na rua... porque se eu for falar pra você, meu filho, a gente vai ter que ficar um mês aqui, um mês sem dormir! Porque é quarenta e cinco anos de vida... mas eu vou trazer o mais importante [E]. E com isso ela me falou do projeto “Levanta-te e Anda” [O]. Aí comecei no projeto, no projeto a gente fez a inscrição pro Capacita Bahia... [CA] o projeto, aqueles que faziam parte da oficina, você tinha um espaço para você guardar a sua roupa, as suas coisas... tinha um kit, como

isqueiro, sabonete, essas coisas... tinha uma roupa, e aí passei um bom tempo [O]. Com a minha caminhada no projeto, eu fui convidado a passar um final de semana na igreja da Trindade, que acolhe a população em situação de rua em Salvador. E aí passei... fiquei na Trindade por um tempo, participei de várias reuniões com Maria Lúcia, conheci o que era o movimento, a luta do movimento... aí fiz o Capacita Bahia, estava andando com um movimento. Daí por conta de uma recaída, saí da igreja da Trindade... conheci uma pessoa que hoje é a minha companheira, que hoje a gente tem treze anos já junto. Treze anos juntos. E a gente começou a andar... conhecer outros estados... outros municípios, e aí andamos. Começamos a conhecer São Luis do Maranhão, Belém do Pará, Tocantins, Teresina, Alagoas... rodamos tudo. Fomos pra Brasília e voltamos pra Aracaju. Fiquei um pouco em Aracaju, foi onde conheci Conceição, em uma conferência, e até falei com ela, a gente se apresentou... aí depois eu resolvi voltar a viajar de novo [CA], sempre querendo conhecer as demandas, a realidade de cada estado, de cada município, pra que um dia que eu entrasse naquela luta, eu viesse ser um discípulo de Maria Lúcia [O]. Aí eu cheguei aqui em [nome do município]. E tô aqui há sete anos, articulando essa política pública, garantindo alguns direitos para a população em situação de rua... [CA] e é o que eu sei fazer. É militar, é dizer o poder de fala, graças a Deus, muito potente, que a palavra dele fala 'cuida dos meus que eu cuido dos seus'... e a gente vem tendo agora tendo essas pequenas vitórias [E]. Eu tô aqui no bairro há sete anos, também articulando pelo bairro também, aí fundei aqui o time 'flamengo da colina', que vai disputar a LCDT, que é a Liga Desportiva... e a gente vai conseguir incluir alguns irmãos que estão em situação de rua nesse processo, pra engajar, pra mostrar à sociedade que na rua tem homens e mulheres capazes, que só precisam de uma oportunidade, de o seu direito ser garantido! [R]

Transcrição 5. "A gente pode lutar"

Luiz Gama: O convite de Maria Lúcia pra uma assembléia na câmara de vereadores, essa foi a minha motivação de vir a fala dela [A]. Em uma conferência também em Salvador, que foi até o hotel Palace, com buffet, amigo, do tamanho que... eu na rua eu nunca tinha visto na época! [O] Aí eu falei: 'ó, se tem recurso pra isso... a gente pode fazer a diferença. A gente pode lutar' [CA]. E ver Maria Lúcia! E ver aquela mulher, negra, que usava uma fala como afrodescendente mais elegante de Salvador... a dedicação dela, a luta dela... porque ela saiu da rua! Ela saiu da rua. Ela saiu da rua. O amor que ela tinha [E]. Como tinha situação em que ela chegava e a polícia dizia: 'lá vem a advogada dos maloqueiro' [CA]. É por isso que eu digo: 'eu, Clodoaldo, eu sou maloqueiro osado! Eu quero o melhor, eu procuro o melhor, tanto pra mim quanto para

os meus irmãos!’ Nós somos capazes. Então essa foi a minha motivação maior, pra que eu pudesse entrar no movimento. A minha motivação chama Maria Lúcia, presente! Porque eu vi aquela mulher, guerreira, porque ela veio de uma família nobre, estudada, esclarecendo os nossos direitos. E porque já tinha no sangue, não é meu amigo? Porque quando é pra ser, é. Só foi um pavio que Maria Lúcia acendeu... e ajudou a lapidar, pra que essa bomba não saísse sem destino, que ela fosse pro destino certo do diálogo, da conversa, do conhecimento... porque ‘conhecer para lutar’. Essa foi a minha maior motivação, pra entrar no movimento... como eu penso naquela mulher, guerreira, que veio da rua, que saiu da rua, que mostrou à sociedade de Salvador que pessoas em situação de rua são capazes... [R] então essa foi a minha maior motivação [C].

Transcrição 6. “então eu sei o que é a rua”

Luiz Gama: Eu fui pra rua com sete anos de idade, pra rua de Salvador. Maria Lúcia conheceu essa rua, tanto que em algumas falas dela, ela traz essa rua [O]. Então parceiro, então eu sei o que é a rua. Eu sei o que é o movimento. Quando o movimento começou a andar eu caminhei junto [E]. Por ser artesão, comecei a viajar também... [CA] mas sempre apoiando os irmãos, como São Luiz do Maranhão. Hoje eu tenho orgulho do irmão preto de Aracajú, Sergipe, eu fui um dos que ajudei ele a formar essa liderança, que apoiei em conferência... Maria Lúcia falou assim pra mim: dedicação, por amor... [E] foi como eu fiz no dia de hoje. Sexta-feira eu fiz uma cirurgia [CA], mas por ser militante, por lutar por aqueles que mais precisam [E], eu fui pra rua hoje [CA]. Então isso pra mim é o movimento. É se por (...) porque Maria Lúcia conquistou a casa dela, conquistou várias coisas, mas não podia parar. Porque é difícil pra gente [R].

Ao longo da entrevista, Luiz Gama conta narrativamente de seis maneiras diferentes (transcrições 1 a 6) a forma como se engajou nas ações de luta e resistência em defesa da população em situação de rua. Essa é uma forma muito própria ao Luiz Gama de descrever a sua trajetória de rualização e de militância, reiterando a nossa posição de que as narrativas não são espelhos translúcidos e objetivos da realidade, mas modos de conferir organização à multiplicidade da experiência subjetiva e social, e que se dá através da contação de histórias (RIESSMAN, 2000).

O conflito dramático apresentado nas diferentes transcrições, embora enfatize diferentes aspectos de sua experiência biográfica, circunda o mesmo conjunto de acontecimentos, que se articulam na produção do enredo.

Até este momento da narrativa não sabemos exatamente o que se sucedeu que resultou na sua saída para a rua. Até aqui apenas somos informados que sua trajetória de rua se inicia aos sete anos de idade. Este é o nó, “fato que interrompe o fluxo da situação inicial da narrativa, criando um problema ou obstáculo que precisa ser resolvido” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 44). A ação complicadora se desenrola a partir dessa situação que origina o conflito dramático na narrativa, mas que tem sua origem envolta em mistérios.

Luiz Gama exerce a sua itinerância entre a Lapa e o Largo de Roma e, mais tarde, na avenida Contorno, na Piedade, no Campo Grande e na Praça das Mãos. Entre idas e vindas do orfanato, em razão de suas fugas, Luiz Gama teve parte significativa de sua vida em situação de rua.

Mais do que simples espaços de elevado trânsito das pessoas em situação de rua em Salvador, as narrativas de Luiz indicam que as ruas são territórios existenciais, lugares onde descansam, brincam, interagem, disputam, estabelecem conflitos e negociações, tecem redes de apoio, consomem substâncias, “mangueiam” (pedem dinheiro) e fazem “seus corres” (exercem trabalhos informais), estabelecendo diferentes trocas e sentidos sociais.

As experiências que dizem respeito à sua trajetória de rua durante a infância, antecipadas nas primeiras transcrições, são recontadas detalhadamente mais adiante, a partir da transcrição 9. A narrativa apresentada na transcrição 1 tem por finalidade, em grande medida, sintetizar a sua trajetória de rualização e engajamento na militância, apresentada mais detidamente nos núcleos narrativos que integram as transcrições seguintes. A transcrição 1 se trata de um sumário, compreendido como “relato generalizado ou a simples exposição dos eventos que caracterizam a narrativa, efetuados por meio do discurso indireto” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 42).

A entrada de Luiz Gama no MNPR se deu através de Maria Lúcia, encontro que foi decisivo não apenas para o seu engajamento no movimento, mas que também resultou em transformações subjetivas e materiais. Após esse encontro, inúmeros outros eventos se sucedem: Luiz viaja para diferentes estados, participa das atividades do movimento e em espaços de poder e deliberação, enfrenta adversidades no auge do conflito dramático narrativo, estabelece um relacionamento duradouro com uma companheira de militância e trajetória de rua, supera a situação de rua e, por fim, se estabelece em um município baiano como representante do MNPR, tornando-se referência para as demais pessoas em situação de rua.

É possível inferir que Luiz Gama iniciou sua trajetória no movimento a partir do seu desejo de viajar pelo país. Isso aparece na transcrição 6 (“*Quando o movimento começou a andar eu caminhei junto. Por ser artesão, comecei a viajar também...*”), mas também nas transcrições 4 (“*aí depois eu resolvi voltar a viajar de novo*” [...]) “*e aí resolvi sair no mundo. Peguei uma mochila, saí no mundo... eu não lembro porque retornei, voltei*” [...]) “*E a gente começou a andar... conhecer outros estados... outros municípios, e aí andamos. Começamos a conhecer São Luis do Maranhão, Belém do Pará, Tocantins, Teresina, Alagoas... rodamos tudo. Fomos pra Brasília e voltamos pra Aracaju*”), e 1 (“*Apesar da gente se encontrar em uma situação de rua... eu viajei, porque sou artesão... viajei, tive um bom contato com ela e disse, vou viajar pra conhecer a rua, não só aqui na Bahia como no Brasil... então rodei vinte e sete estados... fui eu que ajudei a formar a coordenação em Aracaju...*”).

Chama a atenção que Luiz se preocupa em apresentar ao pesquisador justificativas diversas para as viagens que empreendeu através do movimento: ajudar na composição de novos núcleos pelo país, conhecer a realidade de outras regiões, devido ao seu trabalho de artesão, etc. Luiz também parece preocupado em sinalizar ao pesquisador, logo no início de sua narrativa, que já realizava viagens antes do engajamento no movimento, antes de conhecer Maria Lúcia e mesmo antes de sua superação da situação de rua.

O uso da expressão “*e a gente começou a andar*” também parece imbuído de diferentes sentidos. Assim como observamos na expressão “então eu comecei no movimento, a andar...”, “movimento” trata-se de um substantivo masculino que se refere ao ato ou efeito de se mover. Vale notar que as pessoas em situação de rua precisam se locomover para garantir sua sobrevivência. Para os militantes, o movimento (social) institui precisamente um “novo andar” sobre o mundo, que rompe com lugares e modos de ser/estar pré-fixados no cotidiano em que vivem essas pessoas.

Além disso, pensamos que com a expressão “*e a gente começou a andar*”, Luiz não se refere apenas ao seu traslado em diferentes estados ou regiões do país. Se interpretarmos a partir do sentido *lato* ou figurativo de andar, aduzida na expressão popular “andar com as próprias pernas”, podemos compreender que o engajamento nas ações coletivas de luta e resistência expressam para Luiz Gama o sentido da conquista da autonomia e do crescimento pessoal e político, como presente no uso recorrente da expressão “*conhecer para lutar*”, que Luiz frequentemente se vale ao longo das narrativas, e que também dá nome a uma das cartilhas do movimento utilizadas na formação de militantes.

Ainda nos valendo dos operadores de leitura indicados por Franco Junior (2009), a transcrição 1 consiste em um sumário, como dissemos acima, justamente porque os movimentos

de introdução, desenvolvimento e conclusão são antecipados em uma espécie de sobrevoo panorâmico para aquilo que ele empreende nas narrativas seguintes. Na transcrição 1, Luiz Gama passeia pelos eventos que dizem respeito ao início de sua trajetória de rua aos sete anos, pelas fugas do orfanato de Irmã Dulce, sua passagem pela igreja da Trindade, a aproximação com Maria Lúcia, o engajamento no movimento, e à avaliação afetiva que atribui à freira e à Maria Lúcia em sua história de vida, conferindo significado à sua trajetória de militância.

O significado que Luiz Gama atribui à sua própria trajetória de militância, como aliás é possível notar também nas narrativas de outros militantes que entrevistamos, é permeado de sentidos religiosos, advindos da cosmologia e dos valores cristãos. O uso recorrente da expressão “irmãos de rua” se refere a outra expressão, frequentemente utilizada pelos religiosos, para referirem a si mesmos como “irmãos em cristo”, em alusão ao livro de Mateus (23:8): “[...] porque um só é o vosso Mestre, a saber, o Cristo, e todos vós sois irmãos”.

Nesse sentido, “irmãos de rua” é uma metáfora que remete às relações de irmandade e igualitarismo que advém desse princípio teológico cristão, que exemplifica sua presença marcante sobre os modos de conceber a rua e estabelecer relações sociais e afetivas entre os pares. Todavia, ultrapassa esse sentido original porque, no caso em questão, expressa as redes de sociabilidade e os laços de solidariedade que se constituem entre as pessoas em situação de rua diante da vulnerabilidade, onde “os indivíduos são cada vez mais convidados a assumir a sua própria proteção” (SOULET, 2005, p. 52).

Assim, “irmãos de rua” não diria respeito apenas à comunhão entre aqueles que compartilham da rua como espaço de moradia e trabalho, mas às táticas de sobrevivência coletiva diante das armadilhas e das múltiplas formas de expressão da necropolítica que incidem sobre essa gente, lançada à própria sorte. Afirma Marc-Henry Soulet (2005):

[...] não estamos testemunhando tanto o desaparecimento das normas de estar em sociedade quanto a reorganização das regras em torno da exigência de individuação, ou seja, a capacidade de construir a própria vida e de fazer sentido para si e para os outros, mas esta jornada está repleta de armadilhas para indivíduos que não tem recursos sociais, psicológicos ou econômicos para cumprir esse requisito (Ibidem, p. 3, tradução nossa).

Portanto, a constituição do movimento social surge como o estabelecimento de lugares menos vulneráveis para e entre as PSR. Estes lugares são construídos a partir de laços de solidariedade e de redes de sociabilidade que criam pontes. De um lado, os movimentos sociais conectam os diferentes e ampliam as fontes de recursos entre aqueles que as possuem e os que não possuem, possibilitando a aproximação e solidariedade entre sujeitos que habitam lugares

sociais distintos. De outro, característico dos novos movimentos sociais, criam pontes entre os “iguais”. Portanto, é responsável por criar outros lugares para e entre as PSR. Luiz Gama aprende e incorpora um novo andar, ao entrar para o MNPR. O movimento cria um lugar ambíguo em que a andança continua central para a sobrevivência, mas possui outros percursos e sentidos distintos.

Ainda refletindo sobre o sentido da expressão “irmãos de rua”, podemos considerar que ela expressa uma identidade social mantida pelos indivíduos que se reconhecem como iguais não apenas por compartilhar da “situação da rua”, até mesmo porque os sentidos atribuídos à rua e os motivos que ensejam as trajetórias de rualização são heterogêneos. Pensamos que a expressão revela, sobretudo, a agência das pessoas em situação de rua e a resistência às formas de socialização centradas no indivíduo, isto é, a rejeição à ideia de *self-made man*, que divide as pessoas em “vencedores” e “perdedores”, atribuindo aos mesmos a responsabilidade exclusiva pelos seus próprios destinos, reduzidos ao binarismo sucesso/ fracasso.

É por esta razão que para Luiz Gama “*na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso*”. A noção de sucesso não se reduz às conquistas materiais obtidas como consequência de seu engajamento no movimento social, mas ao reconhecimento público do valor de sua militância e de si mesmo. Nesse sentido, creio que podemos assumir licença poética e inverter a ordem sintática da frase célebre do professor Antônio Nery, de modo a enfatizar a dimensão da agência na trajetória de Luiz Gama: “Nossos nascimentos [...] portam a semente do que poderemos ser, [mas] não são garantias inelutáveis de destino” (NERY FILHO, 2012, p. 20).

Estes significados são importantes para a compreensão da trajetória de rualização e engajamento de Luiz Gama no movimento social, bem como para as razões que ele apresenta para justificar a sua permanência no movimento a despeito das adversidades. Estas representações cristãs permeiam todo o desenvolvimento da intriga, estando presente na maneira pela qual ele confere sentido à própria militância e em como Luiz vê e se espelha em Maria Lúcia.

Maria Lúcia é representada a partir da perspectiva do messianismo cristão (“*apesar de que eu conheci a nossa irmã que deu a vida dela por nós, Maria Lúcia, que me instruiu um pouco*” [transcrição 1]). Não é ao acaso que seus dois exemplos de vida e militância para ele são Irmã Dulce e Maria Lúcia (“*Eu tenho o exemplo de duas mulheres guerreiras, uma se chama irmã Dulce [...] E depois, Maria Lúcia. Que eu, na rua de Salvador, me mostrou que eu era capaz.*” [transcrição 2]). Na narrativa apresentada na transcrição 2, Luiz Gama descreve durante a ação complicadora e nas etapas de resolução e avaliação os eventos que envolveram

a oferta de cuidado, amor e confiança a ele depositado ao longo de sua biografia por essas duas personagens, Irmã Dulce (“*dá banho ao meu filho, dá café ao meu filho, e leva meu filho...*”) e Maria Lúcia (“*Que eu, na rua de Salvador, me mostrou que eu era capaz*”).

Irmã Dulce adquiriu, ao longo de sua vida dedicada, expressiva notoriedade a partir de suas obras de caridade, ativismo e de assistência aos pobres, doentes, operários e toda a sorte de marginalizados. Não estamos desconsiderando que Irmã Dulce e Maria Lúcia partem de lugares e de reivindicações distintas: a primeira, das práticas filantrópicas e a segunda, da luta por políticas públicas e sociais dedicadas à PSR. Não obstante, ambas apontam, enquanto personagens presentes na narrativa de Luiz, para o sentido de sacrifício e comprometimento com o trabalho em prol do bem-estar do outro.

A ação complicadora na qual Luiz Gama sintetiza, na transcrição 1, as razões para o seu engajamento no movimento (“*Então eu comecei a andar...*”) sucede o encontro com Maria Lúcia, que antes o instruiu. Com “[...] *que me instruiu um pouco*”, Luiz quer dizer que foi Maria Lúcia a responsável em viabilizar o seu acesso e acolhimento no projeto “Levanta-te e Anda”, na Comunidade da Trindade, bem como no programa Capacita Bahia, projeto do governo do estado que ofereceu qualificação profissional à população em situação de rua, assim como foi aquela que o convidou a ingressar como militante do movimento social.

A comunidade da Santíssima Trindade é uma comunidade localizada na Igreja da Trindade, uma igreja abandonada no bairro de Água de Meninos, em Salvador/BA, e realiza, fundamentando-se na noção bíblica de peregrino³³, o acolhimento de pessoas em situação de rua, em uma espécie de ambiente onde as tarefas e responsabilidades são coletivamente compartilhadas, visando a superação da situação de rua de seus membros. Além disso, é responsável por diferentes projetos, como o “Aurora de Rua”, jornal produzido e vendido por pessoas em situação de rua há mais de uma década na cidade de Salvador. O projeto “Levanta-te e anda”, por sua vez, é uma iniciativa da Ação Social da Arquidiocese de Salvador e funciona como uma espécie de centro de convivência diurno para a PSR, possibilitando incentivo à convivência social, ao fortalecimento da autoestima e desenvolvimento de habilidades pessoais (CARDOSO, 2017).

Podemos dizer que o encontro com Maria Lúcia assume a função de clímax da narrativa, momento crucial onde forças contrárias agem e se confrontam e onde decisões importantes são

³³ Aqui a metáfora cristã aparece novamente. A Comunidade da Trindade é fundada e gerida por Henrique Peregrino há mais de trinta anos. A noção de “peregrino” é cara à comunidade, que associa a situação de rua à experiência sacra de peregrinação vivida por Jesus no mito cristão: “Estrangeiro e peregrino sou entre vós [...]” (Gênesis 23:4).

tomadas pelos personagens, inaugurando a possibilidade de resolução do conflito central (FRANCO JUNIOR, 2009).

Luiz Gama apresenta uma compreensão messiânica da militância porque sacraliza a mortificação do corpo através de uma atitude de abnegação, desprendimento e altruísmo pelos interesses coletivos (“...*que deu a vida dela por nós*”). Aqui, o engajamento na luta social equivale ao calvário que, em ambas as narrativas, tanto na narrativa bíblica de Cristo quanto na narrativa de Luiz Gama sobre Maria Lúcia, se encerra com a morte do corpo físico de seus personagens.

O sentido messiânico que Luiz Gama confere à militância o faz buscar exercer a sua luta “à imagem e semelhança” daquela trilhada por Maria Lúcia. Mais adiante, na transcrição 6, Luiz enfatiza narrativamente o caráter heróico de sua existência-militância, mesmo que essa relação de sacrifício e doação de si possa, à primeira vista, ameaçar sua própria saúde: “*foi como eu fiz no dia de hoje. Sexta-feira eu fiz uma cirurgia, mas por ser militante, por lutar por aqueles que mais precisam, eu fui pra rua hoje. Então isso pra mim é o movimento*” [transcrição 6].

Contam alguns militantes que Maria Lúcia Pereira faleceu, em certa medida, em função da abnegação com o qual lidava com a sua existência-militância, o que colocou em segundo plano sua situação de saúde. Para Luiz, essa biografia, entendida a partir da tríade existência-militância-martírio, assume o lugar de ideal a ser buscado.

Contudo, há que se fazer aqui um contraponto. Para Luiz Gama, não apenas a saúde, mas ainda mais amplamente, o sentido de viver parece significar doar-se à militância. O engajamento no movimento social é para ele a própria saúde em ato, e não aquilo que a ameaça. Nesse sentido, as ações de luta e resistência coincidem para Luiz, como aliás talvez tenha coincido para Maria Lúcia, ao próprio exercício da saúde e do Bem Viver, e não o seu contrário.

Seguindo as reflexões de Alberto Acosta (2019), acreditamos que Luiz Gama entende o sentido de sua existência como Bem Viver, ou seja, expressão de luta e resistência a favor de um projeto de vida em comum, na articulação política da vida que se expressa através da posição contra-hegemônica diante do discurso eurocêntrico dominante, este último responsável em reduzir o fenômeno saúde à submissão do corpo diante dos saberes e procedimentos biomédicos, na medida que destitui o sujeito de sua agência. Luiz Gama procura fazer de sua vida uma tarefa descolonizadora, que se opera através de sua existência-militância.

Sobre essa ressalva a respeito dessas outras maneiras possíveis e mais amplas de conceber saúde, aponta Ricardo Ayres:

fazer equivaler saúde e doença a situações polares de uma mesma coisa, identificadas segundo uma mesma racionalidade, é tão limitante para a adequada compreensão dessas duas construções discursivas e das práticas a elas relacionadas, quanto negar as estreitas relações que guardam uma com a outra na vida cotidiana (AYRES, 2007, p. 44-45).

Sem embargo, notamos que o protagonista da trama, que é o próprio Luiz Gama, se vê como sujeito passivo na avaliação que realiza em parte dos acontecimentos descritos por ele. Luiz é moldado como um vaso pela sua figura de referência (“*eu só sou um vaso que a minha irmã*”). Existem vários versículos bíblicos que comparam Deus a um oleiro que molda um vaso e, nesse sentido, a expressão pela qual Luiz Gama se vale não escapa mais uma vez da metáfora cristã. O mesmo vale para o sentido atribuído à militância: “*porque a palavra dele fala que bem aventurado é aquele que tem sede de justiça, e toda a luta da gente militante é por sede de justiça*” [transcrição 1].

Cabe salientar que esta posição passiva em sua narrativa é apresentada apenas nos momentos em que Luiz Gama descreve suas primeiras aproximações com o movimento, expressando não apenas as representações cristãs que ele atribui à própria trajetória de luta, como um vaso moldado (conduzido, colocado, etc.) por Maria Lúcia, mas também devido a essa fase inicial de socialização junto à luta política e aprendizado de seus primeiros passos rumo à militância: “*como Maria Lúcia pode me pegar e me botar em um curso que eu vi que eu tinha possibilidade de lutar... [transcrição 3]*”.

Assim como vimos a metáfora da pedra preciosa para se referir às transformações subjetivas e sociais empreendidas por Lima Barreto, também observamos o uso de metáfora semelhante nas narrativas de Luiz Gama. Para ele, tornar-se militante corresponde ao processo de lapidação de um diamante bruto, conferindo-lhe valor que até então lhe havia sido socialmente negado: “*a gente vem conquistando e mostrando à sociedade que na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso*”.

Embora a metáfora do diamante seja à primeira vista um recurso narrativo que se aproxima àquele do vaso moldado, que o posiciona passivamente ante a ação de sua mentora, Luiz Gama se identifica, ao longo da ação complicadora das narrativas subsequentes, como sujeito ativo dessas transformações em seu *self*, na medida em que enfrenta as adversidades e obtém conquistas importantes em sua vida e junto ao núcleo do movimento no município em que reside e atua.

Por essa razão, Luiz Gama não avalia a si mesmo como um diamante lapidado apenas pelas mãos da Maria Lúcia, mas pelas muitas mãos apresentadas na trama de acontecimentos

que se articulam na produção das narrativas: Irmã Dulce, Irmã Núbia, companheiros da militância, “irmãos de rua”, apoiadores do movimento e, também, pelas suas próprias mãos.

5.2 ENTÃO EU SEI O QUE É A RUA

Transcrição 7. “essa foi a pior experiência que eu tive”

Luiz Gama: A pior coisa que eu passei foi em Salvador uma vez, estar chovendo, procurar um abrigo e deitar em uma varanda [CA], e uma pessoa vir e jogar um balde de água em mim gelada [R]. Essa foi a pior experiência que eu tive [E].

Transcrição 8. “e até hoje ainda dói um pouco”

Luiz Gama: Eu tive várias situações ruins [A]. Mas... a época mais difícil que eu passei na rua, mais difícil... e até hoje ainda dói um pouco [E], foi que eu tomei um tiro de arma de fogo. Um tiro de arma de fogo um centímetro abaixo do coração. Rim, pulmão... olha a minha barriga, dá pra ver? [mostra cicatriz na barriga]. E aí eu fiquei um ano e seis meses internado. Como eu saí da cirurgia, eu fui colocado numa bolsa de colostomia [CA]. E aí que eu voltei ao fundo do poço [silêncio] [E]. Mesmo estando na rua... descendente de africana, tenho origem indígena também, a minha avó era índia... a minha família é uma mistura muito grande, a genética muito grande, era forte... não conheci o pai da minha mãe [O], aí você está na rua usando uma bolsa de colostomia [CA], se dentro de uma casa com todo o suporte, com todo o cuidado, é péssimo... imagina você na rua. Você usando uma bolsa de colostomia... a discriminação. Às vezes, já tem um bom tempo usando, aquela cola não aderiu mais à pele. Às vezes... aquele mal cheiro saía. O olhar de desprezo das pessoas. Por não entender ou não saber o que tinha acontecido comigo, porque eu estava daquele jeito. Só vinha apontar [E]. Não lembro o ano, mas eu lembro que... dia primeiro de fevereiro, festa do Rio Vermelho [O], tinha uma missa na igreja, e eu lá, olhando carro, na rua, dormindo no Mercado do Peixe, nas praças da vida, nos carros velhos... [CA] sem condição de higiene nenhuma, de cuidado nenhuma... [E] e chegar, eu estar olhando carro pra conseguir alguma coisa, um alimento, pra sobreviver... uma senhora chegar, e estacionar o carro dela, ela aí, na chegada dela eu fui abrir a porta, ser educado [CA], porque na rua... a maioria dos maloqueiro tem gentileza, a maioria tem gentileza [O]. A rua ela sabe ser solidária. Mesmo por pior a situação que a rua passe, a rua eu falo a gente que estiver em situação de rua... a gente não quer que ninguém faça aquilo. Porque a gente sabe a

dor que passa [E]. E naquele momento que eu ia abrir a porta... aí estava uma mãe e uma filha, uma grã-fina, me lembro que nem hoje. A mulher meteu em cinco reais... [CA] porque em Salvador a gente fala ‘mete mão’ [O]. A mulher meteu mão em cinco reais pra me dar. E a filha dela olhou pra mim... a mãe falou pra filha: ‘ah, não dê esse dinheiro a ele não que ele vai tomar cachaça e depois ficar fedendo a merda’ [CA]. Ô, meu amigo... aquilo pra mim foi a pior discriminação que eu passei [E]. Naquele momento eu olhei pra ela e falei [silêncio]: ‘senhora... eu não vou tomar cachaça. E eu não estou cagado. Infelizmente...’ e aí eu suspendi a camisa: ‘...eu uso isso aqui’. Naquele momento a face dela caiu. Ela chorou, me pediu desculpa: ‘senhor, me perdoe!’ Eu digo: ‘não’ [CA]. Então aquilo foi a pior situação pra mim [E]. Depois disso, ainda... me droguei [silêncio] [CA]. Uns dois dias ou três dias, por aquilo [O]. Por aquela tristeza... por aquela situação [E]. Aí um belo dia, um belo dia... eu encontrei um dos companheiros que andou com a gente [CA]. Na época ele tava na igreja da Trindade também. E o cara estava bem [O]. Ele parou e conversou comigo. Eu pensei: ‘a minha trajetória não pode ser em vão, eu vou morrer com isso! Eu posso. Eu vou conseguir’. Aí tive até minha mãe, na época. Conversei com ela, expliquei a situação [CA]. Como eu tinha problema no bairro, eu né... [O] ela foi e me deu uma quantia. Ela me deu uma quantia, eu fui e aluguei um carro [de mão]. Aí peguei uma caixa de isopor, mesmo com uma bolsa de colostomia. Andava pelas ruas. Andava pelas ruas tentando vender. E logo após isso foi o meu encontro com Maria Lúcia [CA]. Com a força que ela trouxe... mudei a situação. E disse ‘não quero isso mais pra mim’. Eu não vou ser mais um. Uma estatística. Já aproveitava a fala de Racionais e Mano Brown: ‘não vou ser mais um preto fudido’. E aí contornei a situação e hoje, graças a Deus, eu sou o que eu sou, respeitado aqui no município, onde eu trabalho todo mundo confia em mim. Logo que cheguei não! Cheguei, ‘cara preto, de Salvador, aí já veio foragido” Ladrão, já veio foragido!’ E com o tempo... como eu falo, confiança a gente não compra. A gente... conquista. Então eu venho fazendo a minha parte a cada dia, e ele como Deus fazendo o dele, porque tenho certeza que minha irmã intercedendo lá... porque militante uma vez, sempre militante! Aonde estiver, vai estar militando para aqueles que mais precisam, venha a ser garantido [R]. Então essa pra mim foi minha maior mudança [C].

Transcrição 9. “a gente veio da rua!”

Luiz Gama: Hoje eu venho aqui, sete anos, graças a Deus, respeitado, alguns se levantam como sempre, alguns da gestão, não concorda com a maneira com que a gente fala, a maneira como a gente se expressa, mas eles têm que entender uma coisa: a gente veio da rua! [A] A rua ela

tem a sua armadura, porque na rua a gente precisa ser... ou a gente é ou a gente é... engolido. Às vezes a gente pode ter um tom de voz alto porque a rua fez, mostrou, pra cada um de nós, que precisamos ter um tom de voz alto. Porque senão a gente é engolido. Porque não é fácil [E]. Não é fácil uma criança de sete anos de idade estar pelas ruas de Salvador... Campo Grande, Piedade, Contorno, dormindo na Lapa... [O] e tendo que fumar um cigarro, porque senão ele era careta. E se ele não fumar o cigarro a rua engolia ele [CA]. Então às vezes, muitos de nós que estamos nessa militância, às vezes nós temos um tom de voz, mas não é agressivo. Porque nós aprendemos a dialogar. Porque Maria Lúcia ela sempre falou: ‘tem hora de atacar e tem hora de recuar. E tem hora de ir pra cima’. Quando a gente vê que o nosso direito tá sendo violado, aí mermão... eu era igual a minha afrodescendente mais elegante de Salvador, Maria Lúcia presente! Aí eu viro um leão! Aí eu grito, porque é direito [E]. Foi em um evento que uma mulher chegou pra mim e falou: ‘ah, o cara vai pra rua por causa da droga!’ e eu falei ‘não minha amiga, ele não vai pra rua por causa da droga não, na rua que ele encontra a droga. Porque uma criança de sete anos não foi pra rua por causa de droga, não. Em minha época nem tinha essas drogas todas que hoje tem, crack, essas coisas, pra você vir falando de uma cocaína... a droga na época era cola. A gente cheirava cola de sapateiro, e depois que vem a loló. Ninguém vai pra rua por causa da droga’ [CA]. Esse é o movimento pra mim. É ter vivido na rua, ter saído na rua, por uma mulher guerreira, que doou a sua vida [R].

As transcrições 7, 8 e 9 compartilham de um mesmo tema. Tema em narrativa significa “o assunto central abordado dramaticamente [...], que abarca o conflito dramático nuclear da história narrada pelo texto narrativo” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 44). São narrativas que compartilham da apresentação e avaliação de eventos relacionados à trajetória de rualização de Luiz Gama.

Embora seja frequentemente utilizada como sinônimos, entendemos que trajetória de rua e trajetória de rualização apresentam significados distintos. A trajetória de rua diz respeito à vivência nas ruas e suas vicissitudes, marcadas pela pobreza, fragilização dos vínculos e ausência de moradia regular. Contudo, a escuta às narrativas nos possibilita pensar que o conceito de trajetória de rualização ultrapassa esse sentido. As narrativas dos militantes apontam que as trajetórias de rualização se iniciam antes mesmo da ida para as ruas, situando o nó narrativo, isto é, o obstáculo que convoca os personagens para uma série de ações que

resultem na resolução da questão, nos acontecimentos que envolvem conflitos frequentemente situados no ambiente doméstico e comunitário.

Assim como a trajetória de realização não coincide exatamente com a ida para a rua, mas com os eventos que antecedem este acontecimento, é também possível afirmar que as trajetórias de realização não finalizam com a superação da situação de rua. Os vínculos, os sentidos, as redes de sociabilidade, as itinerâncias e os afetos que mobilizam os sujeitos para a luta política permanecem vivos mesmo após a obtenção de uma moradia regular. Persistem como motivação para o engajamento e permanência no movimento social, consistindo em aspecto fundamental das existências-militante, como é possível observar quando eles dizem “*eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim*”.

A transcrição 7 posiciona o protagonista como objeto da ação discriminatória de um terceiro, que lhe destitui de valor. Esta narrativa se inicia com o seu conflito dramático: deitar na varanda em busca de um abrigo em um dia de chuva, seguido do desfecho de receber um banho de água gelada lançado pelo morador. Notamos que a natureza sintética e a economia de palavras são parte do recurso narrativo que Luiz se vale para enfatizar ao seu interlocutor a dureza e a crueza daquela que foi a sua pior experiência durante o período em que viveu nas ruas.

A narrativa apresentada na transcrição 8, embora mais extensa, descreve outra experiência de discriminação vivenciada por Luiz Gama (“*a época mais difícil que eu passei na rua, mais difícil...*”). A ação complicadora envolve ter recebido um tiro de arma de fogo, que resultou na colocação de uma bolsa de colostomia, desviando as fezes da região intestinal para a bolsa coletora. O clímax do conflito dramático se dá através da ação discriminatória da qual o personagem é alvo, enquanto trabalhava como guardador de carro: “*ah, não dê esse dinheiro a ele não que ele vai tomar cachaça e depois ficar fedendo a merda*” [transcrição 8].

A madame é uma personagem plana e linear, definida pela “linearidade no que se refere à relação entre os atributos que caracterizam o seu ser (a sua psicologia) e o seu fazer (as suas ações)” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 39). É uma personagem previsível, que acumula os signos correspondentes à sua presumível posição social.

Luiz Gama explica à personagem secundária, a madame, que o odor sentido por ela tinha origem na bolsa de colostomia, revelação que desencadeia por parte desta uma tentativa de desculpas, do qual Luiz recusa. Em seguida, Luiz Gama relata ter se engajado no consumo compulsivo de drogas em razão dessa experiência produtora de banzo contemporâneo (“*Depois disso, ainda... me droguei [silêncio]. Uns dois dias ou três dias, por aquilo. Por aquela tristeza... por aquela situação*” [transcrição 8]).

Assim, o silêncio e as pausas efetuadas por Luiz Gama durante a avaliação deste acontecimento indicam que se tratam de recursos linguísticos importantes empreendidos pelo narrador, pois revelam a experiência dolorosa da discriminação, que persiste para além do tempo cronológico em que o evento se situa, elucidando para o seu interlocutor o sentido da expressão “*e até hoje ainda dói um pouco*”.

Embora as narrativas estejam inseridas em um fluxo temporal, a maneira com que são construídas possibilita o uso de distorções temporais como recursos na história narrada, de forma a demonstrar o impacto dos eventos nas subjetividades dos personagens postos em relevo. Assim, rompe-se com o modelo cronológico de mensuração da passagem do tempo (em anos, dias, semanas, estações, etc.), para ir ao encontro do tempo em sua dimensão vivencial, na experimentação das sensações, dos sentimentos, das fantasias e memórias (FRANCO JUNIOR, 2009).

A ação complicadora, onde são descritos os eventos que sucedem a experiência de discriminação anteriormente narrada, envolve encontrar um antigo colega da Trindade. O colega é identificado como alguém que estava bem, situação distinta da de Luiz Gama, em situação de rua, com uma bolsa de colostomia e realizando uso abusivo de substâncias psicoativas em cenas de uso desprotegido, não podendo retornar ao bairro em que residiu devido a uma dívida de drogas. Reencontrar seu colega que também teve trajetória de rua e percebê-lo bem é importante para Luiz, porque lhe ajuda a ter alguém em quem se espelhar (“*Eu pensei: ‘a minha trajetória não pode ser em vão, eu vou morrer com isso! Eu posso. Eu vou conseguir’*” [transcrição 8]).

É neste primeiro espelho deste personagem anônimo, somado ao encontro decisivo com Maria Lúcia, que Luiz Gama encontra forças para enfrentar as experiências desoladoras de embrutecimento e de degradação, descrita na ação complicadora: “*E logo após isso foi o meu encontro com Maria Lúcia. Com a força que ela trouxe... mudei a situação. E disse ‘não quero isso mais pra mim’. Eu não vou ser mais um. Uma estatística. Já aproveitava a fala de Racionais e Mano Brown: ‘não vou ser mais um preto fudido’*” [transcrição 8].

Sobre o paradoxo desses corpos negros submetidos às experiências-limite que se tornam existências-militantes ao longo de suas trajetórias de realização, podemos aprender com Mbembe:

Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital. Mas - e esta é sua manifesta dualidade -, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante,

flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo (MBEMBE, 2014, p. 19).

Para nossa análise interpretativa, entendemos a madame como a personagem que se recusa a ver, que lança sobre Luiz Gama o véu do encobrimento, na medida em que o reduz à posição de “*preto fudido*”, alguém que, destituído de valor e incapaz de estabelecer trocas materiais, de certo utilizará o dinheiro para “[...] *tomar cachaça e depois ficar fedendo a merda*” [transcrição 8]. A madame indica que “para o racista, ver o negro é ver que ele não está lá; que ele não existe, que ele não é mais do que um ponto de fixação patológico de uma ausência de relação” (MBEMBE, 2014, p. 66).

As violências pelas quais Luiz Gama é submetido ao longo de sua trajetória de rua não dizem respeito às relações estabelecidas com seus pares, mas ao desprezo daqueles que têm moradia e ocupam localização social de privilégios, recursos e poder. Luiz descreve narrativamente a violação daquilo que ele tem de humano. Quando a madame o situa no lugar desse Outro incompreensível, “certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, [são] tornadas aceitáveis” (MBEMBE, 2014, p. 66).

Naquela breve interação, a madame o substituiu pela posição de coisa. Coisa é tudo aquilo que se recusa designar pelo nome, por ato deliberado ou produto do esquecimento. Reconstruir a história de maneira a destituir a madame de seu nome, tornando-a personagem secundária, plana e linear (como discutido acima), indicando publicamente que suas ações expressam nada mais que os valores de sua categoria social de origem, é a forma encontrada por Luiz Gama para efetuar narrativamente a redistribuição dessa violência coisificadora.

Diferentemente da madame, Luiz Gama é o personagem narrador. Não sendo qualquer personagem, é o personagem principal, porque desempenha a função de herói na narrativa e reivindica para si a atenção plena de seu interlocutor. Enquanto tal, Luiz é apresentado como um personagem redondo, ou seja, que se apresenta com elevada densidade psicológica, complexidade e profundidade, sem escamotear suas ambiguidades e suas contradições, inerentes à condição humana (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

Quando Luiz Gama reconstrói os acontecimentos que constituem a trama de sua narrativa, ele se imbuí de agência na medida em que recusa a violência que a madame lhe dirige, redistribuindo-a através da redefinição dos papéis que os personagens ocupam durante o conflito dramático. Redistribuir a violência é realizar um ato anticolonial, é “um gesto de confronto, mas também autocuidado. Não tem nada a ver com declarar guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia” (MOMBAÇA, 2021, p. 65).

Sobre as maneiras de efetuar a redistribuição da violência, aponta Lucas Veiga:

Diferentemente do modo destruidor da violência colonial, a violência anticolonial é uma violência criadora. Em se tratando da questão racial, a redistribuição dessa violência começa com a violência da marca. Você é branco. Nomear o branco de branco, marcar que o lugar de onde ele fala é o de uma pessoa branca, que os autores que ele lê são brancos, que o pensamento dele é branco. Fazer isso sem subjugar a ele e aos seus um regime de escravidão, fazer isso sem que seus jovens sejam assassinados a cada 23 minutos no Brasil (VEIGA, 2019, p. 244-245).

Partindo das reflexões indicadas por Lucas Veiga (2019), podemos deduzir que a redistribuição da violência é condição necessária, mas não é suficiente para alterar a direção do poder entre os grupos racializados, pois essa direção é histórica, normalizada e enraizada na modernidade, tendo em vista que “o racismo não flui de trás pra frente, um dia beneficiando brancos e outro dia [...] beneficiando pessoas não brancas” (DIANGELO, 2018, p. 38).

Todavia, a redistribuição da violência que Luiz Gama empreende por meio da reclassificação dos personagens segundo o grau de densidade (plana ou redonda) e de acordo com a importância para o conflito dramático (principal ou secundária) ao longo de sua narrativa, busca expressar a reafirmação de seu valor enquanto pessoa e o seu reconhecimento enquanto sujeito social capaz de estabelecer trocas, de se espelhar e de ser espelho para os demais “irmãos da rua”, condição de possibilidade para o seu engajamento e permanência no movimento social.

5.3 ENTÃO PRA ELES O MOVIMENTO É UM ESCUDO

Transcrição 10. “Então pra eles o movimento é um escudo”

Luiz Gama: a rua, principalmente aqui em [município], alguns se levantam né. Quem vem pra agradar a todos, não agradou. Mas eu falo especificamente aqui. Os usuários veem como um escudo [A]. Hoje... como alguma situação que tem no Centro Pop [O]. E a fala deles, os caras fala: ‘vou chamar tio Luiz! Vou chamar tio Luiz’. Me chama de tio Luiz. Então hoje, a rua fala: ‘é ele quem corre atrás pela gente de rua!’ [CA]. Então eles se sentem protegidos, em saber que tem alguém que vai em qualquer instância, que vai lutar, que vai brigar [E]. Até porque a gente já mostrou isso aqui, porque há pouco tempo foi até cancelado... [O] porque eu fui de bermuda, achei muita ousadia e falei com ele que a população em situação de rua não tem o vale calça! [CA] Tinha uma reunião com o comandante da guarda e teve uma situação em que os guarda chegou espancando alguns irmãos que estavam em situação de rua [O]. Aí alguns desses irmãos se levantou e deu uma pedrada em um, resumindo: aí esse guardinha foi, pegaram o irmão usuário e espancaram. Aí esse irmão veio até o movimento. A gente foi na delegacia, registrou

queixa e fizemos uma audiência pública e trouxemos a violação, a agressão. Aí resumindo: os próprios guardas foram até ele depois pedindo desculpa, pra deixar quieto... e com isso um falou pra outro, que falou pra outro [CA], então... eles hoje veem o movimento como um escudo pra ele. A maioria vê o movimento como escudo. Como garantia de direito. Como tem lá no Centro Pop, quando tem alguma coisa errada mesmo, aí vem: ‘Luiz, isso está certo?!’. Então pra eles hoje... o movimento é o escudo deles. É o escudo deles. Principalmente quando a gente vem garantindo pequenos direitos no município... então eles me chamam de Tio Luiz, Tio da maloca. É tio Luiz pra lá, é tio Luiz pra cá... [E] na manifestação que a gente fez, fizeram o coral do tio Luiz, até o comando da guarda sentou e ficou olhando e falou: ‘é rapaz... não tem jeito não!’. Hoje a gente chega aqui na Câmara de Vereadores, alguns vereadores falam: ‘é rapaz... essa representação é forte...’ eu falo: ‘é forte porque a rua está comigo!’ [CA] Porque no dia que a gente solicitou audiência pública, que o movimento foi pra rua, a gente encheu a Câmara de Vereadores. No dia que o movimento foi pra porta de um restaurante porque colocaram grade com ponta pra população em situação de rua não sentar, a rua lotou! [O] Então pra eles o movimento é um escudo [R].

Transcrição 11. “A moeda ela tem dois lados”

Luiz Gama: A gente está numa liderança começando um trabalho, principalmente em um município em que você chega e não conhece ninguém [O], tudo fica difícil. E assim... hoje é mais difícil pra uma liderança estar na rua, tudo é mais difícil. E às vezes, como aqui mesmo... aqui é uma luta, estamos lutando [E], já foi levado pra audiência pública, como zona azul veio pra aqui, a minha fonte de renda caiu [O]. E na maioria das vezes eu tinha reunião, eu tinha que estar na casa de vereador, a gente tem que estar na Defensoria Pública, a gente tem que estar na OAB, a gente tem que estar no Ministério Público... e tudo isso a gente tem um gasto com transporte [CA] e aqui a gente nunca teve apoio aqui pra ajudar financeiramente [E], até porque a gente não tem uma sede, estamos buscando agora uma sede... [O] e de estar nesse pique, tomando meu tempo, chegar dia 20, dia 22, dia 23, vencer o aluguel no dia 30 e eu não ter um real na mão... eu não ter um real na mão. A semana eu precisar estar indo todo dia, eu fui pra uma comunidade, ou pro Centro Pop fazer uma refeição [CA], que eu sempre gostei de chegar em minha casa e fazer o que eu quero comer, o que eu gosto, e comer na hora certa. Então todas essas dificuldades... aí chega um dia: ‘porra vei, eu tô correndo atrás pro povo, e eu? como é que eu fico? como é que eu fico?! agora eu vou voltar pra rua? ah, eu vou largar isso!’ [E]. E às vezes por algum que estar na rua [CA], hoje não, mas logo no começo [O], tomou antipatia

por você e você lutar por alguma coisa que é certa, e eles achar que o certo é você estar ali com uma lata na boca fumando um cachimbo, fumando uma pedra, que é certo você estar numa praça fumando um baseado... e aí querer se levantar contra. Aí chegar e dizer: ‘ó, nós somos cidadãos de direitos... nós somos cidadãos de deveres também, a moeda ela tem dois lados’ [CA]. Então todas essas dificuldades, fragilidades... eu já pensei não foi só uma vez não, meu amigo, várias vezes! Várias vezes eu disse: ‘rapaz, não vou ficar nisso não’. Mas está no sangue... é Deus, é Deus que escolheu... meu brother, ele chegou pra Jonas: ‘Jonas, você vai pra (...), o cara entrou no barco e acabou parando dentro do ventre de uma baleia, parou lá, aonde Deus quis que ele estivesse. Então... eu acho que é Deus, o amor, o carinho, a gratidão... principalmente, tem uma palavra que eu venero muito que chama gratidão, a gratidão à Maria Lúcia, que faz eu retornar a esse momento, de tentar desistir e dizer: ‘não, porra! eu nasci pra isso! Se não aguenta, pra que veio? Ou dá ou cai, pai. Ou você dá ou você cai. Pronto, já tá então...’ eu oro a Deus, eu peço a ele... veja aonde eu tive um dia. Veja aonde eu tô hoje. Veja aonde eu tô hoje... vou dizer a você viu, de vez em quando, meu amigo, me vem aquele desânimo, aquela vontade de dizer vou parar, vou parar... há pouco tempo mesmo eu pensei: ‘pô, que nada, ó pai...’ o inimigo já joga: ‘aí ó, você tá lá, otário, lutando por ele... você fez uma cirurgia, cadê que veio um aqui? ‘vou lá ver se o meu irmão tá precisando de um leito’... aí eu meter a mão na carteira e procurar um real e não ter... o cara fala: ‘aí ó, se você tivesse lá no seu corre você tava bem’, mas bem pra mim é eu e meus irmãos bem. Porque um dia eu me engajei nessa luta, porque um dia eu me engajei nessa militância. Então é isso que me faz continuar e também... meu amigo, eu acho que nem eu, nem nenhum coordenador hoje, em nenhum estado, nenhum deles vai saber definir isso. Porque isso é uma coisa, que eu vejo sobrenatural, o céu, o destino, porque a palavra diz ‘não cai uma folha sem a permissão de Deus’. Porque a gente continua, eu digo a você: qualquer um de nós que venha me dizer que não pensou em desistir, ele tá mentindo. Porque a luta é constante, a luta é demais, a luta é muita! é muita! E às vezes a gente procura e não acha. Às vezes a gente procura uma mão, não acha um socorro. Não acha! Às vezes eu vejo que os próprios movimentos... a gente devia estar mais olhando um pro outro e dizer: ‘ó... eu tenho esse alho pra eu comer... será que meu irmão que está lá em [município], ele tem esse alho também? Como é que nós podemos fazer pra estar dando esse auxílio pra esse irmão que está lá igual a nós em garantia de direito? De direitos à população em situação de rua? Porque eu acho que falta isso. Porque talvez... como a gente procura olhar a necessidade e a fragilidade que aquele irmão que está na militância, que passa diariamente, quando a gente sentir que estamos todos nós estamos juntos... tendo apoio. Porque hoje você me ajuda, amanhã você está numa situação... eu e outro nos ajuntamos e te ajuntamos

também. Então, nós vamos nos sentir mais fortes! Nós vamos nos sentir mais acolhidos. Porque não só adianta dizer ‘tamo junto, tamo junto!’ de boca, de boca. Será que quando o irmão está lá comendo costelinha assada que papai abençoou, que é digno, que é merecedor, será que estão os outros lá comendo? Ou será que outros estão comendo...[silêncio] e o outro não? Então eu acho que traz às vezes a gente pensar em desistir é peso de uma luta que é muito grande, é constante, porque são várias violações, você tem que correr pra um lado, você tem que correr para o outro, e às vezes foi o que praticamente aconteceu com Maria Lúcia. Corria pra um lado, corria pro outro, corria e não tinha tempo de olhar pra ela. De olhar pra ela! Então essa situação às vezes acontece. Mas... estamos firmes, estamos na luta, vencendo barreiras, quebrando, pulando e com toda a dificuldade, levando o legado de Maria presente, o movimento com várias conquistas, não só aqui na Bahia, mas... em vários estados do nosso Brasil, é isso que faz com que a gente consiga **[R]**.

A transcrição 10 revela o sentido presente na expressão “então o movimento é pra eles um escudo”. A repetição que aparece no resumo [A] (*‘vou chamar tio Luiz! Vou chamar tio Luiz’. Me chama de tio Luiz. Então hoje, a rua fala: ‘é ele quem corre atrás pela gente de rua!’ [transcrição 10]*), logo no início desta narrativa, é acionada pelo narrador para enfatizar o vínculo afetivo de respeito e consideração mútua entre Luiz Gama e a gente de rua. Trata-se de vínculo constituído através das formas de luta e mobilização política diante de situações concretas de violação de direitos descritas na ação complicadora [CA], empreendidas tanto pela ação estatal, demonstrada pela situação de violência institucional cometida pela guarda municipal, quanto pelo empresariado, através da ação de aporofobia demonstrada na arquitetura hostil de um restaurante para com a população em situação de rua.

“Então pra eles o movimento é um escudo” é a expressão que abre a narrativa na etapa do resumo e que também a fecha, durante a fase de resolução. Durante o desenvolvimento da intriga, podemos perceber que se estabelece um conflito entre o personagem que protagoniza a narrativa, o próprio Luiz Gama, que age em nome da população em situação de rua a partir de dada localização social, e os demais personagens planos, como o dono do restaurante e o comandante da guarda (como exemplificado no trecho “*porque eu fui de bermuda, achei muita ousadia e falei com ele que a população em situação de rua não tem o vale calça!*” [transcrição 10]). Os personagens planos são apresentados ao longo do conflito dramático e servem para

sustentar o argumento, junto ao seu interlocutor pesquisador, de que o movimento é um “escudo para a rua”.

De acordo com Franco Junior (2009), o desenvolvimento da intriga é o que conduz narrativamente para a criação de novos conflitos ou para a resolução do conflito, por meio da disputa de interesses entre os personagens.

Na narrativa de Luiz Gama, é a sua ação diante do embate com os demais personagens que resultaram na efetivação de direitos em situações concretas junto à população em situação de rua e, por sua vez, no reconhecimento ocasional dos agentes públicos diante de sua atuação militante (“*alguns vereadores falam: ‘é rapaz... essa representação é forte...’ eu falo: ‘é forte porque a rua está comigo!’ [transcrição 10]*”).

Além disso, essa narrativa indica que Luiz Gama pôde se tornar o tio Luiz, o tio da maloca, apelidos que reiteram o seu lugar enquanto espelho e referência para seus irmãos de rua (“*então eles me chamam de Tio Luiz, Tio da maloca. É tio Luiz pra lá, é tio Luiz pra cá...*” [transcrição 10]).

Tornar-se espelho para seus irmãos, na medida em que se constitui como existência-militante, é algo que também ocorre com Lima Barreto na relação com seus pares, como descrevemos no capítulo anterior, consequência do engajamento e permanência desses atores sociais nas ações de luta e resistência empreendidas através do movimento social, ante a distribuição da morte como exercício de poder do Estado.

Cabe salientar que esse exercício do poder necropolítico ao qual resistem os militantes não se restringe às formas de poder estatal, pois não poderia se sustentar sem a adesão de uma parcela expressiva da sociedade civil, seja através de sua ação ou omissão conivente, como é possível observar na narrativa do Luiz Gama.

Trata-se da distribuição deliberada da força e da brutalidade coisificadora e desumanizadora, que estabelece os parâmetros que definem quem poderá viver, quem irá morrer e sob quais circunstâncias poderá ou não permanecer vivo. Esta não é uma invenção nova, mas uma tecnologia colonial instituída desde o advento da modernidade no mundo ocidental, podendo ser identificada através da articulação entre a burocracia administrativa e formas de controle e extermínio efetuadas junto à população negra, como a esterilização forçada, o etnocídio, os castigos e os trabalhos físicos extenuantes visando instituir o terror e a desesperança, etc. (MBEMBE, 2016).

São esses os parâmetros que buscam minimizar as consequências desta política duradoura de extermínio por meio da retórica do *dano colateral* e do *caso isolado*, colada à imagem do negro pobre e subalternizado, muito semelhante a slogans como “bandido bom é

bandido morto” e “direitos humanos para humanos direitos”. Entendemos que a narrativa sobre o “bandido bom é bandido morto” reitera a ideia de que a suspeição do dolo presumido justificaria uma execução sumária, seja ele exercido pela força policial, seja pelo assim chamado “Estado paralelo”. Já a ideia de “dano colateral” reforça a noção de que a despeito de haver ou não responsabilidade civil, diante da promessa de ordem e de segurança, a morte é justificável e até mesmo aceitável. Em ambas as ideias, reitera-se o fato de que no cotidiano das periferias e nas cenas de rua, é assumido como plausível, seja como dano colateral ou intencional, qualquer morte ou ferimento infligido como resultado de operações policiais em territórios definidos como “de risco” (cf. PREDES, 2019).

Sobre esse assunto, discutem os(as) pesquisadores(as) Nathália Oliveira e Eduardo Ribeiro (2018):

As topografias militarizadas onde gerações passaram a ser socializadas pela experiência do enterro precoce de seus pares, o vocabulário do homicídio e da chacina na formação da experiência negra desde a infância em territórios de guerra e a necropolítica que impulsiona um conjunto de categorias e empreendimentos racializados e racializantes definem a agenda política, percorrem as narrativas televisivas, distribuem o medo para comercializar a paz social e cabem no amplo leque de ações legitimadas pela ideia da guerra, inclusive contra outras populações, sob outro espectro da guerra, os chamados efeitos colaterais (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2018, p. 36).

Para Mbembe (2016), a racionalidade moderna que orienta a função do Estado é, dentre outras coisas, o direito de exercer a guerra, que nada mais é que o direito do Estado em retirar a vida. Contudo, o exercício de deixar viver e do fazer morrer foi aplicado diferentemente na Europa do que quando efetuado nas colônias. As colônias foram entendidas como habitadas por “selvagens”. Se os sujeitos que habitam as colônias não são cidadãos, pois são “selvagens”, “primitivos”, dentre outras expressões que apontam para a construção do mito negro a partir de sua representação animalizada, inaugurada com a invenção moderna de raça (QUIJANO, 2005; SOUZA, 2021), por conseguinte, não são os colonos passíveis de serem organizados segundo a racionalidade atribuível exclusivamente à metrópole:

As colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. Da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo provém a constatação de que as colônias possam ser governadas na ilegalidade absoluta (MBEMBE, 2016, p. 133).

As ruas são as nossas colônias contemporâneas, são as zonas cinzentas onde se concebe como admissível e tolerável o exercício da violência e extermínio sobre aqueles que fazem deste espaço lugar de moradia precária e de sustento insuficiente. A rua é o lócus no qual a racionalidade colonial opera até que se tornam porosas e se desfazam as linhas que, como disse Boaventura Santos (2007), dividem legalidade e ilegalidade, verdade e falsidade, valor e não valor, moralidade e imoralidade, saber e não saber.

As existências-militante que aqui narram suas histórias denunciam as linhas abissais em que as vidas nas ruas são enredadas, nestas “formas de negação radical [que] produzem uma ausência radical: a ausência de humanidade, a subumanidade moderna” (SANTOS, 2007, p. 76). As pessoas com trajetória de rualização fazem parte daquilo que o sociólogo chamou de humanidade sacrificial, gente que é constituída pela sua negação para que a outra parcela da humanidade seja afirmada como universal e imbuída de pleno direito de cidadania.

Durante a narrativa “*a moeda ela tem dois lados*” [transcrição 11], Luiz Gama descreve as dificuldades que encontrou para o exercício da militância quando chegou ao município em que reside, enfatizada, durante a fase de avaliação [E], na repetição “*tudo fica mais difícil... mais difícil... tudo é mais difícil*”. Exercer a militância pressupõe o acesso à renda, que viabilize o engajamento nas atividades ligadas às formas coletivas de luta e resistência. Estas considerações são demonstradas através da ação complicadora, momento da narrativa no qual Luiz Gama visita um vereador, se locomove até a Defensoria Pública, vai à OAB e se dirige ao Ministério Público.

Para o narrador, as atividades ligadas à militância se deparam com os entraves associados às fragilidades do movimento em prover suporte material e social aos seus membros. Estes entraves dizem respeito à falta de uma sede durante esse período, a falta de suporte financeiro para transporte, dificuldade financeira para pagar o aluguel e outras despesas associadas a sua sobrevivência.

Os efeitos subjetivos sobre sua autonomia e sua autoestima desta ausência de suportes esperados pelo narrador, são indicados quando ele conta que mesmo após superada a situação de rua, precisou recorrer a serviços destinados à população em situação de rua para prover sua própria subsistência (“*A semana eu precisar estar indo todo dia, eu fui pra uma comunidade, ou pro Centro Pop fazer uma refeição, que eu sempre gostei de chegar em minha casa e fazer o que eu quero comer, o que eu gosto, e comer na hora certa*” [transcrição 11]).

Os sentimentos de desamparo e frustração, associados aos acontecimentos desencadeados na ação complicadora, permeiam a relação de Luiz Gama com o movimento social, ensejando as condições que lhe fizeram cogitar desistir da militância: “*Então todas essas*

dificuldades... aí chega um dia: ‘porra vei, eu tô correndo atrás pro povo, e eu? Como é que eu fico? como é que eu fico?! agora eu vou voltar pra rua? ah, eu vou largar isso!’ [transcrição 11].

A estas situações evocadoras de desamparo e frustração se somaram outras, como a falta de reconhecimento e a atitude de antipatia por parte de alguns irmãos de rua durante o período em que iniciou a representação do movimento no município em que ele atua: “*E às vezes por algum que estar na rua, hoje não, mas logo no começo, tomou antipatia por você e você lutar por alguma coisa que é certa, e eles achar que o certo é você estar ali com uma lata na boca fumando um cachimbo, fumando uma pedra, que é certo você estar numa praça fumando um baseado... e aí querer se levantar contra. Aí chegar e dizer: ‘ó, nós somos cidadãos de direitos... nós somos cidadãos de deveres também, a moeda ela tem dois lados’*” [transcrição 11].

“*A moeda ela tem dois lados*” é uma expressão utilizada pelo Luiz, mas vale mencionar que a formulação comum é “os dois lados da moeda”, que tem o sentido de apontar para a coexistência de aspectos diferentes e por vezes contraditórios em um mesmo fenômeno ou situação. Para Luiz Gama, o adágio popular se refere à importância das relações pautadas em troca e reciprocidade como formas de manutenção das redes de apoio e ajuste às expectativas estabelecidas entre os indivíduos e seu grupo social de pertencimento.

Todavia, mais do que simples expressão popular, a noção de reciprocidade como condição necessária às relações humanas está situada na base epistemológica e na cosmovisão própria aos povos afro-diaspóricos, essencial à manutenção de nosso estar no mundo:

Aqui não se trata de uma noção de mercado capitalista, mas uma noção de mercado comum, social, recíproco e capaz de atender a todas as trocas necessárias para a manutenção da vida da e na comunidade. Quando você compra, você é o único beneficiário. Você adquire poder, é o dono de algo, pode dizer à sociedade que é só seu. Quando você troca, ambos ganham. A compra beneficia um; a troca, a ambos. No mundo nagô, o mercado existe para servir a todos que precisam fazer suas trocas e somente será desfeito quando todos da sociedade a fizerem. Em suma, o mercado existe para a manutenção da própria sociedade. Não é a sociedade que existe para o mercado; é o mercado que existe para a comunidade. [...] Também nas oferendas às divindades africanas em diferentes nações de candomblé e nas demais tradições de origem africana no Brasil, a lógica é a mesma do mercado nagô, ou seja, você deve oferecer parte do que o mantém vivo. No centro do mercado está Exú Olojá – o senhor do mercado, divindade de toda a sorte de trocas (econômicas, sexuais, emocionais, corporais, orgânicas e inorgânicas, linguísticas e afins), dos caminhos e guardião das casas, cidades e do corpo como um ilê (NOGUEIRA, 2020, p. 51).

Engajar-se no mercado de trocas exige de seus participantes se dispor a cuidar e permitir-se ser cuidado³⁴, dispor-se ao fortalecimento dos laços afetivos e promover a vida em grupo, contribuindo para a realização coletiva (NOGUEIRA, 2020).

Este modo de relação como disposição às trocas que se estabelecem no mercado, contudo, não é hegemônico, pois as relações contemporâneas se definem a partir dos valores próprios à modernidade/colonialidade, orientada para a acumulação e para o culto às necessidades individuais. Compreendemos que a frustração de Luiz Gama se relaciona a essa expectativa de troca no mercado da comunidade que não se concretizou, em um primeiro momento, na relação com alguns irmãos de rua e, mais tarde, na relação estabelecida com os pares engajados na ação coletiva.

Todavia, Luiz Gama resgata mais uma vez o sentido messiânico atribuído à sua existência-militante para justificar a sua permanência no movimento social: *“Mas está no sangue... é Deus, é Deus que escolheu... meu brother, ele chegou pra Jonas: ‘Jonas, você vai pra (...), o cara entrou no barco e acabou parando dentro do ventre de uma baleia, parou lá, aonde Deus quis que ele estivesse’ [transcrição 11].*

No mito bíblico, a narrativa de Jonas descreve uma situação paradoxal: Jonas é devorado por uma baleia enviada por Deus ao mesmo tempo para puni-lo e para salvá-lo de uma tempestade, permanecendo em seu ventre por três dias e três noites. Com esse mito, a lição cristã apresenta a ideia de que a provação é expressão da ira de Deus e o meio pelo qual a fé se fortalece e se conquista a salvação.

Observe que a militância assume para Luiz Gama o sentido simultâneo de destino e de provação imposto por Deus. Os desafios são apresentados narrativamente como produtos de uma ação divina, da qual não lhe cabe a resignação, mas o engajamento na ação coletiva, a fim de provar seu valor enquanto militante e seu amor e gratidão à Maria Lúcia: *“Eu acho que é Deus, o amor, o carinho, a gratidão... principalmente, tem uma palavra que eu venero muito que chama gratidão, a gratidão à Maria Lúcia, que faz eu retornar a esse momento, de tentar desistir e dizer: ‘não, porra! eu nasci pra isso! Se não aguenta, pra que veio? Ou dá ou cai, pai.’ [transcrição 11].*

Entendemos que sua permanência se deve à forma pela qual Luiz Gama significa a militância, tida por ele como forma de exercer a reciprocidade no mercado das trocas sociais. Persistir no movimento é sua maneira de demonstrar-se grato e devolver, por meio da luta

³⁴ Na cosmovisão Iorubá, Ìwà, ou o caráter, é a condição para o exercício da vida em comunidade, o imperativo ético para a vida social (NOGUEIRA, 2020). A dimensão ético-estética de Ìwà é apresentada no ditado: “o caráter [Ìwà] é a beleza da pessoa”.

política junto aos seus irmãos de rua, o amor e o apoio recebidos de Maria Lúcia durante sua trajetória de realização. É principalmente Maria Lúcia a quem Luiz atribui a razão de sua entrada e permanência no movimento social, a superação da situação de rua e a transformação de sua vida pessoal: *“veja aonde eu tive um dia. Veja aonde eu tô hoje. Veja aonde eu tô hoje... [...] aí eu meter a mão na carteira e procurar um real e não ter... o cara fala: ‘aí ó, se você tivesse lá no seu corre você tava bem’, mas bem pra mim é eu e meus irmãos bem. Porque um dia eu me engajei nessa luta, porque um dia eu me engajei nessa militância. Então é isso que me faz continuar...” [transcrição 11].*

Em nossa análise, por compartilhar de uma certa definição ética de militância, por compreender a militância como mercado de trocas necessário para a vida em sociedade visando a preservação de interesses em comum, que Luiz Gama reivindica em sua narrativa o exercício prático desse imperativo junto aos demais militantes: *“Porque hoje você me ajuda, amanhã você está numa situação... eu e outro nos ajuntamos e te ajuntamos também. Então, nós vamos nos sentir mais fortes! Nós vamos nos sentir mais acolhidos. Porque não só adianta dizer ‘tamo junto, tamo junto!’ de boca, de boca. Será que quando o irmão está lá comendo costelinha assada que papai abençoou, que é digno, que é merecedor, será que estão os outros lá comendo? Ou será que outros estão comendo...[silêncio] e o outro não?” [transcrição 11].*

Luiz Gama performa narrativamente a sua existência-militante como quem transita no mercado de trocas e, por esta razão, como exercício de aquilombamento. A noção de aquilombamento enfatiza a ideia de que os quilombos não estão situados apenas no passado ou nos territórios remanescentes de quilombolas, mas se reconfigura como estratégia contemporânea de organização e resistência coletiva protagonizadas pela população negra nos diferentes espaços da vida social. Na relação com seus irmãos de rua, Luiz Gama constrói quilombos urbanos. É o “movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo. Ou seja, aquilombar-se é o ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político” (SOUTO, 2020, p. 141).

Embora Luiz Gama nem sempre identifique em seus pares a militância como mercado de trocas, onde cuidar do outro é cuidar de si e cuidar de si é cuidar do outro, é principalmente na relação com os irmãos de rua que Luiz Gama obtém reconhecimento público de sua militância e de si mesmo, sendo para a rua espelho e escudo. Através da performance narrativa, Luiz pôde realizar a redistribuição da violência, rejeitando a coisificação desumanizadora experimentada em sua trajetória de rua, de forma a restituir para si o seu valor próprio. Como diamante bruto lapidado por muitas mãos, Luiz Gama constrói sua identidade e faz de sua militância o sentido e a razão de sua existência.

Para as teorias sobre movimentos sociais, a solidariedade não pode desencadear a ação coletiva se não contar com estruturas de organização viabilizadoras (ALONSO, 2009). Por exemplo, foi através da articulação de diferentes atores sociais e institucionais que Luiz Gama mobilizou, em 2021, a primeira audiência pública dedicada às necessidades da população em situação de rua no município. Participaram Comissão de Direitos Humanos, Cidadania e Defesa da Mulher, vereadores, representantes da Prefeitura Municipal, do Conselho Municipal de Assistência Social, de movimentos sociais e pessoas em situação de rua, visando promover o debate público e a proposição de uma política municipal destinada a essa população.

É o acesso aos recursos formais e informais, as organizações e às redes de sociabilidade que favorecem a mobilização, em um contexto favorável de oportunidades políticas que viabilizam as formas de ação coletiva (ALONSO, 2009). As ações de luta e resistência e as transformações materiais e subjetivas que pudemos acompanhar na narrativa de Luiz Gama foi, em certa medida, viabilizada por uma rede de dispositivos e de alianças constituídas por atores diversos que apresentavam certa abertura às reivindicações dos militantes. Luiz Gama pôde ser escudo do movimento porque também encontrou em instituições como Defensoria Pública, OAB e Ministério Público o apoio e a permeabilidade necessárias para que pudesse sustentar a reivindicação dos direitos de cidadania de seus irmãos de rua, estabelecendo as condições de possibilidade e os limites para a atuação política.

Todavia, a ação coletiva não deve ser lida apenas como expressão do cálculo racional entre recursos e oportunidades, custos e benefícios. Os atores sociais são motivados a engajar-se e permanecer na ação coletiva porque estão, sobretudo, em busca de solidariedade, identidade e autorrealização (MELUCCI, 1989).

6 NARRATIVAS DE ABDIAS DO NASCIMENTO³⁵

Abdias é um homem autoidentificado como indígena, homossexual, evangélico, com 39 anos, ensino médio completo. É casado e reside em uma cidade do interior da Bahia. Atualmente se encontra desempregado, mantendo-se através de atividades sem carteira assinada, como servente de pedreiro. Possui dois irmãos que permanecem em situação de rua, um deles em processo de saída da rua. Apresenta histórico de múltiplas internações em comunidades terapêuticas, uso de diferentes substâncias psicoativas em contextos de rua e passagem em hospital psiquiátrico.

Abdias começou sua trajetória de militância junto ao MNPR em 2011 através do engajamento na luta política, de início, no estado do Espírito Santo. Portanto, possui 11 anos de militância. Entre idas e vindas, permaneceu em situação de rua por mais de 6 anos. A entrevista com o Abdias durou 1h52min.

Como ele próprio diz, se reconhece como indígena “*porque a família do meu pai é toda indígena*”, ainda que seja reconhecido pelo pesquisador como fenotipicamente negro. Sem pretendermos aqui adentrar em assunto polêmico que extrapola o escopo desta tese, compreendemos o direito à identidade e o respeito à autoidentificação no direito brasileiro (MOREIRA; PIMENTEL, 2015), muito embora também entendemos que “a identidade indígena decorre do laço de pertencimento que o liga ao seu grupo étnico e, concomitantemente, ao reconhecimento pelo grupo de que essa pessoa é um dos seus” (WAGNER, 2018, p. 125), isto é, o fundamento da autoidentificação da pessoa indígena se sustenta no sentimento de origem partilhado pelo grupo, de acordo com os seus costumes, língua, crenças e tradições indígenas da comunidade, não sendo possível ao pesquisador identificar, ao longo da entrevista tais elementos - para além da autoidentificação - na trajetória biográfica do Abdias.

³⁵ Escolhemos esse pseudônimo em homenagem à Abdias do Nascimento, aquele que é, segundo suas próprias palavras, não apenas um representante do Brasil, mas um “sobrevivente da República de Palmares” (NASCIMENTO, 1978). Abdias assim disse na ocasião do FESTAC 77, evento internacional ocorrido na Nigéria, no qual teve seu trabalho “*Racial Democracy in Brazil...*” rejeitado por ofender o “*establishment*” e os interesses entre os governos, conforme relata na sua obra “O genocídio do negro brasileiro”. Foi professor de diferentes universidades nos Estados Unidos e Nigéria, durante o período de exílio decorrente da ditadura militar. Abdias do Nascimento foi um dramaturgo, poeta, pintor, artista plástico, deputado e senador pelo Rio de Janeiro, um dos principais nomes do Pan-Africanismo e fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN), que se propunha a resgatar os valores da cultura negro-africana (e que, inclusive, contribuiu para a projeção da talentosa atriz Ruth de Souza). Fundado em 1944, o TEN também oferecia alfabetização a negros favelados, operários e empregadas domésticas, objetivando a transformação da realidade social por meio da leitura da palavra e do mundo (cf. NASCIMENTO, 2004), portanto antes mesmo da experiência de Freire em Angicos. Faleceu em 2011, ano posterior à sua indicação ao prêmio Nobel da Paz.

6.1 ASSIM NÓS FOMOS CRESCENDO

Transcrição 1. “E foi assim que eu conheci o movimento”

Abdias: Eu vim do Espírito Santo, eu era coordenador no Espírito Santo e fundador do movimento no Espírito Santo. Na época que eu conheci o movimento, o movimento estava apenas em cinco estados, nós fomos o sexto. Eram São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília e Bahia [O], aí através de uma assistente social lá na cidade de Vitória eu conheci o movimento através de uma assistente social. Ela era coordenadora da alta complexidade, e ela fez uma viagem, acho que à trabalho e conheceu lá em Belo Horizonte o movimento, e ela ficou muito empolgada. Ela se reuniu com algumas pessoas em situação de rua através do CAAD [CA], que na época era Centro de Atenção Dia, não era centro POP, não sei se você conhece pelas siglas, o Centro POP. Na época era CAAD, foi só uma questão de siglas a partir da política nacional, nós fizemos um movimento onde tornou o Centro POP, e o CAAD ficou para trás [O]. E aí ela trouxe para a gente que existia um movimento que lutava pelos seus direitos, que lutava pelo direito da população de rua, e que a população de rua era quem fazia essa luta, quem trazia ela luta, quem trazia as reivindicações para o poder público [CA], e na época era difícil de entender isso [E]. Mas aí ela se juntou com outra assistente social [CA] que era muito bacana [E], que trabalhava dentro do Centro POP [O], e através disso nós começamos a brigar pela mudança do cardápio do Centro POP. Começamos por esse trâmite no Centro POP, porque a comida do Centro POP era muito ruim e aí através de toda essa trajetória que elas vinham trazendo que a gente tinha que fazer esse movimento, a gente foi levando para dentro do Centro POP que os usuários tinham que lutar por um prato de comida melhor [CA], no momento o nosso entendimento era aquele, lutar por um prato de comida melhor [O]. E nós fomos indo, do Centro POP começamos a trazer a discussão para o abrigo, para o abrigo noturno, do abrigo noturno começamos a nos reunir com a secretaria de assistência, depois fizemos uma ocupação em frente à prefeitura. Isso já com o tempo, que a gente foi entendendo que existia já uma política, a lei 7.053, isso foi uma trajetória grande com anos, meses. Eu lembro a nossa primeira reunião com o prefeito de Vitória, a cidade ficou abismada, a população de rua se reunindo com o prefeito [CA]. Mesmo ali, a gente não tinha muitas vezes a palavra na ponta da língua do que a gente ia reivindicar, e através de alguns apoiadores que estava ali com a gente, sempre por trás, dizendo o que a gente podia fazer, e assim nós fomos crescendo [R], e foi assim que eu conheci o movimento [C].

Abdias inicia a entrevista sintetizando os elementos de sua trajetória biográfica que serão detalhados ao longo das demais narrativas. Assim como ocorre nas entrevistas com outros militantes, a exemplo da entrevista com Luiz Gama, Abdias também apresenta sua primeira narrativa sob a forma de sumário, sobrevoando panorâmico em que antecipa introdução, desenvolvimento e conclusão (cf. FRANCO JUNIOR, 2009), aprofundados ao longo do encontro com o pesquisador.

Esses elementos sintetizados nesse primeiro momento da narrativa dizem respeito ao seu engajamento no movimento social, quando, certa vez, se tornou coordenador do movimento no estado do Espírito Santo, ainda durante os anos iniciais de formação e ampliação do Movimento Nacional da População de Rua nas diferentes regiões do país.

É sobretudo através da socialização com apoiadores do MNPR que Abdias conhece o movimento. Através da socialização, adquire conhecimentos relativos aos direitos da população em situação de rua, aprende sobre o funcionamento dos serviços, as instâncias de controle social e as formas de reivindicação. Com socialização, nos referimos ao processo de formação do *self*, que se dá na relação com nossos grupos de referência, que são

grupos em relação nos quais medimos nossas ações e que fornecem os padrões a que aspiramos. O modo como nos vestimos, falamos, sentimos e agimos em diferentes circunstâncias constitui traços formados por nossos grupos de referência (BAUMAN, 2010, p. 45).

Além disso, é através dessa aproximação sucessiva com seu grupo de referência, a princípio com apoiadores e, mais tarde, na relação com outros militantes mais experientes, que Abdias aprende a ter consciência de seu papel político, compreendido como conjunto de atitudes e disposições que se espera de um militante, assumindo uma identidade social e também aprendendo a pensar a sua militância e a sua experiência de realização como prazerosas, imbuídas de valor e merecedoras de reconhecimento público.

A natureza gradual desse conjunto de transformações no *self*, que se dá através do engajamento na militância, antecipadas já na transcrição 1, na fase da resolução, é indicada pela expressão “*e assim nós fomos crescendo*”, que sucede “*e nós fomos indo*”, posto que seu engajamento na militância se constitui através de compromissos progressivamente crescentes com o movimento, que ocorrem em paralelo à complexificação de suas pautas de reivindicação e dos espaços em que ela ocorre.

Sobre isso, durante a orientação, Abdias indica que *“e através disso nós começamos a brigar pela mudança do cardápio do Centro POP”* e *“no momento o nosso entendimento era aquele, lutar por um prato de comida melhor”* [transcrição 1]. Estas frases são sucedidas por outras, situadas na ação complicadora: *“E nós fomos indo, do Centro POP começamos a trazer a discussão para o abrigo, para o abrigo noturno, do abrigo noturno começamos a nos reunir com a secretaria de assistência, depois fizemos uma ocupação em frente a prefeitura”* [transcrição 1].

Enfatizando a dimensão processual das transformações que dizem respeito à sua identidade de militante, note que o uso de *“e nós fomos indo”* separa dois momentos: o primeiro, de uma simples reivindicação por melhoria da alimentação no Centro Pop, e o segundo momento, que diz respeito ao engajamento de Abdias na luta política organizada, à procura do aperfeiçoamento da oferta de serviços destinados à população em situação de rua nos diferentes dispositivos que conformam a rede, junto aos espaços de poder e deliberação.

Tornar-se militante, indica Abdias, é um processo que, por óbvio, envolve o engajamento em um movimento social, mas que também envolve outros aspectos menos evidentes, como a reconstrução, ou mais precisamente, a reinvenção narrativa de sua própria história biográfica, revisitada de tal maneira que apresente as razões que sejam capazes de sustentar, diante de seu interlocutor, a legitimidade e o valor de sua identidade de militante. Nos parece também própria a essa identidade a apresentação de justificativas que expliquem a permanência na militância, a despeito dos conflitos, disputas, decepções e perdas que ocorrem ao longo da caminhada.

Sobre isso, afirma a socióloga Leslie Irvine (2000) que as narrativas que contamos sobre nossas vidas não refletem e não precisam refletir exatamente como as nossas vidas foram vividas. São as histórias contadas que dão forma e conteúdo às nossas experiências. As narrativas obedecem determinada cronologia e conferem sentido à experiência, na medida em que é elaborada uma boa história: na qual os eventos sucedem uns aos outros e oferecem ao interlocutor uma história crível e plausível, de tal maneira que o presente seja apresentado como o resultado dos eventos desencadeados no passado. Nesse sentido, a questão não é tanto a veracidade ou falsidade de uma história, mas sobre a melhor forma de contar histórias convincentes para todos e sobre o potencial transformativo da narrativa sobre a vida daqueles que as contam.

As narrativas do Abdias indicam que quanto maior a intensidade das perdas, das agruras e dos desafios vividos no processo de constituição dessa existência-militância ao longo da

trajetória de realização, maior o valor próprio e, por conseguinte, maior a expectativa do reconhecimento público de sua identidade militante.

Ainda segundo Leslie Irvine (2000), mais do que mero veículo de transmissão de informações, as narrativas possibilitam ao narrador elaborar explicações exequíveis para si mesmo acerca de suas próprias ações e, dessa maneira, dá ao narrador a chance para que restaure o sentido de autoaprovação, para sua audiência e para si mesmo. Isso ocorre porque a narrativa confere ao narrador, ao contar histórias sobre experiências de rupturas, conflitos, fracassos e superações, a oportunidade de aliviar o peso da responsabilidade pessoal, diminuindo o sentimento de culpa e reduzindo os efeitos do estigma. Para a socióloga,

O resultado é uma história [...] que envolve um eu que é “ainda melhor do que a coisa real”. A pessoa termina com um senso de si que é, em virtude da reconstrução narrativa, muito melhor do que qualquer eu “real” poderia ser (Ibid., p. 12).

Podemos afirmar que tais transformações atravessadas pelo Abdias decorrem da elaboração de uma narrativa sobre uma *carreira de militante*. Com esse conceito, nos referimos à noção de carreira proposta por Howard Becker (2008), e que diz respeito às mudanças nas perspectivas, interesses e motivações de indivíduos, na medida em que se movimentam e modificam sua posição em um grupo de referência.

A noção sociológica de carreira, utilizada por Becker (2008) para pensar a *carreira de usuário* de substâncias em sua obra célebre *Outsiders*, é interessante porque sinaliza que as motivações para a ação não são estabelecidas a priori, ou seja, não seriam anteriores ao engajamento, assim como o conhecimento, os valores e os significados adquiridos durante o curso de ação só se estabelecem através da relação que constroem com outras pessoas mais experientes.

Estas considerações são particularmente úteis para esta pesquisa não apenas porque a socialização nos espaços de militância possibilita a aquisição de conhecimentos necessários às ações de luta e resistência (conhecimentos sobre direito à saúde, à moradia, redução de danos, controle social, sobre o acesso aos benefícios eventuais, direito previdenciário, programas de transferência de renda, acesso a serviços públicos, dentre outros tantos saberes necessários para o exercício da cidadania, que seria impossível aqui enumerá-los todos), mas também porque os interesses e os motivos pessoais que recorrem para justificar o engajamento e a permanência no movimento social, a maneira como se posicionam na relação com os serviços ofertados pelo Estado e como eles lidam com os apoiadores do movimento, assim como os significados que

conferem à rua e à própria trajetória de vida, vão se modificando ao longo da narrativa sobre a carreira de militante.

Antes de imbuir-se de sua própria voz, o que só se torna possível ao longo do tempo e na medida em que sua identidade militante adquire forma, Abdias assume papel passivo na trama de sua narrativa, relegando à apoiadora o lugar de protagonista. É esta quem ocupa, em um primeiro momento, a posição de personagem redonda, isto é, dotada de densidade psicológica e de capacidade de ação (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

É ela quem possui uma história (*“Ela era coordenadora da alta complexidade, e ela fez uma viagem, acho que à trabalho e conheceu lá em Belo Horizonte o movimento”*), emocionalidade (*“...e ela ficou muito empolgada” [transcrição 1]*) e agência, organizando politicamente as pessoas em situação de rua (*“Ela se reuniu com algumas pessoas em situação de rua através do CAAD”, “...E aí ela trouxe para a gente que existia um movimento”, “...Mas aí ela se juntou com outra assistente social” [transcrição 1]*). Estes elementos da narrativa aparecem durante a ação complicadora, da qual a apoiadora protagoniza, em oposição ao narrador participante, revelando durante a avaliação o papel secundário por ele ocupado (*“...na época era difícil de entender isso” [transcrição 1]*).

Estas transformações são indicadas com a expressão *“Mesmo ali, a gente não tinha muitas vezes a palavra na ponta da língua do que a gente ia reivindicar” [transcrição 1]*. O uso da palavra *“tinha”* ocorra na fase de resolução, onde se resolve o conflito central da narrativa *“E foi assim que eu conheci o movimento”*.

“Tinha” é uma forma conjugada do verbo ter do pretérito imperfeito do indicativo e, como tal, é usada para se referir a um evento situado no passado. Portanto, Abdias não se considera mais alguém que não tem *“a palavra na ponta da língua do que a gente ia reivindicar”*, como se considerava antes, quando a sua reivindicação se resumia a pleitear um prato melhor de comida oferecido no Centro Pop.

Não por acaso que ele acrescenta, logo em seguida, que *“[...] e através de alguns apoiadores que estava ali com a gente, sempre por trás, dizendo o que a gente podia fazer, e assim nós fomos crescendo” [transcrição 1]*. Com *“e assim nós fomos crescendo”*, Abdias se refere ao exercício de se valer da própria voz e se fazer escutar nos espaços de reivindicação.

Tornar-se militante é, nesse momento de sua narrativa de Abdias, efetuar a passagem de uma relação de dependência e passividade na relação com os apoiadores, para tornar-se sujeito ativo, podendo protagonizar a construção da ação coletiva com sua própria voz.

Falar por si próprio não é um atributo imediato às populações subalternizadas, submetidas à máscara do silenciamento, tecnologia simbólica de controle e exclusão que se

impõe como parte do projeto colonial, como discute Grada Kilomba (2019). Através de sua narrativa, Abdias pode revisitar, reconstruir e reinventar sua trajetória biográfica. Através de sua ação política, Abdias pôde falar por si mesmo e se opor a posições coloniais, que objetivam rejeitar o seu valor e recusar o reconhecimento de sua trajetória. “Ao reinventar a si mesmo, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (KILOMBA, 2019, p. 28).

A narrativa do Abdias reitera nossa posição sobre a importância de prestarmos atenção ao tempo verbal (que exprime passado, presente e futuro), à voz verbal (voz ativa ou voz passiva), assim como aos aspectos relacionados às repetições, às pausas e aos silêncios, pois eles fazem parte dos recursos linguísticos que são acionados pelas pessoas para construir narrativamente as suas experiências, para apresentar os personagens, expor seu ponto de vista e tornar uma história vívida e cativante diante de seu interlocutor. Através do uso de formas discursivas e gramaticais, os sujeitos performam um eu (*self*) ao longo de suas narrativas sobre experiências pessoais (OCHS; CAPPS, 1996).

Acrescentamos ainda que esse “eu” não é estático e nem unívoco, podendo se transformar ao longo das narrativas, produzindo “eus” parciais (OCHS; CAPPS, 1996). Conforme veremos de maneira mais evidente nas narrativas seguintes, Abdias pôde performar transformações em seu *self* importantes para o processo de formulação de sua identidade de militante. Conseqüentemente, o Abdias que se apresenta no início da entrevista certamente não é o mesmo “eu” apresentado ao final destas narrativas.

Através da narrativa, conectamos diferentes “eus” (*selves*), ou seja, entre um eu que sente e age no passado, o eu que sente e age no presente e um eu hipotético que se projeta para o futuro. As narrativas estão situadas no tempo e espaço e são fragmentos da experiência, envolvendo apenas alguns aspectos da individualidade de um narrador, apresentados de maneira organizada para um interlocutor em dado contexto histórico. A narrativa pode apresentar uma multiplicidade de “eus”, de identidades que se modificam ao longo das narrativas. Inclusive, é de conhecimento das práticas clínicas de escuta que o ato de recontar uma história pode possibilitar a abertura de novos caminhos sobre si mesmo no mundo, desencadeando novas transformações no *self* (OCHS; CAPPS, 1996).

6.2 MAS NO DECORRER DO TEMPO, É COBRADO QUE VOCÊ TAMBÉM CONTRIBUA

Transcrição 2. “chega determinado momento que você tem que aprender a ir manguear”

Abdias: Foi difícil, foi um processo doloroso digamos assim [E]. Eu me vi de repente, eu trabalhava, eu tinha meu emprego, eu tinha meus filhos... eu tive um histórico de drogadição, antes de eu me casar eu larguei as drogas, constitui uma família sozinho, sem precisar de internação [O], foi com esforço com muita força de vontade, com muito esforço meu e das pessoas que estavam ao meu lado e me acolheram na época [E]. Eu casei, tive dois filhos e tava indo muito bem até um determinado momento eu me vi de novo me drogando. Eu voltei para as drogas e aí... [CA] é uma situação complexa porque se eu for contar ponto a ponto nós vamos demorar muito [E]. Eu comecei a brigar com a família, porque quando a gente começa a usar a droga a gente começa a esquecer um pouco da família, e aí a família começa a reclamar, começa a reparar que a gente não tá correto. Aí foi quando eu briguei com minha ex-esposa a mãe dos meus filhos e aí eu fui parar nas ruas. Tive também uma desavença no tráfico [CA], que era no bairro onde eu morava [O], e aí eu não pude ficar no bairro por conta do tráfico, se eu ficasse lá eu ia morrer. Nessa trajetória eu sei que eu fui parar no DPJ [CA], na época chamava DPJ [O], e eu estava cheio de escoriações porque eu tinha apanhado dos caras do tráfico, consegui escapar por muito pouco, por muita... [CA] acho que muita fé em Deus que eu tinha na época. Acho que... cada um tem um pensamento quanto a isso, eu creio que foi livramento de Deus [E]. E aí, quando acordei no DPJ o delegado falou: 'E agora você vai pra onde? você não pode voltar lá pro morro, se você voltar lá pro morro os caras vão te matar'. E aí eu fui liberado, eu sentei na porta da delegacia, e aí o policial que tinha me pegado nessa noite anterior, ele tava saindo e aí ele me viu sentado lá na porta, e falou, sentado lá na porta e era no pé do morro, ele falou: 'Rapaz você tem que sair daqui moço, você não tem pra onde ir não?', falei: 'não, não tenho pra onde ir não'. Ele falou: 'ô vai lá pra perto do sambão, lá tem um lugar que acolhe pessoas que não tem pra onde ir, você quer um dinheiro de passagem?', falei: 'aceito', ele pegou me deu dinheiro de passagem, foi lá dentro pegou um pão com café me deu, e me deu dinheiro da passagem. Eu fui lá pro centro de Vitória, e eu cheguei e encontrei meu irmão [CA], meu irmão mais novo que tava em situação de rua e a gente nem tinha ideia disso, ninguém nem tinha ideia disso que ele tava nessa situação [O]. E aí pra mim foi ainda um pouco mais fácil porque eu tive as instruções dele né, de como... [E] porque a rua é assim, toda vez que chega uma pessoa nova, você é bem acolhido, você é acolhido, só que chega determinado momento que você tem que aprender a ir manguear. Por exemplo [O], a galera vai fazer um rango, cada um sai pra um canto, cada um traz uma coisa, um traz um arroz, um traz o macarrão, outro vai pegar lenha, outro e traz uma panela, uma colher, traz tempero, e aí na rua quando a gente é acolhido, eles trazem para a gente o pronto, 'aqui véi, come aí véi, come

ai'. Mas no decorrer do tempo, é cobrado que você também contribua [CA]. Então assim, pra mim foi mais fácil [E] porque eu tinha o meu irmão do lado que me dava as instruções: 'ô mano, a gente vai fazer um rango ali ó, ontem você já comeu ali, anteontem você comeu, agora você tem que fazer um corre, cê tem que fazer um corre pra arrumar um rango, pra arrumar alguma coisa, nem que seja um dente de alho' [CA]. E aí ele já me falava como é que tinha que fazer, então assim, pra mim foi um pouco mais fácil [R].

Transcrição 3. “mas a gente não tinha voz”

E aí conheci o Centro POP na época, depois conheci o abrigo e fui conhecendo os espaços de acolhimento para a população de rua, o CAPS. Dessa vez eu passei dois anos e meio na rua, e aí eu conheci esses espaços [O] e a gente via as falhas dos espaços, mas a gente não tinha voz, a gente não tinha como... a gente não sabia como mudar o que já vinha pronto para a gente. Se era uma comida, a gente tinha que aceitar o que estava ali. A gente não tinha ideia que existe uma política e que ali é verba investida e que é pra atender a gente, que é para atender a população de rua. Isso acontece muito hoje na rua, os assistidos eles não conhecem que eles têm voz, não sabem que aquilo ali que ele tá tendo não é um... não é uma esmola, não é um favor, é uma política que foi pensada, que foi criada, que tem um investimento e que tem que funcionar conforme preconiza a lei [E]. E a minha trajetória de rua foi assim, eu passei dois anos e meio na rua, aí nesses dois anos e meio eu já tinha conhecido esses espaços de acolhimento da população de rua [O], e a gente via essas coisinhas assim que incomodava a gente, que era a limpeza do espaço que não era aquela das melhores. O rango que não era... era sempre uma briga constante dentro dos espaços a questão do rango, porque o que vinha pra nós parecia que era a sobra da sobra [CA], e dentro de um espaço que tem investimento da prefeitura e que é próprio pra atender a população de rua [O], mas que vem como se fosse um favor. Os funcionários, a questão dos funcionários, dos funcionários tá ali trabalhando e achando que estão fazendo um favor, que tá fazendo muito, mas não, eles estão ali sendo pagos para fazer um trabalho como qualquer outro, como qualquer outro... como qualquer outra empresa, que ele tem que fazer seu trabalho e fazer da melhor forma, não só que agrada a ele mas que também que agrada a quem necessita daquele trabalho que ele está fazendo. Isso era difícil de a gente entender e muitas vezes difícil do próprio funcionário entender isso, começar a entender isso [E]. E foi nessa, nessa... foi aí nesse meado que eu conheci o movimento [O]. E como eu te disse, a gente começou a lutar por comida... sim, a minha drogadição aumentou muito na rua, ficou muito pesada na rua, de... de eu não consegui muitas pensar no que eu tava fazendo com

minha própria vida [CA]. Passei por nove comunidades terapêuticas, fora CAPS, fora CAPS e psiquiatria, hospitais psiquiátricos, eu passei por dois, o HPM lá em Vitória e um hospital lá, foi dois hospitais psiquiátricos que eu passei por causa da drogadição [O]. E aí vem a luta né... a gente vai conhecendo e a gente começa a entender sobre a luta manicomial que começa fazer parte junto e começa dá um embolo da cabeça da gente [CA]. E aí... acho que é isso sabe... foi dois anos e meio pesados assim pra mim, sabe... foi dois anos e meio bem pesado [E]. Nesse meio tempo aí, depois de dois anos e meio eu tive outra família, aí eu casei, casei com uma outra pessoa também usuária, nós ficamos um tempo bem, quando pensa que não nós dois recaiu, e nós vivemos um momento muito difícil, foi um momento que a nossa casa virou um ponto de uso, onde era dia e noite, dia e noite pessoas entrando e saindo e trazendo drogas, e a gente não precisava fazer nada, a gente só acolhia dentro de casa e a droga chegava para a gente, então assim, a mente já não estava mais suportando tanta droga [silêncio]. E aí, eu resolvi sair dessa vida e lutar por algo que me fizesse bem, eu queria fazer alguma coisa que me fizesse bem... eu não sei como explicar, mas eu comecei a, eu comecei a luta no movimento [CA] e isso foi me fazendo tão bem... [E] que...de repente eu me esqueço da droga, de repente a droga pra mim... não fazia mais parte da minha vida [CA], se bem que por um momento... [E] e aí eu fiquei oito anos e meio sem fazer uso de droga, sem fazer uso de entorpecente [R].

Transcrição 4. “a mente da gente não conseguia funcionar lá dentro”

Abdias: Olha, é... a primeira vez eu fui para uma comunidade terapêutica numa cidade no interior do Espírito Santo [O], eu fui pra uma comunidade terapêutica, e lá eu não aceitei algumas normas, algumas coisas que aconteciam dentro da casa, e por esse motivo começou uma briga dentro da comunidade terapêutica, e três assistidos veio pra cima de mim para me bater e foi aquela confusão mesmo, sabe. Aí deu polícia, e... a polícia me amarrou e eu sei que eu apaguei [CA], e foi... ‘Cachoeira do Itapemirim’. E aí eu fui parar nessa instituição que eu não lembro o nome, era um hospital... [O] eu sei que eu tive que fugir, fugiu eu e mais duas pessoas que também estavam lá por causa do uso. E aí eu vim de carona com uma dessas pessoas, nós andamos um pedaço [CA], que era bem distante de Vitória, Cachoeira do Itapemirim acho que dá uns duzentos quilômetros de Vitória [O]. Nós andamos um pedaço e depois nós conseguimos uma carona para voltar para Vitória, ele ficou em Cariacica e eu continuei em direção a Vitória. Eu fiquei lá nessa instituição... eu sei que remédio era de manhã, de tarde e de noite, injeção e comprimido. A gente andava babando, babando mesmo, num... a gente andava sabe... [CA] sei lá, a mente da gente não conseguia funcionar lá dentro [E]. E aí

o colega falou: ‘não toma o remédio, não tome...’ e aí eu comecei fingir que tava tomando o remédio, foi onde nós quatro fugimos, eu e mais três colegas [CA]. Mas se a gente não tivesse parado de tomar essas medicações eu acho que... eu não sei o que tinha acontecido, ou a gente tinha ficado mais doido ou estaria lá até hoje [R].

Transcrição 5. “mas ele prende muito a gente”

Abdias: eu buscava atendimento no centro POP [O], o Centro POP ele é bom porque ele faz vários encaminhamentos, mas ele prende muito a gente, você entra, se você sair você não pode voltar, se você está lá dentro, você não pode estar cá fora ganhando seu dinheiro para suas outras correrias, por exemplo, a noite você tem que comer, a noite você tem que arrumar um lugar pra dormir, e isso te impossibilita, e a correria da galera da rua é tudo durante o dia, a maioria é tudo durante o dia, vigiar um carro, ajudar fazer uma mudança, fazer uma coisinha aqui, uma coisinha ali, é tudo durante o dia. E quando você vai por Centro POP você fica preso, você fica garrado lá dentro, se você sair você não pode voltar, por exemplo, você entra de manhã pra tomar o café, se você sair você não pode voltar porque você saiu, ou você tem que ter uma explicação muito... que convença o funcionário que você necessita de estar lar. E eu passei por esses espaços, apesar de eu estar com o pé dentro e o pé fora por causa dessas questões [E]. Por exemplo, eu sempre ia pro abrigo noturno, mas eu tinha umas vagas de vigiar carro à noite, e a gente não podia faltar, e é bem claro, o abrigo... [CA] tipo assim, lá era um abrigo noturno 30 vagas, na época nós fizemos uma base, uma cálculo lá tinha 650 pessoas só em Vitória, pra um abrigo noturno de 30 vagas, então assim... [O] se a gente saia e não dormisse no abrigo noturno a gente tava tirando a cama de um, de alguém, porque aquela cama ia dormir vazia. E eles criavam várias regras, ‘se você faltar hoje, beleza, mas se você faltar amanhã você já perde sua vaga’ e aí é isso, às vezes, a gente tava lá dentro dos espaços, mas não querendo estar, querendo estar cá fora ganhando seus trocados, que era o trocado da correria do dia [CA]. A perda da vaga no abrigo noturno, era uma coisa muito marcante para mim, porque quando eu precisava realmente de estar no abrigo eu perdia a vaga [E]. E aí era todo um processo, quando a gente saia do abrigo noturno a gente tinha vaga, a gente entrava lá, a gente entrava como pernoite, aí ficava a primeira pernoite, segunda, terceira aí de repente eles chamavam a gente: ‘ó, surgiu a vaga, é sua, você quer?’ ah! eu quero. [CA] E aí é... isso marcava muito porque eu ficava muito indignado [E], porque no momento que eu mais precisava eles me tiravam a vaga. E aí eles colocavam assim: ‘nós não tiramos a vaga de você, você perdeu a sua vaga, a culpa é sua’ [CA], e isso me chateava muito [E], a ponto de brigar lá dentro, de às vezes, querer sair na porrada

com funcionário, com educador social [CA], que alguns eram muito ríspidos, e era sempre isso, as questões das brigas dos funcionários com os usuários, isso era muito marcante. Muitas vezes por falta de uma capacitação do funcionário sabe, do funcionário saber que ele tá lidando ali com uma pessoa diferente, que ele tá num local de trabalho que é diferente de todos os lugares que ele fosse trabalhar [E]. Outra coisa marcante era a questão deles querer contratar ex-agente prisional, aqueles agentes que trabalha com menores infratores como educador social [O], isso era um impacto tão grande, que era coisa muito visível, e só os coordenadores que não conseguia enxergar que não dava pra aquela pessoa, ali dentro daquele espaço, porque ele vinha de um espaço muito diferente, onde ele tinha que impor a regra, e o espaço de atendimento à população de rua, ele é um espaço que se o funcionário conseguir entrar no ritmo do usuário, ele se dá muito bem, ele consegue ter um vínculo muito grande, ele consegue fazer esse vínculo [E]. E a gente tinha que ficar batendo na tecla: ‘gente vocês não estão vendo que isso não vai dar certo?’ ‘ah! mas vocês querem bater nos funcionários, então a gente tem que contratar’, ‘não a gente não quer bater nos funcionários, vocês querem botar alguém que bata de frente com a gente e isso não vai dar certo’ [CA]. E isso foi muito marcante na trajetória, na minha trajetória de rua dentro desses espaços [R].

Abdias inicia a narrativa presente na transcrição 2 (“chega determinado momento que você tem que aprender a ir maguear”) contando sobre como iniciou sua trajetória de realização. Ele relata um histórico de uso prejudicial de substâncias psicoativas, que é sucedido pela situação na qual ele se casa e tem dois filhos. Posteriormente, Abdias retoma o uso nocivo. Não são elucidadas pelo Abdias as situações vividas durante o início do uso prejudicial, assim como são omitidas as circunstâncias envolvidas no retorno a este padrão de consumo de drogas (“*Eu casei, tive dois filhos e tava indo muito bem até um determinado momento eu me vi de novo me drogando*” [transcrição 2]).

Podemos entender que houve, neste primeiro momento da narrativa, desencontros na duração entre os acontecimentos (diegese) e a apresentação desses mesmos eventos no discurso (história construída). Ainda que mais adiante a narrativa seja marcada pela coincidência entre os acontecimentos da diegese e o relato dos mesmos durante a narração, identificado pelo diálogo entre ele e o policial (recurso narrativo chamado de cena), marca do discurso direto, temos aqui o recurso à elipse, no qual o narrador exclui os eventos que pertencem à diegese no plano da história narrada (cf. FRANCO JUNIOR, 2009), sob a justificativa de que “...é uma

situação complexa porque se eu for contar ponto a ponto nós vamos demorar muito” [transcrição 2].

É possível que o descompasso entre diegese e discurso narrativo neste momento da história de Abdias seja resultado não da preocupação com o tempo de duração da entrevista pelo narrador, mas da expressão do tempo psicológico da narrativa, referido ao tempo interno dos personagens e à subjetividade do mesmo. Segundo Franco Junior (2009, p. 48), é característico do tempo psicológico narrativo “prescindir das relações de causa e efeito e da necessidade de tudo explicar ao leitor”, o que, no caso em questão, resultaria nos desencontros entre diegese e narração, que elucidariam parte dos acontecimentos ligados ao início da trajetória de sua vida caso estivessem presentes.

Todavia, podemos ainda manter a hipótese de que se trata das formas encontradas pelo Abdias para performar sua identidade social apresentada ao interlocutor, através das omissões de certos acontecimentos relativos à diegese (por meio das elipses, como referido acima), visando a manutenção de seu valor próprio durante o processo de (re)construção de sua história diante de um pesquisador, como apontado por Catherine Riessman (1993; 2000; 2003).

Afirmar a dimensão relacional da identidade não significa dizer que os narradores fingem um eu diante de seus ouvintes (“simulam aquilo que não são”), como uma leitura apressada poderia aduzir, mas pelo contrário, que os sujeitos são os muitos “eus” performados na interação ao longo das narrativas pessoais (OCHS; CAPPS, 1996). Nesse sentido, a dicotomia entre diegese e discurso narrativo pode ser problemática caso ignore que nós, narradores e interlocutores em interação, só acessamos os acontecimentos vividos através da ação mnêmica criativa, imaginativa e reconstrutiva e que é própria à narração.

Por isso, como dissemos, o “eu” não é unitário e pode mudar ao longo do tempo e do lugar. Embora o uso de pronomes e nomes pessoais nos estimule a pensar em um eu unificado, o *self* corresponde a múltiplos “eus” parciais em fluxo, construídos e modificados através da performance narrativa: um *self* narrativo (OCHS; CAPPS, 1996).

No caso da experiência negra no mundo, acrescentamos que esses múltiplos “eus” não se circunscrevem apenas aos “eus” parciais elaborados ao longo de uma única e fugaz trajetória biográfica contada sob a forma de narrativa, mas trazem à tona a memória coletiva de um povo e, nesse sentido, é parte constitutiva de muitos outros “eus”, como vemos nesse trecho da poesia de Conceição Evaristo (2017), intitulada “a roda dos não ausentes”:

[...] Há tempos treino / O equilíbrio sobre / esse alquebrado corpo, / e, se inteira fui, / cada pedaço que guardo de mim / tem na memória o anelar / de outros pedaços/ E da história que me resta / estilhaçados sons esculpem / partes de uma música inteira. /

Traço então a nossa roda gira-gira / em que os de ontem, os de hoje / e os de amanhã se reconhecem nos pedaços uns dos outros. / Inteiros (EVARISTO, 2017, p. 12).

O uso pregresso de substâncias, seguido da interrupção do consumo, de um casamento, de filhos e o retorno ao uso prejudicial, integram o nó e inauguram o fluxo da história do Abdias, porque estabelece para seu protagonista um obstáculo, convocando-o para a busca de uma resolução. O nó instaura uma crise, dando origem à ação complicadora, porque indica que há uma história merecedora de ser contada (cf. FRANCO JUNIOR, 2009), ainda que parte dos acontecimentos que compõem o nó na narrativa de Abdias seja rodeado de omissões no que diz respeito às circunstâncias envolvidas no uso prejudicial e na recaída após o casamento.

Acreditamos que essas lacunas nos comunicam sobre as expectativas dirigidas ao pesquisador pelo narrador, sobre os “eus” performados na interação e sobre o tempo psicológico da narrativa.

Os eventos subsequentes da diegese apresentados na ação complicadora dizem respeito à dívida de tráfico, uma agressão sofrida por traficantes e, em seguida, ter sido preso, acontecimentos descritos resumidamente pelo narrador. Esta descrição se define pelo discurso indireto e assume a função de sumário narrativo, marcando o desencontro da duração entre os acontecimentos no plano da diegese dos mesmos acontecimentos situados no plano da narrativa (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

O ápice do conflito dramático apresentado na ação complicadora diz respeito à circunstância pela qual Abdias sai da delegacia, mantém breve diálogo com um policial e, impossibilitado de retornar ao núcleo familiar, inicia a trajetória de rua, encontrando um de seus irmãos também em situação equivalente. O clímax do conflito dramático engendra e desenvolve a trama, “suspende, mantendo por instantes em tensão máxima, a história contada na narrativa” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 45).

Abdias se vale da repetição (“*meu irmão, meu irmão mais novo...*”, *meu irmão mais novo*”, “*...em situação de rua, nessa situação, nem tinha ideia disso*”, “*...ninguém tinha nem ideia disso*” [transcrição 2]) como recurso narrativo para demarcar ao seu interlocutor o caráter surpreendente deste acontecimento, importante para entendermos a maneira pela qual ele se relaciona com a rua, o significado que a rua tem para ele e, mais adiante, como esses eventos constituíram as experiências que ensejaram sua trajetória de militância: “*Eu fui lá pro centro de Vitória, e eu cheguei e encontrei meu irmão, meu irmão mais novo que tava em situação de rua e a gente nem tinha ideia disso, ninguém nem tinha ideia disso que ele tava nessa situação*” [transcrição 2].

Para Abdias, ter um irmão em situação de rua facilitou o aprendizado dos códigos de conduta necessários para a vida nas ruas e para a relação entre pares: “*Então assim, pra mim foi mais fácil porque eu tinha o meu irmão do lado que me dava as instruções*” [transcrição 2].

A aprendizagem destes padrões de comportamento, apresentados de início através de instruções diretamente dadas pelo seu irmão, dizem respeito às relações de troca e às expectativas de reciprocidade estabelecidas pelas pessoas em situação de rua, exemplificadas em uma situação hipotética contada por Abdias durante a ação complicadora: “*a galera vai fazer um rango, cada um sai pra um canto, cada um traz uma coisa, um traz um arroz, um traz o macarrão, outro vai pegar lenha, outro traz uma panela, uma colher, traz tempero, e aí na rua quando a gente é acolhido, eles traz para a gente o pronto, ‘aqui véi, come aí véi, come aí’*” [transcrição 2].

Essa rede de relações pautadas em mutualismo e nas expectativas de reciprocidade entre aqueles que compartilham da situação de rua, contribui para a sobrevivência do grupo de referência num contexto marcado por vulnerabilidades que decorrem não apenas da miséria e da ausência de moradia convencional e regular, mas também das adversidades decorrentes de situações ameaçadoras à vida e aviltadoras da dignidade (barreiras no acesso aos serviços devido à perda de documentos, às formas de vestir ou à falta de banho, conflitos com traficantes, grupos de extermínio e agentes de segurança pública, hostilidade de comerciantes e transeuntes, etc.) e escassez no acesso aos recursos, resultando em experiências de fome, frio, humilhação, etc.

Por esta razão, a entrada e a permanência na rua são viabilizadoras do aprendizado, por parte do recém-ingressante, do conjunto de sentidos e códigos de conduta, disposições e formas de agir que envolvem os modos de aquisição e preparo de alimentos, de estabelecer trocas e de habitar os espaços urbanos, configurando uma *carreira de rua* ou, se preferirmos recorrer a uma categoria êmica comum aos participantes, tornando-o *irmão de rua*.

Assim como ocorre nas narrativas de Luiz Gama, a entrevista de Abdias é igualmente reveladora sobre a concepção da rua como mercado comum, pautada nas trocas necessárias à manutenção da vida, característico das formas de relação solidária que definem os povos africanos e afro diaspóricos (cf. NOGUEIRA, 2020). Todavia, a permanência e mesmo a sobrevivência do recém-ingressante dependem da rápida aquisição desse conjunto de significados e de práticas mutualistas construídas e compartilhadas entre os pares, sob risco do neófito sofrer sanções por parte do grupo de referência.

Durante a narrativa apresentada na transcrição 3 (“mas a gente não tinha voz”), Abdias dá continuidade ao relato de sua trajetória de rualização, em especial na relação estabelecida com os serviços públicos que atendem a população em situação de rua. Os acontecimentos descritos na transcrição 3 haviam em parte sido antecipados por Abdias durante a transcrição 1, que assumiu a função de sumário narrativo.

Abdias transitou em serviços como Centro Pop e CAPS durante o período em que esteve em situação de rua. Ele recorre novamente ao pretérito imperfeito do indicativo (“tinha”) para indicar a posição subalterna que ocupava quando necessitava frequentar esses espaços: *“e a gente via as falhas dos espaços, mas a gente não tinha voz, a gente não tinha como... a gente não sabia como mudar o que já vinha pronto para a gente. Se era uma comida, a gente tinha que aceitar o que estava ali” [transcrição 3]*.

Esta posição subalterna não era ocupada apenas por ele, mas exigida a todos que compartilhavam da condição de “beneficiário” ou de “assistido” nos serviços, expressões pelos quais os técnicos de referência e as políticas sociais identificam a população-alvo dos equipamentos da proteção social. Aliás, note que os termos “beneficiário” ou “assistido” denotam, por parte das políticas que os adotam, das expectativas de passividade do subalternizado: aquele que recebe um benefício é o objeto da intervenção de um terceiro e é aquele que sofre a ação, diante daqueles que exercem a ação.

A história da Assistência Social desde o Estado Novo é permeada por um *ethos* profissional baseado em valores católicos, como benemerência, caritativismo, messianismo e desprendimento voluntarista (HONORATO, 1997) e, mesmo nas últimas décadas, ainda é possível observar certa regressividade e refilantropização das práticas assistenciais (NETTO, 2013), muito presente na narrativa do Abdias: *“mas que vem como se fosse um favor. Os funcionários, a questão dos funcionários, dos funcionários tá ali trabalhando e achando que estão fazendo um favor [transcrição 3]”*.

Este seria o antecedente histórico da expectativa de passividade do subalternizado no contexto dos serviços situados nas políticas sociais, atualizado na trajetória biográfica de Abdias. Contudo, cabe lembrar que o caritativismo messianista não se inicia com o Estado Novo, mas com as práticas de dominação colonial e extermínio protagonizadas pelos jesuítas (NASCIMENTO, 1978) e com as Santas Casas de Misericórdia como instituições filantrópicas e de correção moral junto aos negros e pobres durante os primeiros séculos de invasão portuguesa, como discutimos ao longo da introdução desta tese. Portanto, a história do Abdias é um ponto de intersecção entre passado e presente, história que não se resume à reencenação

de um passado colonial, mas que envolve a experiência vivida de uma realidade traumática frequentemente considerada como irrelevante (cf. KILOMBA, 2019).

Consideramos que há um paralelismo entre as expectativas de docilidade dirigidas à população usuária dos serviços públicos destinados aos vulneráveis e o processo histórico da formação sociorracial brasileira, sobretudo quando consideramos que, após a dissolução da sociedade escravocrata,

o negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado - dócil, submisso e útil -, enquanto o branco agia com autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial (SOUZA, 2021, p. 49).

Não ter voz é a condição compartilhada pelo grupo social que Abdias passou a integrar, marcado pelo descrédito na relação com o corpo técnico: *“e a gente via as falhas dos espaços, mas a gente não tinha voz, a gente não tinha como... a gente não sabia como mudar”* [transcrição 3].

A narrativa de Abdias conta a situação na qual ele e seus irmãos de rua experimentam, do ponto de vista simbólico, máscaras análogas às aquelas impostas aos negros escravizados: pedaço de metal colocado na boca, entre a língua e a mandíbula, e fixado por trás da cabeça, aprisionando queixo, nariz e testa. A máscara de ferro apresentava uma dupla função: fazer o negro morrer por inanição diante da impossibilidade de se alimentar e expropriar a voz para lhe destituir a humanidade, levando-o à morte física e moral (KILOMBA, 2019).

São as máscaras do silenciamento que definem quem pode falar, quem não pode, sobre o quê e em quais circunstâncias somos autorizados a falar. Estas máscaras são coloniais porque persistem no imaginário social exigindo que o negro permaneça ocupando posição social inferior e subalterna, mesmo muito após a desagregação da sociedade escravocrata (KILOMBA, 2019; ROSA; ALVES, 2021; SOUZA, 2021).

Evidentemente, tais máscaras não se sustentam apenas através da reprodução de sentidos atribuídos aos negros situados na ordem do imaginário, mas também por meio de uma série de práticas capilarizadas no tecido social, multiplicadas nos modos de funcionamento das instituições e na micropolítica das relações raciais, que dividem técnicos e “beneficiários” dos serviços. Essas máscaras são reiteradamente afirmadas ao mesmo tempo em que são negadas e escamoteadas da consciência pelo mito da democracia racial (cf. KILOMBA, 2019; ROSA; ALVES, 2021).

Assim, o silenciamento é efeito da colonialidade, pois impede que os brancos possam ouvir aquilo que rejeitam sobre si, mas que poderia ser revelado através da voz do sujeito negro (KILOMBA, 2019; ROSA; ALVES, 2021; CARONE; BENTO, 2002; SOUZA, 2021).

Cabe assinalar que as formas de controle exercida nos serviços não se limitam ao cerceamento do exercício da voz, mas também revelam a busca pelo controle dos gestos e dos movimentos do sujeito subalternizado: “...mas ele prende muito a gente, você entra, se você sair você não pode voltar, se você está lá dentro [transcrição 5]”.

Como uma espécie de sentença condenatória (“...se você sair você não pode entrar [transcrição 5]”), essa tentativa de capturar e conter sua itinerância e definir os espaços de circulação da população em situação de rua traz prejuízos significativos à busca pela subsistência, à rotina e mesmo à sobrevivência dessas pessoas que passam a ocupar a posição de “beneficiário”: “você não pode estar cá fora ganhando seu dinheiro para suas outras correrias, por exemplo, a noite você tem que comer, a noite você tem que arrumar um lugar pra dormir, e isso te impossibilita, e a correria da galera da rua é tudo durante o dia, a maioria é tudo durante o dia, vigiar um carro, ajudar fazer uma mudança, fazer uma coisinha aqui, uma coisinha ali, é tudo durante o dia. E quando você vai por Centro POP você fica preso, você fica garrado lá dentro” [transcrição 5].

A experiência de silenciamento no contexto dos serviços não diz respeito apenas ao *self* narrativo performado por Abdias, mas permeiam as histórias diversas das existências-militantes escutadas nesta pesquisa e que, atravessando trajetórias de realização, constituíram suas identidades sociais através do engajamento na ação coletiva. Mais amplamente, como antevê a poética de Conceição Evaristo (2017), a narrativa de Abdias se estabelece em relação de contiguidade com a história de muitos outros “eus”, na experiência da memória de um povo que rejeitou o emudecimento e definiu sua existência a partir das redes de solidariedade e resistência, contrapondo-se à violência imposta.

A narrativa apresentada na transcrição 3 não se reduz a descrever, durante a ação complicadora, a sucessão de acontecimentos referidos à máscara do silenciamento imposta a Abdias e seus pares através dos serviços, seja negando-lhe o direito à voz (“e a gente via as falhas dos espaços, mas a gente não tinha voz” [transcrição 3]), seja negando-lhe o direito à se alimentar com dignidade (“...porque o que vinha pra nós parecia que era a sobra da sobra” [transcrição 3]).

Sua narrativa fala também sobre os acontecimentos situados em sua vida pessoal ao longo de dois anos e meio: novo casamento, recaída, experiências com tráfico de drogas e uso compulsivo. Nesse ínterim, Abdias passa por CAPS e é internado em hospitais psiquiátricos e

diversas comunidades terapêuticas. Através do contato com outros militantes engajados na luta antimanicomial através dos serviços substitutivos, Abdias passa a adquirir novos conhecimentos, modificando sua mundivisão e passando a compreender o papel dos serviços: *“E aí vem a luta né... a gente vai conhecendo e a gente começa a entender sobre a luta manicomial que começa fazer parte junto e começa dá um embolo da cabeça da gente”* [transcrição 3].

Este conjunto de conhecimentos previamente adquiridos e de experiências práticas possibilitaram que Abdias pudesse rejeitar e confrontar situações de violência, precisando recorrer ao recurso da fuga diante de situações-limite: *“...a polícia me amarrou e eu sei que eu apaguei”, “...eu sei que eu tive que fugir, fugiu eu e mais duas pessoas que também estavam lá por causa do uso”, “Eu fiquei lá nessa instituição... eu sei que remédio era de manhã, de tarde e de noite, injeção e comprimido. A gente andava babando, babando mesmo, num... a gente andava sabe... sei lá, a mente da gente não conseguia funcionar lá dentro. E aí o colega falou: ‘não toma o remédio, não tome...’”* [transcrição 4].

A violência manicomial é uma dentre as muitas formas possíveis de expressão da violência colonial. Este exercício de poder não permanece circunscrito ao interior de antigas ou novas instituições totais, manicômios ou comunidades terapêuticas. Abdias também o encontra no Centro Pop, quando se deparou com as expectativas de docilidade e submissão. A história do Abdias nos lembra que a colonialidade é inventiva e imaginativa, reinventando-se como forma de garantir sua própria sobrevivência. Como disse Mbembe (2014), o racismo se reconfigura nos interstícios de uma nova linguagem³⁶. Trata-se de um poder que, reinventando-se criativamente, também busca se exercer de modo sub-reptício nos serviços que objetivam substituir a atenção manicomial ou garantir direitos de cidadania, pois “formas manicomiais de expressão ou de subjetividade permeiam todo o espaço-tempo, atravessam nossas ações” (ALVERGA; DIMENSTEIN, 2006, p. 300).

O conhecimento adquirido através da experiência vivida ofereceu o substrato à luta política do Abdias, lhe possibilitando passar a reconhecer aquilo que antes não conseguia ver (*“...e a gente via essas coisinhas assim que incomodava a gente”* [transcrição 3]), assim como viabilizou a superação do uso prejudicial de substâncias através do engajamento na ação coletiva (*“e isso foi me fazendo tão bem... que...de repente eu me esqueço da droga, de repente*

³⁶ A capacidade re inventiva, maleável e adaptativa do racismo é reconhecida por Mbembe quando ele aponta que os racistas de hoje já não precisam mais recorrer à biologia ou mesmo à noção de raça para manutenção do racismo: “Em muitos países assevera-se agora um ‘racismo sem raça’. No intuito de aprimorar a prática da discriminação, tornando a raça conceptualmente impensável, faz-se com que cultura e religião tomem o lugar da biologia” (MBEMBE, 2014, p. 20).

a droga pra mim... não fazia mais parte da minha vida” [transcrição 4]). Essas conquistas resultaram de sua persistente recusa à objetivação, ao silenciamento e à desumanização imposta pelo poder das instituições da violência ao qual ele foi submetido ao longo de sua trajetória.

6.3 A RUA HOJE SIGNIFICA LUTA

Transcrição 6. “nós fomos subindo”

Abdias: O movimento de luta antimanicomial foi através do CAPS mesmo [O], eu comecei participar do CAPS, comecei a ser atendido na atenção diária onde, onde a gente passava o dia lá dentro, fazendo oficinas, fazendo vários tipos de terapia, e aí lá dentro eu conheci a política de redução de danos, aí através da política de redução de danos eu conheci uma galera que vinha falando dessa luta antimanicomial, que ainda lá não tinha esse movimento, mas essa galera trazia essa discussão [CA]. E elas começaram a me levar pra algumas dessas discussões, alguns bate papos que eles faziam perguntavam se eu queria ir, ‘ah! vambora’, ‘não tenho nada pra fazer mesmo, vambora!’ [CA]. E lá em Vitória também tinha uma ONG, a ONG chamava Associação Capixaba de Redução de Danos [O], eu fui trabalhar nessa ONG que também favoreceu na discussão da luta antimanicomial [CA], me trouxe um aprendizado muito grande [E]. Eu comecei a ir com a galera para as reuniões, era uma galera da Psicologia, e aí eu comecei conhecer essa galera da Universidade [CA], a Universidade criou um projeto de extensão chamado Andarilhos, que apoiou o movimento [O], eu virei o coordenador do movimento da população de rua, dentro do congresso, o primeiro congresso do movimento nacional da população de rua que foi em Salvador eu voltei de lá como coordenador, como coordenador estadual, no segundo congresso em Curitiba voltei lá fazendo parte da coordenação nacional [CA], então assim... foi evoluindo né, nós fomos subindo tanto na questão de aprendizado como na questão política, fomos subindo nesse patamar de entendimento, e de acesso a outras discussões, discussões de moradia, discussão antimanicomial, começamos a ir pra reunião junto com o movimento antimanicomial, junto com o movimento sem-terra, junto com o movimento de luta pela moradia, e isso foi abrindo um leque para a gente [R].

Transcrição 7. “e aí eu conheci o movimento”

Abdias: no momento que eu conheci o movimento, que eu conheci a assistente social que fazia esse movimento, foi um momento muito difícil da minha vida, que era um momento que eu

tava assim...eu tenho que sair desse lugar que eu estou, e pra mim não era o que eu queria [O]. Tinha um sofrimento psicológico né, questão de família, que nós somos humanos, a gente querendo ou não a gente quer ter sempre alguém da família pelo menos que nos apoie, que dê um apoio, que a gente esteja próximo de alguém da família, e eu não tinha ninguém, não tinha ninguém [E]. E eu queria sair dessa situação que eu me encontrava. E aí eu conheci o movimento e... foi uma luta grande comigo mesmo, porque eu queria ampliar essa sabedoria, eu queria que as coisas acontecessem da forma que a gente discutia [CA], mas as coisas não aconteciam, as coisas demoravam muito, e até hoje, hoje eu já me acostumei com isso, a gente traz a discussão hoje pra talvez ela entrar em prática daqui cinco anos, dois anos. Então isso é muito difícil para nós militantes [E]. E na época eu tinha isso, eu queria sair da rua, eu queria aprender mais pra poder lutar pelas pessoas que estavam naquela situação e queriam sair, eu queria sair daquela situação através do movimento, e depois eu fui entendendo que o movimento não era pra isso, que o movimento era uma luta à parte... [CA] foi um momento que eu tava nessa vibe sem saber o que fazer [O]. Eu conheci a Carolina Maria [CA], a Carolina Maria uma pessoa nossa, excelente!, [E] ela fez... eu conheci ela, ela era... ela começou a apoiar o movimento ela sendo da prefeitura, ela sendo funcionária da prefeitura, ela queria ver o movimento de pé, ela queria ver as coisas acontecendo [CA], e tudo corria contra [E], acho que tudo que ela estudou, tudo que ela vinha estudando, e ela não podia bater de frente porque ela era funcionária, e aí nos dava as instruções: ‘ oh! é assim, é assim, o caminho é esse aqui, vocês tem que fazer isso aqui...’ e eu lembro que chegou um determinado momento que ela até perdeu, eles pegaram ela e jogou como assistente social numa unidade saúde, de gerente da alta complexidade, ela foi jogada como assistente social na unidade de saúde, como represália de tudo que tudo que ela vinha fazendo. Aí ela fez também uma pesquisa, o mestrado dela, ela fez a dissertação, ela fez sobre a população de rua [CA], foi muito bacana [E], ela levou a galera da rua, a galera do movimento para dentro da sala de aula no dia da apresentação dela, da dissertação dela [CA], foi muito emocionante esse dia, eu acho que... [silêncio], eu nunca tive uma emoção tão grande, porque, a população dentro de uma universidade, uma pessoa fazendo uma apresentação e levar seu público ali, a sua pesquisa lá para dentro, foi muito bacana isso [R].

Transcrição 8. “a rua hoje significa na minha vida... luta”.

Silier: considerando tudo isso que você colocou ao longo da entrevista, sobre sua trajetória... qual o significado da rua pra você?

Abdias: a rua na minha vida foi um lugar de muito aprendizado pra mim [O], eu acho que nenhum outro lugar que eu passar eu vou ter um aprendizado tão rico, tanto em aprendizado mesmo, como eu posso falar... tanto em aprendizado físico como mental, sabe... porque a gente aprende muita coisa, a gente... e hoje eu olho pra rua, eu consigo enxergar que a rua não é um lugar pra pessoa se viver, não é um lugar... mas é um lugar de passagem e que se a pessoa souber ela sai rica em aprendizado. E a rua hoje significa na minha vida [silêncio], luta, luta [E]. Eu falo aqui em casa... quando começa chover e eu fico imaginando a galera da rua, como tá, como tão conseguindo passar aquele momento. Porque eu lembro... eu consigo visualizar todas as dificuldades que a gente encontra, e eu fico pensando... ‘será que eles vão encontrar papelão seco, será que vai ter alguém doando cobertor, será que o pessoal que leva rango vai levar hoje porque tá chovendo, e na chuva a galera não aparece’ [CA]. Então assim, é um local que só vive quem tem muita força [R].

Transcrição 9. “a gente carrega tanto a trajetória, como a gente carrega essa vontade de mudar”

Abdias: eu tenho orgulho, eu tenho orgulho sabe [E], às vezes, as pessoas da minha família não entendem. Quando as pessoas da minha família falam ‘por que que eu faço isso? pra quê? nada muda!’. E aí eu, às vezes eu fico sem querer tentar explicar, e sem ter como explicar sabe, e às vezes sem querer, porque é uma coisa muito prazerosa, eu tenho um orgulho muito grande de hoje dizer assim: ‘eu faço parte do movimento nacional de população de rua, eu faço parte do MNPR’, [CA] ‘minha esposa tá me corrigindo falando que a minha família faz parte do MNPR’ [esposa aparece na câmera e se apresenta], é que tem dois anos que a gente tá junto e um ano casado né, e ela, ela não tem essa trajetória, ela não conhecia essa trajetória [O]. Pois é, foi essa pessoa que me ajudou e ficou bem mais fácil a minha militância. Porque muitas vezes as pessoas não entendem que a gente carrega tanto a trajetória, como a gente carrega essa vontade de mudar, de mudar o que acontece lá, e as pessoas não consegue enxergar que talvez não pra ontem, não pra hoje a gente não consegue fazer que nada aconteça, mas pra amanhã, pra daqui um ano, daqui dois anos as coisas vão mudando através, não de mim, mas através de algumas ações que foram feitas através do movimento [R], e isso é muito gratificante [E].

Transcrição 10. “eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim”

[...] mas aí hoje eu tenho meu irmão, ele ganhou uma vaga na escola técnica e o aluguel social, agora ele tá procurando porque o aluguel social lá é um ano podendo ser prorrogado por mais um ano, eles pagam o aluguel e depois eles dão uma carta, hoje tá no valor acho que de cinquenta mil para adquirir a casa [O]. E hoje eu tenho um irmão que tá dentro disso, e aí por ser meu irmão eu tenho esse orgulho, e tenho mais orgulho porque eu tenho mais dois irmãos que estão passando [E], um tá passando, o outro tá no aluguel social então ele ainda tá na rua, mesmo que a rua não sai... [O] não tá na rua, mas tá porque a rua não saiu dele ainda [E]. De vez em quando eu ligo para a galera lá: ‘e aí véi, você viu meu irmão aí, ele não deu notícia? Se você vê ele aí, fala com ele pra ligar pra dar notícia, minha mãe tá preocupada’. Aí a galera da rua me retorna: ‘ah! Vi seu irmão lá na feira, tava lá com a gente, não sei o quê, tal...’ [CA]. Então assim, ele saiu da rua, mas a rua não saiu dele ainda [R].

Silier: Você poderia me explicar melhor o que quer dizer, quando diz que ‘ele saiu da rua, mas a rua não saiu dele’?

Abdias: É complicado (risos) [E]. É assim, é igual eu, eu vim de Vitória para cá tem três anos, pra cá pra Bahia né [O], eu saí da rua mas a rua não saiu de mim [E]. Eu ainda tenho os contatos, os amigos que tá lá de vez em quando a gente tá no celular [O], hoje essa facilidade né, ligação e vídeo, ligação de voz, tem essa facilidade [E]. E quando eu tava lá, porque eu passei pela rua duas vezes, a primeira vez foi dois anos e meio e a segunda três anos e meio [O], e aí dessa vez agora, eu me permiti sair de lá pra vir pra cá, eu passei por um processo, tomei uma facada quase morri, eu tenho o corte assim, até no umbigo, e aí foi quando... também minha mãe, um processo lá que minha mãe perdeu o emprego e aí pra ela não ficar lá sofrendo, que tava eu e meus três irmãos nessa situação, eu resolvi vir pra cá com ela pra tirar ela um pouco desse sofrimento [CA]. E lá, durante esse processo desses últimos três anos e meio [O], eu saía da rua, mas vira e mexe eu tava lá com a galera, nunca perdi o vínculo, eu chegava lá a galera tava fazendo um rango: ‘aí véi ô, fiz um rango’, vamos comer! [CA]. E aí é isso... você sai da rua, mas onde você vai... e aí eu mudei pra cá, eu ia na praça, aí a galera ‘rapaz você é da onde, você é legal e tal, e aí eu começava a contar minha trajetória, minha história, e é isso, a gente saiu da rua mas a rua não saiu da gente [R].

Os significados atribuídos à rua, à luta política e as razões para o engajamento e permanência de Abdias no movimento social só podem ser compreendidos à luz de sua trajetória, ou mais amplamente, como afirma Catherine Riessman (2000), na interseção entre biografia e sociedade.

A trama de eventos descritos na transcrição 6 (“nós fomos subindo”) dá continuidade e detalhamento às transformações indicadas em seu self narrativo, que foram possibilitadas na medida em que Abdias foi constituindo uma *carreira de militante*, isto é, na medida em que foi adquirindo o conhecimento, os valores e os significados sobre o que é ser e como deve agir um militante, aprendidos através da relação construída com outros militantes mais experientes.

Diferentemente dos demais, Abdias constrói a sua carreira de militante também através do contato com as atividades oferecidas nos serviços substitutivos pelos profissionais de saúde, bem como na relação com a Universidade e, finalmente, através de seu trabalho em uma associação de Redução de Danos, conforme podemos notar na ação complicadora da narrativa apresentada na transcrição 6, bem como na fase de resolução (“*foi evoluindo né, nós fomos subindo tanto na questão de aprendizado como na questão política, fomos subindo nesse patamar de entendimento, e de acesso a outras discussões, discussões de moradia, discussão antimanicomial...*” [transcrição 6]).

Suas convicções sobre a luta antimanicomial foram consolidadas através das experiências de violência ao qual foi submetido no manicômio e em nove diferentes comunidades terapêuticas pelas quais ele passou. O engajamento na luta antimanicomial antecedeu o seu engajamento na luta pelos direitos da população em situação de rua, mas foi parte importante do seu processo gradual de engajamento no MNPR até integrar a coordenação estadual e, posteriormente, a coordenação nacional durante aquele período, conferindo contornos próprios à sua experiência de militante.

Uma identidade social, que aqui chamamos de *existência-militante*, pode ser performada exclusivamente por aqueles que tiveram suas histórias marcadas pela recusa à objetivação, ao silenciamento e à desumanização, expressões da violência colonial, durante a trajetória de rualização. Nisso converge a trajetória do Abdias com as diferentes experiências dos militantes que se engajaram no MNPR.

Possuir trajetória de rualização é um critério esperado pelo grupo de referência para que a existência-militante seja reconhecida como autêntica e legítima entre os pares. Mais amplo do que a noção de trajetória de rua, o conceito de trajetórias de rualização diz respeito à sucessão de eventos que estabelecem as bases para uma identidade de *irmão de rua*. Esta sucessão de

acontecimentos que definem uma trajetória de rualização está *além e aquém* da vida nas ruas em espaços degradados e outras formas de moradia improvisada.

As narrativas pessoais atravessadas pelas trajetórias de rualização, frequentemente assumem como ponto de partida as situações de conflito - abandono, abuso, negligência afetiva e outras formas de violência - vividas em ambiente doméstico, acontecimentos que antecedem a ida à rua. Igualmente, a trajetória de rualização não se esgota com a superação concreta da situação de rua, como a aquisição de uma casa ou de um aluguel social, como indica a expressão *“eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim”*.

Na transcrição 10, Abdias revela a situação de dois de seus irmãos biológicos em processo de superação da situação de rua. Um deles já possui acesso à moradia através do aluguel social, um subsídio oferecido por algumas secretarias municipais de Assistência Social durante um período de tempo delimitado, que garante às famílias recurso equivalente ao custo de um aluguel popular. Contudo, para surpresa do interlocutor, o conflito dramático não se desenlaça com a obtenção deste benefício eventual pelo irmão do Abdias. O desfecho que resolve o conflito central dessa narrativa diz respeito à ambiguidade entre sair da rua e ao mesmo tempo não sair dela: *“e tenho mais orgulho porque eu tenho mais dois irmãos que está passando, um tá passando, o outro tá no aluguel social então ele ainda tá na rua, mesmo que a rua não sai... não tá na rua, mas tá porque a rua não saiu dele ainda”* [transcrição 10].

Durante a narrativa apresentada na transcrição 10, Abdias prossegue explicando ao seu interlocutor, a partir do exemplo de sua própria trajetória, o sentido da expressão que ora nos debruçamos (*“eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim”*). Ao longo dos seis anos de experiência de rua, nos quais enfrentou diferentes situações desafiadoras sintetizadas durante a narrativa, como receber uma facada e quase morrer, perda do emprego da mãe, etc., Abdias pôde estabelecer um profundo vínculo com os irmãos da rua. Para Abdias e para os demais militantes, a superação da situação de rua não significa romper com os vínculos constituídos com outras pessoas que compartilham de trajetórias de rualização: *“eu saía da rua, mas vira e mexe eu tava lá com a galera, nunca perdi o vínculo, eu chegava lá a galera tava fazendo um rango: ‘ai véi ô, fiz um rango’, vamos comer!. E aí é isso... você sai da rua, mas onde você vai... e aí eu mudei pra cá, eu ia na praça, aí a galera ‘rapaz você é da onde, você é legal e tal, e aí eu começava a contar minha trajetória, minha história, e é isso, a gente sai da rua mas a rua não sai da gente”* [transcrição 10].

O aprendizado dos sentidos, disposições e códigos de conduta durante a carreira de rua, assim como os vínculos afetivos e as redes de solidariedade estabelecidas no mercado comum (os espaços da rua e, mais tarde, os espaços de militância), passam a constituir suas identidades,

permanecendo como parte importante da motivação que os mantém engajados nas ações coletivas de luta e resistência (*“Eu falo aqui em casa... quando começa chover e eu fico imaginando a galera da rua, como tá, como tão conseguindo passar aquele momento. Porque eu lembro... eu consigo visualizar todas as dificuldades que a gente encontra”* [transcrição 8]). Por esta razão, a trajetória de rualização ultrapassa a trajetória de rua. Podemos dizer que, para essas pessoas, a trajetória de rualização é condição necessária para o processo de tornar-se militante.

Estes aprendizados e essa rede de relações vinculares estabelecidas na relação com os irmãos de rua ao longo da carreira de militante os impulsionam à ação coletiva (*“a gente carrega tanto a trajetória, como a gente carrega essa vontade de mudar, de mudar o que acontece lá”* [transcrição 9]) e lhes conferem o valor e o reconhecimento necessários para a permanência na militância.

Todavia, há sempre algo incomunicável nas experiências de rualização. Esses aprendizados nem sempre são facilmente passíveis de serem traduzidos para aqueles que não compartilham dessa localização social: *“E aí eu, às vezes eu fico sem querer tentar explicar, e sem ter como explicar sabe, e às vezes sem querer, porque é uma coisa muito prazerosa, eu tenho um orgulho muito grande de hoje dizer assim: ‘eu faço parte do movimento nacional de população de rua, eu faço parte do MNPR’”* e *“minha esposa tá me corrigindo falando que a minha família faz parte do MNPR’ [esposa aparece na câmera e se apresenta], é que tem dois anos que a gente tá junto e um ano casado né, e ela, ela não tem essa trajetória, ela não conhecia essa trajetória”* [transcrições 10].

Conforme pudemos observar ao longo de suas narrativas pessoais, a experiência de militância do Abdias confere contornos específicos à sua forma de engajar-se na luta política, articulando a bandeira antimanicomial à defesa dos direitos da população em situação de rua.

Sua trajetória biográfica se insere num contexto histórico mais amplo, marcado, por um lado, pelo lento processo de implementação de serviços substitutivos ao manicômio como principal conquista da Reforma Psiquiátrica (PITTA, 2011), orientada pela busca da construção de um novo lugar social para a loucura (AMARANTE; NUNES, 2018), e de outro, pelo crescente financiamento público das comunidades terapêuticas diante dos vazios assistenciais e pelo gradual sucateamento e desmonte das políticas públicas de saúde mental de base comunitária (CUNDA; SILVA, 2014).

O período em que Abdias esteve em situação de rua coincide com o programa “Crack, é possível vencer”, que se baseou no discurso alarmista da “epidemia de crack”, enquanto se lançava ao descrédito a Rede de Atenção Psicossocial e se exigia o escoamento dos usuários de

crack para o tratamento compulsório. No plano da narrativa midiática, articulou-se no Brasil os discursos jurídico-legal, médico psiquiátrico e neuropsicológico para versar sobre a psicopatologia do crack, alegando que haveria uma hipotética irreversibilidade neuronal nos consumidores da substância, lançando-os ao uso desenfreado da droga e lhes imbuindo da responsabilidade exclusiva pelo crescimento das cenas de violência televisionadas (CUNDA; SILVA, 2014; BORGES; SANTOS, 2018).

Na interface entre o discurso psiquiátrico e o filantropo-religioso, as comunidades terapêuticas emergiram propondo a disciplina de horários, a organização laboral do tempo, regimes de oração e a promessa da salvação/conversão das almas, destinando milhares de pessoas ao isolamento, ao tratamento moral e à flagrante violação de direitos humanos (CUNDA; SILVA, 2014).

Ao longo dos anos, foram muitas as denúncias de agressões, restrição de alimentação e supressão do sono, uso de contenção mecânica (amarras) e química (através de psicofármacos), dentre outras práticas de tortura e tratamento cruel e degradante, que cresciam na mesma intensidade com que se aumentava o investimento público e a institucionalização normativa destas instituições de violência (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2018).

São várias as barreiras de acesso e os limites impostos à oferta de serviços oferecidos pela rede de atenção à saúde à população em situação de rua. Muitos serviços da rede pública de saúde ainda orientam sua abordagem terapêutica na abstinência como objetivo único para o tratamento, enquanto que uma parcela dos serviços que se pretendem substitutivos reduzem a oferta de cuidados às atividades desenvolvidas exclusivamente no interior do espaço físico, distanciando-se das estratégias de desinstitucionalização. Em um contexto macropolítico marcado pelo golpe político-institucional de 2016 e pela ascensão de um projeto político ultraconservador no governo federal, que ameaçou o SUS e as frágeis conquistas advindas dos movimentos sociais (LIMA, 2019), ensejaram-se as condições políticas que tornaram possíveis a consolidação das comunidades terapêuticas como os dispositivos mais frequentemente acessados pela população em situação de rua (ROSSI; TUCCI, 2020).

7 NARRATIVAS DE JOÃO CÂNDIDO³⁷

João Cândido é um homem negro, de baixa estatura, tem sessenta anos e reside em uma cidade localizada no Rio Grande do Sul. Concluiu o ensino médio através da EJA (Educação de Jovens e Adultos) aos cinquenta e nove anos. Vem de uma família de nove irmãos que vivia em uma comunidade agrícola, tendo experienciado a fome, a miséria, violência doméstica durante a infância e uso prejudicial de múltiplas substâncias (álcool, crack, cocaína e maconha) durante parte significativa de sua vida. Aos vinte anos é expulso de casa, permanecendo por trinta anos intermitentes em situação de rua.

João Cândido é uma liderança comunitária. Possui vasta experiência como usuário de serviços de saúde mental, assim como experiência de militância pela reforma agrária junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), bem como outras frentes de luta junto a diferentes instâncias de participação popular e controle social relacionadas ao direito à alimentação e segurança nutricional, dos usuários dos serviços de saúde mental e direito das pessoas em situação de rua.

Trazendo consigo sua pedagogia da rua, João Cândido participa com frequência de atividades de diferentes universidades, já tendo publicado capítulos de livros. Há três anos, passou a integrar o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR). Sua entrevista durou 1h59min de duração.

7.1 ESSES SEIS ANOS FORAM A MAIOR ESCOLA, NÃO SÓ POLÍTICA, MAS ENQUANTO SER HUMANO

Transcrição 1. “então a gente viveu isso a vida inteira”

³⁷ Escolhemos esse pseudônimo e alusão a João Cândido Felisberto, conhecido como o “Almirante Negro”, herói nacional e líder da Revolta da Chibata, ocorrida em 1910. Mesmo 22 anos após a abolição da escravidão, a Marinha Brasileira prosseguia açoitando com chibatadas e outras formas de humilhação dos marinheiros negros. Após a punição do marujo Marcelino de Menezes com 250 chibatadas, que não foram interrompidas com o desmaio deste, João Cândido, nascido em 1880, filho de ex-escravizados, comandou mais de três mil marujos insurgentes e ameaçou bombardear a capital do país (à época o Rio de Janeiro) após tomar o *Minas Geraes* e outros encouraçados na Baía de Guanabara, caso as reivindicações por dignidade e liberdade não fossem atendidas. Foi preso e veio a falecer pobre e no ostracismo, vivendo da venda de peixes. Quando soube que o *Minas Geraes* seria vendido como sucata, foi até lá com seu caiaque e deu um último beijo de despedida no casco enferrujado do navio. Como bem observou Sílvia Capanema Almeida (2011, p. 80), em seu artigo sobre o Almirante Negro, “homenagear João Cândido e lembrar a revolta da chibata é algo que permite ao mesmo tempo denunciar e reescrever a história da escravidão e suas heranças durante o período pós-abolicionista”.

João Cândido: sabe que a gente escreveu um livro a respeito... a minha trajetória está dentro desse livro de corpo inteiro [silêncio]. É bastante coisa, uma novela da vida real que a cada dia um capítulo é novo... mas a gente pode resumir com bastante precisão [A]. Eu sou de uma família de nove irmãos, o irmão mais velho de uma família de nove irmãos. O meu pai é negro, a minha mãe de origem indígena. De uma cidadezinha, numa comunidade pequena, a quarenta quilômetros longe de uma cidade de vinte mil habitantes. Muita miséria, muita fome, muita deseducação. Meus pais eram analfabetos e eles viviam com muita precariedade, alcoolismo dentro de casa, todo um conjunto de fatores que vem com a miséria. A falta de alimento, a dificuldade, em algum momento a gente comia aquilo que a terra nos fornecia, que era uma comunidade agrícola, uma chacinha, então a gente viveu isso. Eu fui pra escola com sete anos, com pés descalços, tinha que andar quatro quilômetros pra ir, às vezes ia com fome... tinha dificuldade pra aprender. Eu tinha convulsão, eu tinha desmaios e eu tinha muita tristeza [O]. Não conseguia acompanhar os meus coleguinhas brancos, bem alimentados e estruturados... com precariedade no material, enfim, todas essas dificuldades. E os meus irmãos também [CA], aí muita violação de direito dentro de casa, muita briga, todo esse kit que vem com a miséria, com a deseducação, então a gente viveu isso, a gente viveu isso a vida inteira [E]. Eu tinha muita tristeza, eu não conseguia me desenvolver, eu via meus colegas concluírem a escolaridade, arrumar bons empregos, andar bem vestido... e eu comecei a beber muito cedo [CA]. Com dezoito anos, por aí. E logo com vinte anos [O] eu fui colocado pra fora de casa, por causa disso [CA]. Eu sentia muita agonia, muita angústia, muita tristeza. E eu não entendia a origem disso [E]. Eu sou baixinho, tenho um metro e cinquenta e cinco [O], não desenvolvi por conta talvez da desnutrição. Acredito que eu tenha sentido carência nutricional já no útero da minha mãe, porque ela também, com esse tipo de carência, geraria um filho com deficiência [E]. Então eu conheci o alcoolismo [CA] muito cedo, com dezoito, vinte anos [O] e sentia essa coisa que eu não sei explicar, esse mal estar, esse desconforto... [E] e eu sabia que a minha vida ia ser aquilo ali, trabalhar de servente, e eu achava que aquilo... serviço braçal, com a minha estatura física... e saber que aquilo, eu ia sobreviver. Não seria uma coisa digna, de criar filhos, ter uma vida que eu considerava normal. Logo com vinte e poucos anos [O] eu fui colocado pra fora de casa, por causa de todos conflitos que haviam internos com meu pai, com meu irmão, comigo mesmo, interno... então eu fui pra São Paulo [CA], com vinte e dois anos [O], e... fiquei um pouco na rua lá. Ia para os espaços de acolhimento, voltava pra rua, mas a rua não se deu de forma permanente. Saía em alguns momentos, haviam trabalhos que permitiam pernoite e alimentação. E aí então eu saía da rua e ia pra esse trabalho... [CA] mas eu também... a minha complexidade não me permitia ficar muito tempo [E]. Às vezes eu saía

pra rua, ficava três dias fora do serviço, bebia no serviço... e tudo isso foi acontecendo. E o tempo foi passando... aí eu fiquei um ano no Rio de Janeiro, eu mudava muito de cidade. Colocava a mochila nas costas e ia para um trevo, um entroncamento... pegava muita carona que o pessoal dava [CA], eu era meio hippie, que é uma geração lá dos anos oitenta, noventa... e a vida foi se dando dessa forma, até que no ano 2000, em nenhum lugar me aceitavam, minha família... [O] eu também não aceitava normas e regras que eram impostas, eu tinha o meu próprio estilo, que era sobreviver. E achava que o mundo estava todo errado, eu não ajudei a construir essas normas, eu fazia as minhas próprias leis. Lei pra mim era o que a minha intuição me dava como correta. Nunca roubei, não desejava mal pra ninguém, pedia as coisas pra comer, sempre fui humilde, e acho que a minha humildade e a minha fragilidade sempre foram a minha força na rua. Porque as pessoas mais fortes me protegiam sempre. E também eu tinha esse cuidado de não estar arrumando muita encrenca, porque o meu perfil físico não contemplava... [E] então, no ano 2000 [O], em algum momento eu tinha diminuído o meu alcoolismo, eu estava mais consciente, e... eu não conseguia viver em casa, em uma casa no interior, sem emprego e tal, e... eu não queria retornar a ser aquilo que eu era [CA], com todo aquele descontrole [E]. Aí o vereador da minha cidade me indicou, ele falou 'tem um acampamento dos sem-terra que vai acontecer. E no acampamento tu vai ter um teto, tu vai ter alimento, tu vai fazer formação política e daqui a pouco tu se torna uma liderança, e vai conquistar terra, vai conquistar humanização, enfim, tem muita formação lá nesse sentido... as cooperativas, enfim, de alguma forma dentro do coletivo vai haver alguma coisa que tu vai conseguir fazer e vai ser bom pra ti, vai ter um teto e vai estar protegido, (...) pra não ficar na rua'. E eu falei 'tá, vamos ver, daqui a pouco ganhar uma terra' [CA], conquistar a terra! que não é ganhar... [E] aí eu fui pra esse acampamento, fiquei um ano acampado fazendo formação, muita reunião, muita formação humana, aquela educação freireana, de coletivo, de educação popular, de fortalecer as associações, enfim... é uma prática de democracia muito intensa, e de valorização de cada um, nos debates todo mundo tinha vez e voz e tudo era decidido coletivamente. Aí eu fui pra coordenação de saúde [CA], uma visão de saúde que não é essa saúde curativa, mas preventiva [E], onde a gente, enquanto acampamento, assentamento ou comunidade rural, de aprender o máximo possível a sobreviver e a fazer essa prevenção com os recursos que aquele local, aquele território nos fornecia. Então, dentro disso eu achava 'nossa, que coisa mais interessante isso!', e a relação de companheirismo... [CA] eu fui aprender o sentido da palavra companheirismo quando me disseram que era 'a forma superior de relacionamento'. [E] E que de fato! Que a gente era uma família, e que o problema de um, de saúde, ou financeiro, era um problema de todos, e que todos juntos ia resolver o problema dessa pessoa que tava fragilizada. Eu como

coordenador de saúde era responsável por todo grupo, eu saía pra fora, fazia formação e retornava, e trazia para as pessoas a informação, reunia com a mulherada, desde a saúde da mulher, saúde da criança e do adolescente, as pastorais, pastoral da saúde, pastoral da criança, os freis, a teologia da libertação nos acompanhando e nos orientando... [CA] então isso me encantava, e eu via que as pessoas gostavam de mim, porque quando você trata de saúde, você tá trabalhando com vidas, e às vezes vidas fragilizadas, crianças, mães, gestantes, avós... [E] então, muito mais do que dar medicação e fazer curativo, era a informação, então eu era responsável... negociava consultas com a secretaria de saúde, negociava medicação, enfim... isso vinha na mão para as pessoas. E a gente via resultado, quando você reverte uma situação de febre, de extrema debilidade de uma pessoa... e você vê uma pessoa andando e rindo, sendo grata, pra mim isso não tinha dinheiro que pagasse [sorri] [CA]. Então eu fiquei seis anos, eu fui assentado numa região cercada de latifúndio, e a gente conseguiu assentar duas mil pessoas [O]. E tudo muito organizado, com muita formação, principalmente formação humana, de como a gente, o ser humano normal sensível, delicado, solidário, que tem empatia, coisa que o sistema destrói, acha que a gente tem que ser robô, a gente tem que ser durão, que homem que é homem não chora, que a gente nasceu pra ser escravo deles e produzir riqueza pra eles. Esses seis anos foram a maior escola, não só política, mas enquanto ser humano [R].

Transcrição 2. “a minha família não era inimiga, eles eram vítimas”

João Cândido: eu queria isso, queria me conhecer, me situar no tempo, no espaço, no contexto social, pra poder fazer me revoltar, sim, mas saber quem são de fato os meus inimigos... porque a minha família não era minha inimiga, eles eram vítimas. Meu pai foi vítima, minha mãe, os meus irmãos... eu, enfim. E a direcionar nossa luta, nossa indignação [E]. Logo em seguida, vencido os seis anos, hoje eu moro na região metropolitana de Porto Alegre. Em 2006 o meu pai faleceu, e a minha mãe, os meus irmãos morando em cidades diferentes, ela ficou sozinha e me pediu pra vir. Ela já tava com 80 anos [O], e eu tava lá... tinha já me apropriado das coisas que tinha ido buscar, eu tinha meu próprio lote, e tinha alguns animais... e aí eu transferi o lote e os animais para um casal de idosos que tinham filhos lá, no assentamento [CA]. Eles ficaram felizes [E] e eu vim pra perto da minha mãe [CA], já com um outro pensamento... um ser humano transformado [E]. Porém, na região metropolitana, tinha passado por alcoolismo, conhecia todas as drogas, apesar do álcool ser o carro chefe, ser mais barato, mais fácil de conseguir, eu conheci a maconha e a cocaína [CA]. Aí vindo pra uma região metropolitana [O], eu fiquei, tive frustração logo no início... eu fiquei muito frustrado porque parecia que eu era

de um outro planeta. Vindo pra sociedade capitalista, individualista, racista, preconceituosa, enfim, eu via minha família reproduzindo isso. Eles reproduzem as coisas que vivem do sistema, da televisão... no assentamento e no acampamento, a gente só via televisão na hora do noticiário! Pra fazer o debate e fazer a crítica. Agora é novela, é big brother, é o não sei o quê... coisas que alienam e desviam do foco da ideia de humanização, da luta de classes [E]. Então eu tive uma recaída e acabei conhecendo o crack [CA]. Eu acabei usando durante oito anos [O] e eu fiquei muito mal [E]. Novamente fui pra rua, no sentido de que eu estava alterado e não ficava com a minha mãe, não ficava com os meus irmãos, eu ficava na rua, eu ficava na biqueira, na parada de ônibus, na estação de trem. Quando eu tava bem, eu vinha em casa, tomava banho, tinha uma alimentação... [CA] e isso durou até 2013 [O]. Em 2013 [O] eu não tinha nem documento e eu estava em um estado bastante deplorável [E], eu não conseguia caminhar, eu delirava e tinha alucinação... e todo um contexto ruim que veio sobre mim, o desespero de ver o meu futuro, sem nenhuma perspectiva de coisas boas... e mergulhado praticamente na sarjeta, às cinzas... [CA] e como eu tinha me tratado de alcoolismo, e como eu tinha uma consciência crítica, uma consciência política, de humanização, que de fato é possível reverter uma situação [O], eu procurei um Centro de Referência da Assistência Social e falei: ‘meu caso é esse. Eu preciso de ajuda e nem documento eu tenho. Eu preciso me consultar com um psiquiatra, fazer um tratamento, ser internado, ser cuidado, porque eu tô morrendo, e eu preciso, eu quero viver mais um pouco’. Aí ela, a assistente social, falou: ‘então vamos fazer o seguinte: a gente vai mandar vir sua certidão de nascimento, vai fazer todos os seus documentos, enquanto isso tu fica aqui com a gente participando dos grupos. Tem um grupo aqui que é o grupo de controle social. Você se enquadra tranquilamente nesse grupo, e aí a gente vai fazer seus documentos, vai pra o CAPS AD, vai se tratar, vai fazer tratamento psiquiátrico, vai tomar medicação, vai fazer psicoterapia, e tu vai ser uma nova pessoa, tenho certeza’ [CA]. Mas veja que eu tinha aquele algo mais na minha consciência, que vem lá do acampamento, que vem lá de que nem tudo tava perdido. Aquilo me mantinha vivo, aquela conscientização [E]. Aí eu comecei a participar da minha comunidade, através dos grupos [CA]. O que na época do presidente Lula, nós tínhamos um governador do estado que era alinhado com o presidente, então tinha muita política pública, tinha muito programa, tinha muito projeto... [O] e eu passei a participar de programas de transferência de renda, eu fui inscrito no Bolsa Família, então eu tinha uma renda pra participar dos espaços dos grupos que eram terapêuticos, que eram de formação de consciência... e tendo eu já uma iniciação, então a gente tinha um certo destaque nos debates, por ter sido liderança, mesmo sendo numa outra realidade [CA], e isso foi me valorizando muito [E]. Na comunidade, inclusive, a gente discutia os problemas: ‘vamos colocar aqui dez

problemas que nós temos. Desses dez, vamos tirar três. Quais que são prioridade, mais necessários para a gente levar para as conferências, para as instâncias com poder de decisão, como uma deliberação da comunidade'. Então eram as questões de saúde, de calçamento das ruas, de pavimentação, de regularização fundiária, enfim. E eu passei a viver os problemas da comunidade, e a me importar com eles. E a participar mais. Aí no CAPS AD, onde trata alcoolismo e drogadição, eu passei a fazer terapia em grupo e terapia individual. Passei a tomar a medicação e ter consulta com psiquiatra [CA], e isso foi me dando resultado... [E] hoje faz dez anos que não uso nenhum tipo de substância, e faz três anos que eu parei de tomar medicação [O], e a gente consegue ter uma vida mais ou menos alinhada [E]. Então aqui tem a associação de saúde mental que eu sou presidente. Eu sou liderança comunitária no bairro. Eu sou do conselho de segurança pública do município, como comunidade, pra fazer o enfrentamento e denúncia contra os abusos com a população pobre, com a população negra, com os moradores de rua, contra a higienização, pra denunciar todo tipo de maus tratos das forças contra as pessoas mais vulneráveis. Tô no conselho de segurança alimentar e nutricional do município, como vice-presidente, e tô no conselho estadual também, inclusive em julho a gente vai ter uma conferência estadual de segurança alimentar e nutricional por conta de toda a multiplicação que se deu com relação à fome... e há três anos atrás [O] eu fui convidado [CA] pelo Movimento Nacional da População de Rua do estado do Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre [O], a participar desse movimento [CA], uma vez que a gente tem um histórico de passagem pela rua... [O] então hoje me considero uma pessoa em situação de superação do álcool, das drogas e da rua. Então a gente é liderança a nível de estado, hoje do movimento nacional [R].

João Cândido inicia sua longa e densa narrativa valendo-se de um recurso que sinaliza ao seu interlocutor que irá contar uma história, que ela é prenhe de significados conferidos pelo narrador e permeada por emocionalidade: *“a minha trajetória está dentro desse livro de corpo inteiro. [silêncio] É bastante coisa, uma novela da vida real que a cada dia um capítulo é novo...” [transcrição 1]*.

Este recurso adotado por João Cândido é conhecido nos estudos narrativos como conversas de entrada. A escolha sobre onde se começa e onde se termina uma história é influenciada pela interação com o entrevistador, seja através das perguntas do tópico inicial,

reveladora de suas expectativas, seja através de inocentes expressões paralinguísticas, e que podem alterar profundamente a forma e o significado do texto (RIESSMAN, 1993).

Na transcrição 1, João descreve os eventos que envolvem uma infância conturbada, a miséria e os conflitos familiares que ensejaram a sua saída de casa e o início da situação de rua, bem como os eventos posteriores relacionados ao uso prejudicial de substâncias, as situações vividas nas cenas de rua, a busca por apoio em instituições públicas, o engajamento na militância do MST e, mais recentemente, no MNPR.

As experiências de abuso, negligência e outras formas de violência pelas quais foi submetido durante sua infância, indicadas no início da narrativa, foram presumivelmente vividas por João Cândido entre as décadas de sessenta e setenta e, portanto, em um cenário de intensa concentração fundiária, êxodo rural e acelerado processo de urbanização do país. Viveu em uma família numerosa, em uma pequena comunidade rural, marcada pela fome, alcoolismo, desnutrição, adoecimento e abandono, enfatizada pela repetição das palavras “miséria” e “deseducação”: *“Muita miséria, muita fome, muita deseducação... [...] muita violação de direito dentro de casa, muita briga, todo esse kit que vem com a miséria, com a deseducação” [transcrição 1]*. Como consequência dessa vida precária, João Cândido enfatiza as dificuldades experimentadas em sua trajetória de criança negra marcada pelo fracasso escolar: *“Não conseguia acompanhar os meus coleguinhas brancos, bem alimentados e estruturados... com precariedade no material, enfim, todas essas dificuldades” [transcrição 1]*.

Por sua vez, tais dificuldades suscitaram em João um sentimento profundo de mal-estar, enfatizado ao longo de sua narrativa (*“Eu tinha convulsão, eu tinha desmaios e eu tinha muita tristeza” [...] Eu tinha muita tristeza, eu não conseguia me desenvolver” [transcrição 1]*), intimamente ligadas à desesperança, ao consumo abusivo do álcool e à falta de perspectivas diante do futuro (*“eu via meus colegas concluírem a escolaridade, arrumar bons empregos, andar bem vestido... e eu comecei a beber muito cedo” [transcrição 1]*).

A saída para a rua decorre da intersecção desses conflitos vividos por João Cândido, acompanhados deste sentimento de mal-estar persistente, intraduzível e incomensurável: *“Com dezoito anos, por aí. E logo com vinte anos eu fui colocado pra fora de casa, por causa disso. Eu sentia muita agonia, muita angústia, muita tristeza. E eu não entendia a origem disso” [transcrição 1]*.

Trata-se de um mal-estar que revela sua natureza política e social, isto é, que evidencia os efeitos devastadores das desigualdades e de suas consequências nefastas em sua biografia. Mal-estar esse derivado dos poderes político, econômico, racial e institucional que incidem sobre as pessoas e que demanda do pesquisador a tarefa de observar a interseção entre a

estrutura e a experiência, entre o subjetivo e o político, a partir da análise das narrativas pessoais (PUSSETTI; BRAZZABENI, 2011).

Considerando que a subjetividade é da ordem do político, podemos ainda acrescentar que o sofrimento social consiste em

um sofrimento que se instala/esconde nas zonas de precariedade, nas zonas sociais de fragilidade e cuja ação implica na perda ou possibilidade de perda dos objetos sociais: saúde, trabalho, desejos, sonhos, vínculos sociais, ou seja, o todo da vida composto pelo concreto e pelo subjetivo que permite viver a cada dia, a vida psíquica, a vida interior composta pela subjetividade. Neste sentido, os espaços de vida vêm se tornando espaços da precariedade, onde há perda concreta da saúde, do trabalho, do status social, da importância no núcleo familiar, perdas financeiras, perda dos vínculos familiares e sociais, perda dos vínculos afetivos. Há também a possibilidade de perda ou o medo: medo de ficar sem trabalho, medo de não ser reconhecido, de se tornar inválido socialmente. Esta perda vai, aos poucos, dando sinais das dificuldades de viver, sinais de impedimento de viver. O amanhã não é mais visto como projeto: não há mais visão de futuro. Assim, a autoexclusão vai ganhando corpo, a alienação auto-gerada ganha forma: é o embotamento, o fechamento em si mesmo que não permite mais sonhos. Esta precariedade social leva, por sua vez, à perda da confiança: primeiramente em si. Dissolve-se a confiança na capacidade de fazer, de trabalhar, de realizar. Depois, a confiança no outro é descartada: o outro não representa mais a segurança. Por fim, o futuro restará comprometido (WERLANG; MENDES, 2013, p. 766).

Estas são as vicissitudes experienciadas por João Cândido que configuram o conflito dramático, base de sua narrativa. As repetições, as ênfases, os silêncios e ambiguidades, as escolhas e as omissões, são recursos narrativos dos quais os narradores se valem para suscitar o interesse do leitor, por meio da marcação do conflito dramático (FRANCO JUNIOR, 2009).

Os eventos biográficos acima analisados, que se situam da infância até o início da vida adulta, instituem o tema, “assunto que abarca o conflito dramático nuclear da história narrada pelo texto narrativo” (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 44) e definem o nó, responsável por interromper o fluxo inicial da narrativa e inaugurar a situação conflituosa que convoca o narrador protagonista a empreender ações que possibilitem sua resolução.

O conflito dramático é especialmente relevante para a análise narrativa, cabendo ao pesquisador

identificá-lo, voltar a ele quantas vezes for necessário para pensar a história narrada pelo texto que se está analisando, notar que a partir e/ou em torno dele circulam uma série de elementos passíveis de decomposição pela análise descritiva e passíveis de reunião [...] pela análise interpretativa (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 34).

João Cândido apresenta o conflito dramático através das palavras que emprega e da maneira pela qual performa a apresentação do seu eu na interação com o pesquisador durante a

situação da entrevista. A história é elaborada na interação. Isso significa dizer que a forma e o conteúdo da história, assim como o gênero escolhido (transitando da tragédia ao gênero épico, como aliás observamos nas diferentes narrativas elaboradas durante essa pesquisa, e não apenas na narrativa de João Cândido), bem como o uso de textos não narrativos para fins explicativos e justificativos, que assumem a função de sustentar a percepção que o narrador tem de si mesmo diante de seu interlocutor como vítima das circunstâncias, através de sucessivos eventos disruptivos situados no interstício entre o drama familiar e social, mas que a despeito desses acontecimentos, encontrou uma forma de superação reconhecível publicamente como admirável, legítima e digna.

Seguindo as reflexões de Riessman (1990) sobre apresentação do eu, não pretendemos com isso apresentar a ideia de que os atores sociais objetivam “manipular” o entrevistador através de uma autoimagem falseada, mas sim enfatizar a dimensão interpretativa, inventiva e performativa do *self* como aspecto intrínseco à narração. Afinal, a reconstrução narrativa dos eventos é a forma possível pela qual os sujeitos explicam os acontecimentos significativos de suas vidas e performam suas identidades sociais ao longo da história contada.

Assim como as identidades sociais são performadas narrativamente durante uma entrevista, por exemplo, as experiências de sofrimento são igualmente moldadas por representações e performadas narrativamente. As representações prefiguram nossas ações. Os aspectos performativos da linguagem são definidos socialmente, e por conseguinte, também definem as formas aceitas para a expressão das experiências de dor, desesperança, angústia ou desespero, estabelecendo parâmetros para que certas experiências sejam consideradas dignas de serem expressadas, enquanto que outras são consideradas ilegítimas e silenciadas (KLEINMAN; DAS; LOCKE, 1996).

Ainda durante a narrativa apresentada na transcrição 1, João Cândido descreve ao longo da ação complicadora a sua trajetória de rua, ainda mobilizado pelo intraduzível mal-estar e pelas dores da humilhação (*“Então eu conheci o alcoolismo muito cedo, com dezoito, vinte anos e sentia essa coisa que eu não sei explicar, esse mal estar, esse desconforto... [transcrição 1]”).* Esse sofrimento social retoma a desnutrição vivida desde a gestação, descrita durante a apresentação do nó narrativo (*“Eu sou baixinho, tenho um metro e cinquenta e cinco, não desenvolvi por conta talvez da desnutrição. Acredito que eu tenha sentido carência nutricional já no útero da minha mãe, porque ela também, com esse tipo de carência, geraria um filho com deficiência” [transcrição 1]”).*

Para João, a desnutrição não é apenas um evento situado em seu passado remoto, mas uma deficiência e acontecimento que afetou as diferentes esferas de sua vida cotidiana: escola,

trabalho e perspectiva de futuro, estabelecendo limites à sua ação (“...e eu sabia que a minha vida ia ser aquilo ali, trabalhar de servente, e eu achava que aquilo... serviço braçal, com a minha estatura física... e saber que aquilo, eu ia sobreviver” [transcrição 1]).

A desnutrição é marcante para João Cândido. É o nascimento que porta a semente de seu vir a ser (NERY FILHO, 2012). Essa experiência traumática será ressignificada por João e retomada mais adiante ao longo de sua narrativa. Assim, a baixa estatura que decorre da desnutrição é o que possibilita que João Cândido empreenda táticas de autopreservação diante da exposição às cenas de violência física no contexto da rua (“e acho que a minha humildade e a minha fragilidade sempre foram a minha força na rua. Porque as pessoas mais fortes me protegem sempre. E também eu tinha esse cuidado de não estar arrumando muita encrenca, porque o meu perfil físico não contemplava...” [transcrição 1]).

A desnutrição é também o acontecimento que se insinua em suas escolhas de militância, como é o caso de seu ingresso posterior como representante do movimento no conselho municipal de segurança alimentar (“Tô no conselho de segurança alimentar e nutricional do município, como vice-presidente, e tô no conselho estadual também, inclusive em julho a gente vai ter uma conferência estadual de segurança alimentar e nutricional por conta de toda a multiplicação que se deu com relação à fome...” [transcrição 2]).

Sua trajetória de rua é marcada pela itinerância, por certo exercício da liberdade que a rua confere e pela definição de suas próprias normas (“eu também não aceitava normas e regras que eram impostas, eu tinha o meu próprio estilo, que era sobreviver. E achava que o mundo estava todo errado, eu não ajudei a construir essas normas, eu fazia as minhas próprias leis. Lei pra mim era o que a minha intuição me dava como correta” [transcrição 1]).

Contudo, é a partir dessa mesma liberdade que João Cândido mantém relação de descontrole com as substâncias. A consciência da perda de controle e, portanto, a constatação da perda de sua liberdade, que o impulsiona a buscar ajuda (“em algum momento eu tinha diminuído o meu alcoolismo, eu estava mais consciente, e... eu não conseguia viver em casa, em uma casa no interior, sem emprego e tal, e... eu não queria retornar a ser aquilo que eu era [transcrição 1]).

Essa ajuda aparece ao longo da ação complicadora através do vereador, personagem da narrativa que tem por função recomendá-lo a buscar um acampamento do MST. Assim como parte expressiva dos entrevistados a princípio buscou o MNPR a fim de superar a situação de rua através da conquista de uma casa própria, João Cândido vislumbrou no MST a possibilidade de conseguir para si uma terra (“...e vai ser bom pra ti, vai ter um teto e vai estar protegido,

(...) pra não ficar na rua'. E eu falei: 'tá, vamos ver, daqui a pouco ganhar uma terra', conquistar a terra! que não é ganhar...' [transcrição 1]).

Já nesse momento da narrativa João Cândido nos sinaliza a natureza transformativa de sua entrada no movimento social. Note que essas transformações que aqui destacamos se dão a princípio na relação com o MST e não com o MNPR. João ingressou no MST a partir dos anos 2000 e, portanto, alguns anos antes de ter ocorrido a Chacina da Sé, massacre que marcaria a organização política das pessoas em situação de rua, e que foi responsável em inaugurar o MNPR durante o 4º Festival Lixo e Cidadania.

A passagem de João Cândido pelo MST coincidiu com um período de persistência da questão agrária durante o governo FHC, marcado por intensa e efervescente luta pelo direito à terra em função da crescente miséria dos camponeses, pela repressão das famílias que realizaram ocupações de terras e pelo aumento do número de acampados na beira das estradas, concomitantemente à responsabilização dos militantes pelos conflitos decorrentes da questão agrária, por parte da mídia impressa e televisiva. Há poucos anos antes de seu ingresso no MST, havia ocorrido inúmeros massacres e despejos de famílias em ocupações por todo o país.

À época do início da militância do João Cândido, pairava à esquerda a esperança de que parte dos conflitos entre militantes e latifundiários decorrentes da profunda concentração fundiária brasileira fosse resolvida pela reforma agrária, a qual se acreditava que seria empreendida pelo governo Lula quando assumiu em 2003, reforma esta que nunca se concretizou em mais de quinhentos anos de história do país, dando lugar a uma política compensatória e conciliatória (cf. NASCIMENTO, 2019).

Essa natureza transformativa que decorre de sua entrada no movimento social, indicada na narrativa de João Cândido, é enfatizada através do relato de sua imersão na formação militante ao longo de um ano (*"fiquei um ano acampado fazendo formação, muita reunião, muita formação humana, aquela educação freireana, de coletivo, de educação popular, de fortalecer as associações, enfim... é uma prática de democracia muito intensa, e de valorização de cada um, nos debates todo mundo tinha vez e voz e tudo era decidido coletivamente"* [transcrição 1]).

Como coordenador da saúde do assentamento, João Cândido atuava como mediador e cuidador, viabilizando aos assentados o acesso à medicação, às consultas e à informação na perspectiva da saúde pública, bem como participando da formação política dos diferentes grupos, em articulação com as pastorais, seguindo os princípios da teologia da libertação. Através dessa vivência, João pôde se perceber como alguém importante e responsável pelos

outros: “...e você vê uma pessoa andando e rindo, sendo grata, pra mim isso não tinha dinheiro que pagasse” [transcrição 1].

A experiência afetiva de poder receber e retribuir o sentimento de gratidão durante sua militância junto aos assentados lhe apresentou uma outra forma de relação, distinta daquela experimentada em ambiente doméstico e comunitário ou nas cenas de rua pautadas pela violência, pelo embrutecimento e pela necessidade de buscar a proteção de terceiros devido a sua estatura e porte físico.

Aqui, trata-se de uma nova experiência de relação pautada no companheirismo, que o surpreende, dado o caráter inusitado desse acontecimento em sua trajetória, enfatizado pelas interjeições: “Então, dentro disso eu achava ‘nossa, que coisa mais interessante isso!’, e a relação de companheirismo... eu fui aprender o sentido da palavra companheirismo quando me disseram que era ‘a forma superior de relacionamento’. E que de fato! Que a gente era uma família, e que o problema de um, de saúde, ou financeiro, era um problema de todos, e que todos juntos ia resolver o problema dessa pessoa que tava fragilizada” [transcrição 1].

O caráter inusitado da aprendizagem daquilo que João Cândido chama de “forma superior de relação” constitui o desfecho, isto é, a resolução do conflito central da narrativa, após a disputa de forças, representadas pelos personagens e seus valores, que se defrontam durante o conflito dramático (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

O assentamento é espaço de circulação e de trocas materiais e simbólicas, e passa a ser para João como é o mercado, que “existe para servir a todos que precisam fazer suas trocas [...], ou seja, você deve oferecer parte do que o mantém vivo” (NOGUEIRA, 2020, p. 51). A adesão ao mercado de trocas, alicerçada no mutualismo e no companheirismo, significa para João Cândido não apenas a possibilidade de estabelecer uma outra relação com as substâncias, mas a chance de atribuir um novo sentido à vida, possibilitando que ele permaneça vivo.

Do ponto de vista da perspectiva teórica que aqui adotamos, podemos entender que, mais do que permanecer vivo, tais transformações revelam a pulsão palmarina, “tão irresistível quanto o desejo de ser reconhecido, de ter valor, ou a necessidade de comida e água” (NOBLES, 2009, p. 296). É o desejo pela liberdade que nos impulsiona adiante, convocando ao engajamento em ações coletivas de enfrentamento ao sofrimento, à aflição, à melancolia e outras formas intraduzíveis de mal-estar decorrentes do banzo contemporâneo.

Diferentemente dos outros militantes entrevistados e vinculados ao MNPR, a permanência de João Cândido na militância não se relaciona com o conjunto de sentidos, formas de agir e códigos de conduta aprendidos no espaço da rua e com os pares que compartilhavam da situação de rua. A experiência de João Cândido não possibilitou que ele pudesse se constituir

in loco como um elo na rede de solidariedade estabelecida a partir das adversidades que a rua impõe aos seus viventes e se tornar, dessa maneira, um *irmão de rua*, conforme veremos mais adiante.

A relação que João Cândido estabeleceu com a rua contrasta com a sua experiência de socialização no assentamento. Embora a sua estadia no assentamento e ingresso na militância em defesa do direito à terra possa ser vista como um intenso mergulho em um novo universo simbólico, social e moral, sua passagem pela rua é caracterizada por impermanência, itinerância e provisoriedade (*“Ia para os espaços de acolhimento, voltava pra rua, mas a rua não se deu de forma permanente. Saía em alguns momentos, haviam trabalhos que permitiam pernoite e alimentação. E aí então eu saía da rua e ia pra esse trabalho... mas eu também... a minha complexidade não me permitia ficar muito tempo”* [transcrição 1]), de maneira que a sua identidade era reconhecida por ele como mais próxima do movimento hippie do que propriamente da identidade de uma pessoa em situação de rua (*“eu mudava muito de cidade. Colocava a mochila nas costas e ia para um trevo, um entroncamento... pegava muita carona que o pessoal dava, eu era meio hippie, que é uma geração lá dos anos oitenta, noventa...”* [transcrição 1]).

Nota-se ainda que nesse primeiro momento, seu relato sobre a experiência junto à rua é sintético, contrastando com o relato acerca de sua vivência enquanto assentado, que durou seis anos. João Cândido vivenciou a rua por trinta anos, mas reduziu, ao longo de sua primeira narrativa, sua trajetória de rua a uma descrição sucinta, evidenciando um descompasso entre o tempo cronológico, sucessão temporal dos acontecimentos, e tempo subjetivo e vivencial.

Assim, do ponto de vista da análise do tempo narrativo, podemos afirmar que João Cândido resume os acontecimentos da diegese, realizando um desencontro entre a duração dos acontecimentos na diegese e a duração dos relatos desses mesmos acontecimentos no plano narrativo. Diferentemente, quando se dedica a descrever os acontecimentos relacionados à sua trajetória de militância junto à luta pela terra, João Cândido realiza digressões, introduz comentários e insere diálogos e descrições que promovem o alongamento do tempo na narrativa, amplificando o descompasso entre a diegese e o discurso narrativo, isto é, entre os acontecimentos vividos e a história construída pelo narrador (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

Sua permanência na militância está ligada às conquistas coletivas obtidas através do seu engajamento na luta pela terra (*“Então eu fiquei seis anos, eu fui assentado numa região cercada de latifúndio, e a gente conseguiu assentar duas mil pessoas”* [transcrição 1]), assim como está relacionada à dimensão afetiva ensejada por esta experiência, viabilizadora de transformações em seu *self*, aí incluídas as mudanças em sua sensibilidade e na maneira pela

qual João Cândido performa sua masculinidade: *“E tudo muito organizado, com muita formação, principalmente formação humana, de como a gente, o ser humano normal sensível, delicado, solidário, que tem empatia, coisa que o sistema destrói, acha que a gente tem que ser robô, a gente tem que ser durão, que homem que é homem não chora, que a gente nasceu pra ser escravo deles e produzir riqueza pra eles. Esses seis anos foram a maior escola, não só política, mas enquanto ser humano”* [transcrição 1].

Portanto, as transformações que ocorrem com João Cândido são atribuídas por ele como decorrentes de sua decisão em engajar-se na ação coletiva, indicada na oração na voz ativa, na qual o sujeito é o agente que pratica a ação (*“eu queria isso, queria me conhecer, me situar no tempo, no espaço, no contexto social”* [transcrição 2]).

Essa experiência transformativa possibilita ao João Cândido ressignificar sua relação com seu passado e sua família, direcionando a sua raiva para as circunstâncias sociais reprodutoras de opressão, miséria e desigualdade, como revela durante a fase de avaliação: *“...pra poder fazer me revoltar, sim, mas saber quem são de fato os meus inimigos... porque a minha família não era minha inimiga, eles eram vítimas. Meu pai foi vítima, minha mãe, os meus irmãos... eu, enfim. E a direcionar nossa luta, nossa indignação”* [transcrição 2].

Esse processo de redirecionamento da indignação que João Cândido realiza a partir de seu engajamento na militância nos aponta, de um lado, para a sua mudança de postura diante do mundo através da redistribuição da violência, e de outro, nos indica a natureza transformadora e a capacidade de ressignificação da experiência por meio da narrativa. Quanto ao primeiro aspecto, diz Jota Mombaça:

O projeto de redistribuição da violência depende de acreditarmos na nossa capacidade de autodefesa e, a partir disso, mudarmos nossa postura perante o mundo. É fundamental que abandonemos a posição de vítima - mesmo quando o Estado, a polícia, o branco e o homem cis têm historicamente demonstrado sua incapacidade de abandonar a posição de agressor. Não há saída senão aceitar de uma vez por todas que fomos inscritas numa guerra aberta contra a nossa existência e a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida (MOMBAÇA, 2021, p. 71).

Quanto ao segundo aspecto, notamos que a narrativa de João Cândido, como inclusive ocorre com as demais narrativas dos militantes que escutamos, possibilita reconstruir o passado no presente, através da contação de histórias pessoais e, por meio da escolha de certo encadeamento narrativo dos acontecimentos situados na história de vida, permite que o narrador se projete no futuro por meio da ressignificação do passado. Segundo Tania Caçador e Romeu Gomes, *“à medida que a história pessoal é contada e ouvida, ao sentirem protagonistas, as pessoas afirmam e constroem a sua identidade”* (CAÇADOR; GOMES, 2020, p. 3265).

As transformações simbólicas, sociais e morais que ocorrem com João Cândido ao longo de sua militância são evidenciadas adiante quando, ao sair do assentamento, João doa o seu lote para um casal de idosos, exercendo no âmbito das práticas aquilo que ele definiu como forma superior de relação: *“e aí eu transferi o lote e os animais para um casal de idosos que tinham filhos lá, no assentamento. Eles ficaram felizes e eu vim pra perto da minha mãe, já com um outro pensamento... um ser humano transformado”* [transcrição 2].

A maneira pela qual ele constrói sua narrativa visa indicar ao seu interlocutor que o João Cândido que ingressou na luta política em busca de conseguir uma terra para si certamente não é o mesmo que se despede do assentamento seis anos depois.

Todavia, essas experiências transformativas não foram suficientes para impossibilitar que João Cândido tivesse uma recaída durante seu retorno para a casa, descrita na ação complicadora. Sobre os limites da redistribuição da violência, Jota Mombaça (2020), compara a a uma barricada. A redistribuição da violência, por si só, não é um recurso capaz de “parar a máquina mortífera que são as polícias, as masculinidades tóxicas e todas as ficções de poder. É apenas uma (das muitas) maneira(s) de lidar com o problema sem neutralizá-lo” (MOMBAÇA, 2020, p. 75).

Essa recaída ocorre quando, após seis anos de militância no MST, João Cândido retorna ao lar a pedido de sua mãe, após o falecimento de seu pai, resultando no consumo prejudicial de múltiplas substâncias (*“...na região metropolitana, tinha passado por alcoolismo, conhecia todas as drogas, apesar do álcool ser o carro chefe, ser mais barato, mais fácil de conseguir, eu conheci a maconha e a cocaína”* [transcrição 2]).

João Cândido atribui a recaída à discrepância entre seu novo eu adquirido ao longo de seu tempo no assentamento e as expectativas familiares e comunitárias (*“tive frustração logo no início... eu fiquei muito frustrado porque parecia que eu era de um outro planeta. Vindo pra sociedade capitalista, individualista, racista, preconceituosa, enfim, eu via minha família reproduzindo isso. Eles reproduzem as coisas que vivem do sistema, da televisão...”* [transcrição 2]).

Em razão disso, João Cândido recai por oito anos e retorna à situação de rua. Mais uma vez marcada por idas e vindas (*“...eu ficava na rua, eu ficava na biqueira, na parada de ônibus, na estação de trem. Quando eu tava bem, eu vinha em casa, tomava banho, tinha uma alimentação...”* [transcrição 2]), João experimenta novamente o banzo contemporâneo (*“...e eu estava em um estado bastante deplorável, eu não conseguia caminhar, eu delirava e tinha alucinação... e todo um contexto ruim que veio sobre mim, o desespero de ver o meu futuro, sem nenhuma perspectiva de coisas boas...”* [transcrição 2]).

Todavia, é a sua experiência prévia de militância que lhe confere recursos para uma nova saída da situação de rua. Afinal, o processo de tornar-se militante não se encerrou com a sua saída do assentamento; uma *existência-militante* havia se constituído: ***“e como eu tinha uma consciência crítica, uma consciência política, de humanização, que de fato é possível reverter uma situação eu procurei um Centro de Referência da Assistência Social e falei: ‘meu caso é esse’ [transcrição 2].***

Nesse sentido, tanto a recaída em função da discrepância entre seu novo eu e sua família, quanto a procura por serviços públicos e a busca por ajuda só foram possíveis em função das transformações que João Cândido experimentou em seu *self* e que constituíram para ele a existência-militante como uma nova identidade social. Essa nova identidade, constituída pela experiência de militância, possibilitou mais uma vez que permanecesse vivo: *“Mas veja que eu tinha aquele algo mais na minha consciência, que vem lá do acampamento, que vem lá de que nem tudo tava perdido. Aquilo me mantinha vivo, aquela conscientização...” [transcrição 2].*

Sua passagem em serviços de saúde mental e de assistência social é permeada pelos sentidos, pelas atitudes e disposições adquiridas pela socialização com seu grupo de referência ao longo dos seis anos como assentado e como coordenador de saúde, onde pôde exercer relações pautadas em trocas e companheirismo. Podemos considerar que, mais do que transformações situadas no universo subjetivo e moral dos indivíduos, estas experiências de transformação do *self*, comuns entre os militantes entrevistados, estão relacionadas à “produção de códigos culturais, que constitui a principal atividade das redes submersas do movimento [social]” (MELUCCI, 2001, p. 26).

João traz consigo, para o contexto das atividades terapêuticas desempenhadas no CRAS e no CAPS AD, esse conjunto de sentidos e de atitudes, que lhe restitui o valor próprio (*“e tendo eu já uma iniciação, então a gente tinha um certo destaque nos debates, por ter sido liderança, mesmo sendo numa outra realidade, e isso foi me valorizando muito” [transcrição 2]*) o que, por sua vez, amplia cada vez mais sua adesão aos projetos terapêuticos (*“Aí no CAPS AD, onde trata alcoolismo e drogadição, eu passei a fazer terapia em grupo e terapia individual. Passei a tomar a medicação e ter consulta com psiquiatra, e isso foi me dando resultado...” [transcrição 2]*) e o convoca a estabelecer a sua presença nestes serviços como uma forma de exercer a militância (*“E eu passei a viver os problemas da comunidade, e a me importar com eles. E a participar mais” [transcrição 2]*).

Estes são os eventos apresentados ao longo da ação complicadora pelos quais João Cândido atribui a sua superação da relação prejudicial com as substâncias (*“hoje faz dez anos que não uso nenhum tipo de substância, e faz três anos que eu parei de tomar medicação”*

[transcrição 2]), com a maneira de viver a vida (“*e a gente consegue ter uma vida mais ou menos alinhada*” [transcrição 2]) e de praticar a militância em outros espaços distintos da luta pelo direito à terra.

Através da busca por ajuda diante de uma longa recaída, busca essa viabilizada pela construção processual de uma identidade militante, que João Cândido fez dos serviços públicos lugares possíveis onde ele pôde exercer a luta política, assim como fez em sua comunidade e, mais tarde, junto à luta pelos direitos da população em situação de rua (“*Então aqui tem a associação de saúde mental que eu sou presidente. Eu sou liderança comunitária no bairro. Eu sou do conselho de segurança pública do município, como comunidade, pra fazer o enfrentamento e denúncia contra os abusos com a população pobre, com a população negra, com os moradores de rua...*” [transcrição 2]), tornando-se uma liderança nacional junto ao MNPR (“*Então a gente é liderança a nível de estado, hoje do movimento nacional*” [transcrição 2]).

Transcrição 3. “vou te apresentar pra um pessoal aí, do movimento”

Silier: como foi a sua aproximação e o que te motivou a entrar no MNPR?

João Cândido: teve uma atividade, um evento aqui antes da pandemia, que fecharam o Centro Pop do município. O gesto fechou, simplesmente [O]. Eu e os colegas fizemos o enfrentamento no conselho municipal da assistência social... [CA] três pessoas, podemos dizer, contra os gestores, os trabalhadores, que representavam a prefeitura e a secretaria de assistência social, e as entidades, que eles chamam de sociedade civil, mas entidades conveniadas, parceiras, que tinha... se votasse contra, perdia o convênio da prefeitura [O]. E a gente ficou ali, três sequências de reunião apanhando, levando lenha desse público, e eles justificando que tinha que fechar sim, e a gente achava que aquilo era desumano, que empurrava as pessoas pra morte praticamente. E aí surgiu o colega... [CA] ele é trabalhador de serviço, antropólogo, ele trabalha no município onde eu moro, e ele tinha uma relação com o pessoal do movimento no município [O], daí ele falou ‘João Cândido, vou te apresentar pra um pessoal aí, do movimento, eles podem baixar aí e fortalecer a gente nessa luta’ [CA]. Porque ele, funcionário público do município, não podia se manifestar, mas ele nos fortaleceu no sentido de fazer o enfrentamento e nos municiaava de argumentos, então eu conheci essas lideranças que eram do município [O]. E um deles falou, a que tinha mais tempo no movimento, um dos fundadores, ele falou: ‘João Cândido, você vai com a gente começar a participar do movimento, é uma coisa mais ampla,

em nível nacional, tem vinte estados, a gente hoje tá forte e... pra fortalecer a tua luta local aqui e contribui mais a nível nacional'. Pelo movimento eu fui pra Brasília, eu fui pra São Paulo, participei do encontro nacional em Curitiba, enfim, a gente conhece a realidade de cada estado [CA]. Agora teve aqui uma preparatória da comissão organizadora da 5ª conferência nacional de saúde mental, eles estiveram aqui pra fazer preparativos, debates, tinha gente do Brasil inteiro aqui, do Conselho Nacional de Saúde, e a gente tava presente com lideranças de vários estados... e o Movimento Nacional de População de Rua, ele tá nesses espaços, tanto a nível federal, estadual, municipal, então a gente tá em vários espaços levando esse debate [R].

Transcrição 4. “eu não me identificava muito com a população de rua”

Silier: bacana, João. Você tem uma trajetória longa de militância, muito anterior à sua entrada no MNPR. Queria entender o que mudou no momento em que você ingressou no MNPR e como é ser, pra você, um militante já com essa trajetória de rua e com essa trajetória de direito à terra. Isso muda o seu olhar, como militante do MNPR? Como é isso?

João Cândido: muda bastante, porque eu passo a ver, ter um olhar... porque eu não me identificava muito com a população de rua. Eu precisei que as circunstâncias me mostrassem. Eu tinha sim trajetória de rua, eu tinha sim muito a dizer. Eu me identificava muito mais como alcoólatra, e que a rua era consequência disso, e como dependente químico, que também ia pra rua porque é normal que o dependente químico vá pra rua, eu pensava, né? A rua propriamente dita, de forma direcionada, isso eu não via. E o movimento me fez ver que sim, eu tenho muito a contribuir com a rua... e que eu sou um. Eu sou a própria rua. E que eu tenho a pedagogia da rua... [E] por ter passado por vários estados. São Paulo, nos anos oitenta, noventa, na metade dos anos noventa... [O] eu conheci o inferno pelo lado de dentro. Viver nas ruas em São Paulo nos anos noventa é viver nas trevas! Não é viver, é sobreviver [E]. Correndo risco a todo momento e vendo colegas meus morrendo a todo momento. E logo em seguida, depois, quando eu já estava no Rio Grande do Sul, aconteceu o massacre da praça da sé... [CA] o movimento nasce a partir disso [O]. Aí eu comecei a conhecer a história do movimento, eu passei a me reunir com liderança de todos os estados do Brasil falando da situação de rua [CA]. Hoje eu me considero uma pessoa de linha de frente do Movimento Nacional da População de Rua, pelas informações que eu tenho de poder falar de cada estado, de como que é, e de ter ouvido de quem é... [R]

A militância de João Cândido junto à população em situação de rua se inicia durante sua participação em um espaço de controle social, através de disputas contra o fechamento do Centro Pop no município. João Cândido começa a narrativa indicando o seu protagonismo, constituído a partir das experiências anteriores que configuraram sua existência-militância, conforme indica o uso do sujeito ativo na oração “*Eu e os colegas fizemos o enfrentamento no conselho municipal da assistência social...*” [transcrição 3].

A ação complicadora enfatiza o caráter heróico de seu engajamento na ação coletiva, importante para a construção de uma autoimagem positiva e valorativa a partir de sua existência-militante (“*E a gente ficou ali, três sequências de reunião **apanhando, levando lenha** desse público...*” [transcrição 3]).

Segundo Campbell (1997), as diferentes histórias míticas compartilham de uma mesma estrutura narrativa, envolvendo os movimentos de separação, iniciação e retorno: o herói é aquele que vem do mundo ordinário e se aventura numa região de desafios e enfrenta forças desconhecidas. Na disputa com essas forças, o herói obtém decisiva vitória para, por fim, retornar da aventura com a capacidade de trazer benefícios aos seus semelhantes. Assim,

o herói, por conseguinte, é o homem ou mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas, pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas. [...] Sua segunda e solene tarefa e façanha é [...] retornar ao nosso meio, transfigurado, e ensinar a lição de vida renovada que aprendeu (CAMPBELL, 1997, p. 13).

A título de exemplo, podemos perceber tais movimentos ao longo das narrativas de João Cândido, em especial no trecho apresentado a seguir: “*São Paulo, nos anos oitenta, noventa, na metade dos anos noventa... eu conheci o inferno pelo lado de dentro. Viver nas ruas em São Paulo nos anos noventa é viver nas trevas! Não é viver, é sobreviver. Correndo risco a todo momento e vendo colegas meus morrendo a todo momento*” [transcrição 4].

São essas as adversidades experienciadas por João Cândido no contexto das cenas de uso que, somadas ao seu engajamento no MNPR, possibilitam que a sua trajetória de rua seja a posteriori ressignificada. O engajamento na militância pelos direitos da população em situação de rua conferiu a ele a oportunidade de modificar a maneira como até então via a si mesmo: “[o engajamento no MNPR] muda bastante, porque eu passo a ver, ter um olhar... porque eu não me identificava muito com a população de rua. Eu precisei que as circunstâncias me mostrassem. **Eu me identificava muito mais como alcoólatra, e que a rua era consequência**

disso, e como dependente químico, que também ia pra rua porque é normal que o dependente químico vá pra rua, eu pensava, né? A rua propriamente dita, de forma direcionada, isso eu não via” [transcrição 4].

O engajamento no MNPR oferece a João Cândido a possibilidade de se redefinir, através da reconstrução narrativa de si e de sua própria história. Por meio dessa reconstrução, João Cândido revisita sua trajetória de rua, que passa a ser imbuída de um valor até então não reconhecido até que ocorra o seu engajamento no MNPR, e que também não poderia ser adquirido através da academia. Trata-se de um tipo específico de saber, o saber da experiência, a qual ele chama de “pedagogia da rua”: *“E o movimento me fez ver que sim, eu tenho muito a contribuir com a rua... e que eu sou um. Eu sou a própria rua. E que eu tenho a pedagogia da rua...” [transcrição 4].*

Se assumimos que a experiência é aquilo que nos passa, o que nos atravessa e o que nos toca (BONDÍA, 2002), ainda que ela se refira a um acontecimento que a princípio nos é exterior, somos nós, isto é, nossas palavras, nossas ideias, representações e sentimentos, o lócus em que a experiência acontece. Sobre a natureza transformativa da experiência, aponta Larrosa Bondía (2006):

Se eu chamo de "princípio de transformação" é porque esse sujeito sensível, vulnerável e exposto é um sujeito aberto à sua própria transformação. Ou à transformação de suas palavras, de suas ideias, de seus sentimentos, de suas representações, e assim por diante. Na verdade, em experiência, o sujeito experimenta algo, mas, sobretudo, faz a experiência de sua própria transformação. Daí que a experiência me molda e me transforma. Daí a relação constitutiva entre a ideia de experiência e a ideia de formação. Daí que o resultado da experiência seja a formação ou transformação do sujeito da experiência (BONDÍA, 2006, p. 90, tradução nossa).

João Cândido, com a sua narrativa épica, se soma às demais narrativas ao revelar a natureza transformativa das identidades militantes, que se dá a partir do engajamento na ação coletiva e da consciência que se desenvolve ao longo desse engajamento, fortalecida pelas redes de solidariedade. Essas transformações do *self* narrativo dizem respeito ao conquistado reconhecimento público de seu valor próprio e ao sentimento de autorrealização, responsáveis por contribuir para a ampliação de suas chances de vida.

Sobre isso, afirma Alberto Melucci (2001):

Os atores dos conflitos antagonistas, enquanto tais, se transformam à medida em que ativam a mobilização. [...] Poder-se-ia definir a identidade como a capacidade reflexiva de produzir consciência da ação (isto é, representação simbólica da mesma) além de seus conteúdos específicos. [...] A identidade não se apresenta mais como um “dado” da natureza, nem simplesmente como o conteúdo de uma tradição na qual os

indivíduos se identificam. Ela não é mais fundada unicamente sobre o pertencimento a “associações reguladas normativamente” (estados, partidos, organizações). Os indivíduos e os grupos participam com a sua ação na formação de sua identidade, que é o resultado de decisões e projetos, além de condicionamentos e de vínculos. Ampliam-se as chances de vida como possibilidade de desenvolvimento e de autorrealização (MELUCCI, 2001, p. 88-89).

Portanto, as identidades se constituem como um produto elaborado pelos sujeitos através das narrativas, quando contam para si e para os demais (incluindo estudantes, pesquisadores, técnicos, recém-ingressantes no movimento e outras audiências) as suas trajetórias de realização e engajamento na luta social. Logo, essas identidades são performadas através do processo de reconstrução biográfica de suas trajetórias de participação na ação coletiva, e dos vínculos e sentidos que construíram na relação com o grupo de referência. No caso em questão, participam do grupo de referência os apoiadores, mas principalmente os outros militantes mais experientes e imbuídos de maior legitimidade, os “irmãos de rua”, aqueles militantes que compartilham também de trajetórias de realização.

Além disso, podemos dizer que os eventos situados na ação complicadora indicam que as ações de João Cândido fazem parte das ações de enfrentamento político que empreendem os movimentos sociais diante do desrespeito à legislação, às formas de gestão autoritárias e à competição por hegemonia nos espaços políticos de participação social. Trata-se de ações empreendidas pelos militantes que confrontam uma cultura política patrimonialista, cultura essa que privatiza e se apropria dos bens públicos, apontando as contradições da relação público-privado que caracterizam parte expressiva das instâncias de controle social no país (cf. FREIRE, 2010).

7.2 EU SOU A PRÓPRIA RUA

Trecho não narrativo 1: “eu posso ter dois lugares para ela”

Silier: você me falou uma expressão que me chamou muito a atenção, ‘eu sou a rua’... Daí, queria entender qual o sentido da rua pra você, o que é ser a rua, o que a rua significou pra você, a partir da sua experiência.

João Cândido: A rua, eu posso ter dois lugares pra ela. Ela é a porta de entrada pra transformação, tudo que você imaginar você precisa dela. Pra tudo que você imaginar você precisa dela. É o acesso ao mundo, do ponto de vista da finalidade dela. Eu saio pra minha rua

aqui e vou pra qualquer parte do mundo. Eu vou usar a rua pra ter esses acessos. E ela é o espaço mais democrático que existe. Ela é pra todos. Não tem como impedir as pessoas de andar na rua... e é por isso que a população de rua ocupa. Porque é o único local que não tem dono! Que é de todos! Porém... há quem diga que em determinados locais a rua é privacidade... nos condomínios de luxo, onde esse público não é bem visto lá, se ele for visto ele vai ser retirado. Ele não mora ali e é visto como um risco para quem mora naquele local. É como quem dissesse: ‘ele tá com fome e vai querer comer. Ele que vá comer em outro local’. Mas eu vejo também... vendo pelo lado da população de rua... a rua, a situação de rua, é a maior violência que se pode submeter um ser humano. Ela é a própria morte, ou parte dela. É a morte da pessoa... quando você nega uma pessoa, você mata ela. Não é com armas que você mata. Com invisibilidade e com a negação, as pessoas não existem. Tanto que não existem dados oficiais. Então ela é a morte. Ela é o manicômio sem braços. Então a rua é também esse manicômio, essa Barbacena, as pessoas da rua se matam entre si, morrem pela polícia, morrem pelas pessoas da sociedade porque estão com medo. É odiado. E eu digo que é a escravidão... é o negro fujão, da senzala, do tempo da escravidão, que era odiado por todos e até pelos próprios negros, pelo capitão do mato que caçava ele e pelos negros que ficavam na senzala porque eles iriam ser castigados se eles não falassem a respeito do negro que fugiu, pra onde ele foi, o que é que ele falou, enfim... eram castigados. Então a rua inicia lá no negro fujão. Aí ele é perseguido pela polícia, pelos fazendeiros, por tudo. Todo mundo era inimigo... e o próprio negro. Assim é o morador de rua. O próprio morador de rua mata outro por causa de uma garrafa de pinga ou por causa de uma latinha da reciclagem. Aqui em Porto Alegre, no centro, por causa da pandemia, a gente brigando de faca e de pau disputando a sinaleira pra vender balinha, pra conseguir moeda, disputando esses contêineres de lixo pra catar latinha, catar garrafa pet. ‘Esse contêiner aqui eu que estou trabalhando nele já faz uma semana, vá pra outro lugar.’, ‘Mas eu resolvi, ele não tem dono’. Sabe, o conflito por conta disso. Resumindo a rua, pra quem está em situação de rua, é o pior lugar do mundo. É um holocausto... é o verdadeiro campo de concentração.

Transcrição 5. “o passarinho que nasce no cativeiro ou numa gaiola, ele pensa que voar é uma doença!”

Silier: João, me conta um pouco dos desafios que você enfrentou no tempo que você viveu na rua, como foi que você lidou com essas situações e como você avalia elas hoje, como militante.

João Cândido: Primeiro, as situações mais difíceis... bom, eu vivi situações das mais diversas na rua [A]. Quando eu cheguei em São Paulo pela primeira vez, quando eu cheguei estava escurecendo e eu fui para a estação rodoviária. Aí, três, quatro andares de estação rodoviária, taxista lá embaixo parado, ônibus, trem, metrô... as cabines, restaurantes, lojas... [O] e eu falei 'nossa, que loucura isso aqui' [E]. Carro andando pra um lado e pro outro, um verdadeiro formigueiro humano. Eu conhecia [município de residência], mas aí ele ficou minúsculo, perto (...) [O]. E eu não tinha dinheiro, eu estava sem um tostão no bolso e com a mochila nas costas. E fiquei andando... curioso, na estação rodoviária. Até que eu vi umas pessoas, estava escurecendo [CA], em um local assim, mais restrito, mais deserto... com cobertor, com papelão, mulher, homem, famílias, crianças e algumas pessoas por ali [O]. Aí eu fiquei meio de canto, de longe, eu falei 'vou, não tenho pra onde ir, não tenho onde dormir'. Vou como quem não quer nada, sentar primeiro, depois eu vou deitando, quando eles verem eu tô dormindo. E depois... vou conversar com esse pessoal, pra ver alguma possibilidade. Aí eu vi que o pessoal ficou me olhando diferente, ficaram de olho em mim, e tal [CA], porque todo mundo desconfia de tudo mundo [O]. 'O que esse cara quer perto? tem mulher, tem criança, tem... [CA] e a gente via pelo sotaque que eram pessoas que estavam chegando do Nordeste [O]. Às vezes já estavam ali há algum tempo [silêncio]. Então eu deitei, dormi ali, no dia seguinte vi que o pessoal logo cedo recolheu os colchões, cobertor, enfim, e saíram pra rua. Logo eu vi um senhor já de idade, com mochila nas costas, eu vi que ele tava meio sujo, e que tinha mais ou menos um perfil que era parecido com o meu. Daí eu cheguei a conversar com ele. Perguntei pra que lado era o centro, como que fazia, como é que ele sobrevivia... ele perguntou de onde eu era, eu falei a minha situação e ele falou 'ah rapaz, você que está chegando agora, tem uns locais aí que pode ir pra almoçar, pra jantar, tomar banho, tem lugar que dá pra ficar lá, e tal... até te encaminham pra emprego. Eu falei 'nossa!'. Ele falou 'eu não gosto, gosto mais de ficar livre, de tomar minha pinga... às vezes quando eu vejo necessidade eu vou pro albergue e fico lá. Eu não gosto muito. Mas se tu não tem pra onde ir, lá você pode tomar banho, lavar tua roupa, enfim'. Me deu o endereço e foi pra lá que eu fui. Fiquei lá... [CA] nesse espaço eles faziam uma espécie de triagem. Era porta de entrada da população de rua que queria ser atendida por algum serviço. Quem precisava de passagem, quem precisava de tratamento médico, conversando com assistente social, com psicólogo, enfim [O]. Aí eu fui encaminhado para uma casa de imigração, onde os imigrantes ficavam... [CA] lá podia sair pra rua pra procurar emprego, pra trabalhar, descarregar caminhão, enfim [O]. E vinham pessoas procurar a gente pra fazer esses bicos e a pessoa sobreviver... [CA] tinha um órgão que arrumava emprego, pra quem tinha todos os documentos, carteira assinada, pra determinada profissão,

normalmente serviços gerais... aquele público era encaminhado, principalmente na construção civil, onde tinha cantina e alojamento. Algumas pessoas iam, nem todas ficavam, por conta de toda uma cultura, mas um e outro ficava, conseguia grana, voltava pra sua cidade... [O] daí eu fui encaminhado pra emprego, encaminhado pra trabalho, trabalhei durante algum tempo na construção civil onde morava e o salário se dava limpo, livre de descontos... e a gente, muita festa, muita cachaçada, encontrava os guri da droga, ia pros bairros, pro local, tinha gente que conhecia já a caminhada, e a gente saia juntos, que tinha o mesmo perfil... então seguidamente ia pra rua, era mandado embora, e caçava outro que pudesse ser dessa forma [CA]. Na impossibilidade disso, os locais que fazem o acolhimento também não permitem que toda hora a pessoa esteja indo lá, você foi encaminhado... que tem essa coisa de... entender que foi má vontade [O]. ‘Você teve oportunidade... você não segurou ela. Então a culpa é sua.’ [CA] Eu tinha uma dominação do álcool que era muito mais forte do que eu... [E] mas eles entendiam assim: ‘foi dada uma oportunidade e não aproveitou? Agora a oportunidade vai pra outra pessoa’. Pessoas que eu tava conversando e normalmente chegava alguém e enchia o cara de facada, por alguma razão que eu desconhecia. E eu ficava totalmente chocado, sem saber o que fazer, quase desmaiava e ele fala ‘não é nada contigo, não me viu’. De tá falando com alguém e dali a cinco minutos saber que o cara tá morto. De um colega que tava comigo ser preso e eu ser preso junto! Por fatos que eu desconhecia [CA]. Eu vivi uma situação na estação da Luz, em São Paulo [O]. Tava saindo da rua e fui nos locais onde saía foto, fiz todos os documentos, enfim. Vi um anúncio que falava de emprego. E as minhas características davam certinha, eu fiz o contato e o cara falou ‘tá bem, vamos conversar’. [CA] Aí eu tô com todos os documentos, eu tô com o formulário que a empresa me mandou, eu tô com as fotos e todos os encaminhamentos. E como eu falei, eu sou baixinho e magrinho. Naquela época tinha muita criança de rua e eram negras. Próximo da estação da luz era um inferno. E eu presenciei uma cena, eu tô indo, na minha frente ia um senhor já de uns cinquenta anos, mas um senhor bem vestido, de roupa social, de relógio bom, carteira, enfim. Na época não existia celular... e ele tá indo normal, aí umas cinco ou seis crianças tudo de cinco a onze anos [O], avançaram naquele coroa, seguravam nos braços, nas pernas, e tiravam as... (...) +7 seg. avançaram nesse tio, pegaram relógio, pegaram carteira, relógio, sapato, jaqueta, enfim, e sumiram... [CA] aí eu vi que uma mãe tinha um neguinho bem baixinho, eram todas crianças negras [O], aí tinha uma mãe deles que dizia ‘vai neguinho, vai! vai lá, pega a carteira do cara, meu, fica de bobeira aí, vai passar fome desse jeito...’ [CA] É como que a sobrevivida era aquilo ali, ele tem que aprender a sobreviver na selva de pedra, se não ele vai morrer de fome... [E] e eu tô indo em direção ao guichê, do trem pra pegar a passagem pra ir pra Santo André pra entrevista de emprego. Daqui

a pouco chega a civil, que na época fazia abordagem. Chega a polícia civil, onde eu tava, e os guris tavam ali, pertinho [O]. ‘Todo mundo com a mão na parede! E abra as pernas’. Eu não entendi, mas fui. E tavam com aquele coroa também... e ele todo errado, tava com os botões da roupa arrebitados, as calças... e aí o policial falou ‘todo mundo na parede’, revistou, quem tinha arma, pediu documento, e aí perguntou pra esse senhor: ‘o senhor conhece esses aqui, esse pessoal que tava com no assalto, eles que pegaram suas coisas?’ e aí ele falou: ‘esses pretinhos aí tudo’. [CA] Até eu fui junto [O]. ‘Esses aí tava tudo, esses pretinhos’ [CA]. Porque eu pequenininho, preto, os guri que assaltavam ele eram negros, crianças negras [O]. Então foi uma situação bastante tensa pra mim [E]. Eu falei não, eu não tava, eu até tava passando e... eu tô com uma outra situação aqui que é de emprego, eu tô indo pra uma entrevista, tem meus documentos aqui...’. Aí o policial olhou tudo e perguntou novamente pra aquele senhor: ‘tá, tem certeza que ele tava junto?’, ele falou: ‘é, não sei...’ daí meio que já desconversou, e o policial falou: ‘eu não quero cometer nenhuma injustiça, de tá levando uma pessoa...’ [CA] e eu era o único de maior ali, maior de idade [O]. Então com certeza eu ia pagar... [E] ‘tem algum grau de parentesco?’ e eu disse ‘não, nenhum!’ [CA]. De ser o aliciador, o chefe da quadrilha... [E] eu falei ‘não, eu sou do Rio Grande do Sul... eu vim pra trabalhar, os caras me ligaram, eu tenho o telefone aqui, a gente pode confirmar, tudo’. [CA] Foi uma situação tensa, mas que a gente saiu... foi uma situação de bastante tensão e muito complexa, de ver aquele mundo que é o mundo do cão, o mundo das trevas, o mundo de que sobrevive o mais forte ali [E]. E aquela mãe incentivando para que o guri aprendesse a sobreviver naquele contexto [CA]. Então, a gente reproduz, uma pessoa que nasce na rua, que tem os pais que estão em situação de rua, ela vai reproduzir aquilo ali no dia a dia dela, ela não conhece outro mundo... da dificuldade, de roubar, até aceita isso como uma situação normal. Tem um ditado que diz que o passarinho que nasce no cativado ou numa gaiola, ele pensa que voar é uma doença! Ele não conhece isso. Também a situação de rua a pessoa tem que ser treinada e educada pra ter uma vida social. Que vai pro trabalho, se diverte, de cumprir normas, ter disciplina... porque lá, assim como eu tô numa praça, daqui a pouco vou pra outra, tudo é muito circunstancial. Alguém me convida, eu já mudo de cidade... é diferente de quem tem um dia a dia, uma agenda, é disciplinada, com dignidade... eu vou precisar aprender, elas não caem do céu, e elas não vem no automático [R].

Transcrição 6. “eu sou a pedagogia da rua”

Silier: E o que é ser a rua pra você?

João Cândido: Ser a rua... quando eu digo pra ti... inclusive eu coloquei no meu livro que eu sou a pedagogia da rua [A]. Ela também produz conhecimento. Conhecimento que só ela pode produzir. Por mais que se esforce, a academia não vai produzir esse conhecimento. Até porque a academia... não querendo, não desfazendo... primeiro eu vou dizer o que eu acho do saber teórico. A teoria sem prática não vale nada. A prática sem teoria é cega! Ela também... ambos têm que andar juntos, lado a lado [E]. Eu ando junto com pessoas formadas, com residentes, e eu vejo o quanto elas são importantes, porque eu faço a minha fala, e elas falam em cima da minha fala, qualificam a minha fala, e acrescentam e... e eu digo ‘nossa! que coisa mais... um complementa o outro’ [CA]. E isso é importante. Porque desde quando elas estiveram em outros espaços e me apresentam, eu viro... celebridade! [E] Vou na sala de aula do curso de Psicologia, ‘olha, eu trouxe o seu João Cândido, que tem trajetória de rua e que está no movimento, e que é da associação de usuários’... [CA] então eu vejo que é um outro olhar [E]. Se eu chegar sozinho, eles não vão me dar atenção: ‘ah, eu sou morador de rua, gostaria de falar’. Eu não vou falar. (...) [CA] Eu me considero uma pessoa realizada... e feliz. Até porque eu acho que a felicidade e a realização não estão nas questões materiais. Eu vivo nessa casa humilde, que essa mãe me deixou, eu tenho todas as coisas que eu preciso, eu sou valorizado enquanto pessoa humana... não existe pra mim coisa mais honrosa do que agora, estar conversando com um professor universitário, de um local tão distante, de um outro estado e... me preparando pra na quarta feira participar de um debate de três horas em uma universidade de [município], com estudantes... [R]

A segunda narrativa de João Cândido, a qual intitulamos “eu sou a própria rua”, é apresentada nas transcrições 4 e 5. Contudo, incluímos um trecho não narrativo 1 (“*eu posso ter dois lugares para ela*”). Chamamos de trechos ou excertos não narrativos porque não se adequam àquilo que definimos como narrativa, de acordo com as categorias indicadas por Riessman (1993). Assumimos essa decisão de trazê-lo porque o trecho envolve avaliações importantes que João Cândido realiza acerca do que é a rua para ele, produzidas a partir de sua experiência relatada narrativamente. Assim, o trecho não narrativo contribui para elucidar os eventos descritos a seguir por João Cândido durante a narrativa sobre sua trajetória de rua.

O trecho não narrativo 1 é resultado do meu pedido de esclarecimentos a João Cândido, durante a entrevista, sobre a frase “*eu sou a rua*”, indicada durante a transcrição 4. Para João Cândido, o significado atribuído à rua é ambíguo, contraditório. Por isso ela tem “*dois lugares*”.

Num primeiro aspecto, a rua é o lugar na qual se pode ganhar o mundo, pois ela “*é o acesso ao mundo, do ponto de vista da finalidade dela. Eu saio pra minha rua aqui e vou pra qualquer parte do mundo*”. Também é a porta de entrada para a transformação, “*tudo que você imaginar você precisa dela*”.

Sobre isso, não nos parece que a rua seja, para João Cândido, apenas espaço em que ocorre a transformação dos objetos em mercadorias, do valor de uso ao valor de troca, escoadas pelas vias urbanas da cidade. Como analisamos na narrativa anterior, as transformações enfatizadas narrativamente por João são aquelas que se referem ao *self*.

Além disso, em sua perspectiva, a rua é plural e democrática, no sentido de que todos podem se dirigir a ela, pelos mais diversos motivos: “*ela é pra todos. Não tem como impedir as pessoas de andar na rua... e é por isso que a população de rua ocupa. Porque é o único local que não tem dono! Que é de todos!*”.

Todavia, João Cândido faz uma ressalva: “*porém... há quem diga que em determinados locais a rua é privacidade... nos condomínios de luxo, onde esse público não é bem visto lá, se ele for visto ele vai ser retirado. Ele não mora ali e é visto como um risco para quem mora naquele local. É como quem dissesse: ‘ele tá com fome e vai querer comer. Ele que vá comer em outro local’*”.

Com a afirmação, João indica que a rua não é só lugar onde é possível identificar a pluralidade. A rua é também esquadrihada e delimitada a todo o instante por linhas abissais, que separam e circunscrevem os espaços de acordo com os indivíduos que podem transitar nela, a partir das categorias nas quais se inscrevem.

A rua expressa o apartheid social que divide o espaço urbano em zonas onde a lei é ou não aplicável. O lugar onde é permitido que os excluídos transitem, difere sobremaneira dos espaços em que habitam os civilizados. Igualmente, as ruas tem borradas as fronteiras entre o público e o privado. Trata-se do fascismo social, resultado das relações sociais baseadas no racismo e das formas atualizadas de governo colonial que passam a incidir sobre a vida das pessoas nas grandes metrópoles. É uma forma de fascismo que opera nos interstícios da própria democracia, em especial naquelas consideradas democracias de baixa intensidade (SANTOS, 2007; 2016).

Desta maneira, o Estado se ausenta em efetuar políticas de regulação social e dá passagem às formas de governo indireto, que captura e privatiza os bens e espaços públicos e que passam a assumir a responsabilidade sobre a vida e a morte das populações, segundo interesses próprios (Ibid., 2007; 2016).

Assim, proliferam as notícias e as denúncias sobre gentrificação e especulação imobiliária, a aporofobia na arquitetura dos espaços públicos, as abordagens policiais vexatórias, a apreensão de documentos e pertences da população em situação de rua e a higienização social, a exemplo das milícias e grupos de extermínio contratados por comerciantes, a proibição de ambulantes nos parques e rodoviárias, e as ações urbanas efetuadas por órgãos públicos de lançar jatos de água em pessoas nas marquises. São todas essas expressões das linhas abissais que

Demarcam fronteiras como vedações e campos de morte; dividem cidades em zonas civilizadas (condomínios fechados em profusão) e zonas selvagens, e distinguem prisões como locais de detenção legal e à margem da lei. [...] Tenho descrito essa situação como a ascensão do fascismo social, um regime social de relações de poder extremamente desiguais, que concedem à parte mais forte poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca (SANTOS, 2007, p. 79-80).

Por esta razão, para João Cândido, *“ela [a rua] é a própria morte, ou parte dela. É a morte da pessoa... quando você nega uma pessoa, você mata ela. Não é com armas que você mata. Com invisibilidade e com a negação, as pessoas não existem. [...] Tanto que não existem dados oficiais. Então ela é a morte. Ela é o manicômio sem braços.”*

Contudo, como forma de enfrentamento contra-colonizador, também prolifera a ação coletiva, a partir de focos de resistência como as cozinhas solidárias realizadas por movimentos sociais e pela sociedade civil, as marchas e as ações de protesto contra ordens de despejo, em defesa da segurança alimentar e pelo direito à cidade, a participação de representantes dos movimentos nos espaços de controle social responsáveis por fiscalizar a prestação de serviços públicos, assim como as lutas reivindicatórias pelo respeito à função social da propriedade diante do déficit habitacional no país.

As experiências de João Cândido durante a trajetória de rua não possibilitaram que ele a definisse como espaço de aquilombamento, onde pessoas em situação de rua pudessem constituir uma rede de relações vinculares e solidárias que viabilizassem formas coletivas de resistência *in loco*. Como dissemos, João Cândido não pôde se constituir como um *“irmão de rua”* durante o período em que permaneceu nesta situação. Isto é enfatizado quando ele diz: *“as pessoas da rua se matam entre si, morrem pela polícia, morrem pelas pessoas da sociedade porque estão com medo. É odiado. [...] O próprio morador de rua mata outro por causa de uma garrafa de pinga ou por causa de uma latinha da reciclagem”*.

Esse é um ponto de discordância entre o entendimento do que é a rua para João Cândido e para a maior parte dos demais participantes da pesquisa, e que fala sobre a singularidade de

sua trajetória biográfica. Diferentemente dos demais, cabe lembrar que João Cândido, embora tenha trilhado longa trajetória de rua, exerceu a maior parte de sua militância junto ao MST e, só recentemente, três anos antes da realização da entrevista, engajou-se no MNPR.

Isso é importante porque, de acordo com Leslie Irvine (2000), o grupo de referência estabelece os parâmetros, a fórmula narrativa que define aquilo que é considerado uma boa história. Através da socialização com o grupo de referência, são fornecidos ao neófito os elementos narrativos que conferem às histórias de todos certa unidade. As biografias, por mais idiossincráticas que sejam, tendem a ser reconstruídas segundo certa maneira de privilegiar os temas predominantes e de encaixar os eventos em determinada sequência, tornando-as convincentes e plausíveis aos ouvintes, segundo os critérios do grupo.

Assim, as biografias são revisadas e reconstruídas segundo uma fórmula narrativa, isto é, uma nova forma aprendida com o grupo de dar conta de sua experiência e de dar sentido a quem são. Mas as narrativas pessoais não são estáticas. A cada encontro, a cada momento em que a história é contada, novos elementos são acrescentados ou redefinidos, reconfigurando as idiossincrasias às expectativas do que seria uma boa história, legitimando o eu do narrador perante o grupo de referência e reforçando sua identidade social. Todavia, as histórias contadas permanecem únicas, ainda que sigam e compartilhem de uma mesma fórmula narrativa (IRVINE, 2000).

Por um lado, podemos argumentar que João Cândido teve trajetórias de militância e experiências na relação com a rua significativamente diferentes dos demais militantes do MNPR, em especial se considerarmos a distância entre o período em que João esteve em situação de rua (algumas décadas anteriores à fundação do MNPR) do período em que os demais militantes que entrevistamos estiveram (durante ou após a fundação do MNPR, o que só veio a ocorrer durante o primeiro governo Lula). Por outro lado, podemos considerar que João Cândido não teve tempo suficiente de engajamento na militância do MNPR para adquirir inteiramente, por meio da socialização com o grupo de referência, a fórmula narrativa que conferiria à sua experiência de viver nas ruas o lugar na qual pudesse redefinir suas relações como solidárias e se valer dessas experiências como justificativas para se constituir como um *“irmão de rua”*.

Portanto, para João Cândido a rua é espaço onde os indivíduos são lançados a matarem uns aos outros, disputando as substâncias que apaziguam as dores de existir e as migalhas que possibilitam a sobrevivência em meio à miséria.

Isso não significa, para João Cândido, afirmar que os indivíduos são responsáveis pela sua própria tragédia, como poderíamos deduzir a partir da trecho: *“no centro, por causa da*

pandemia, a gente brigando de faca e de pau disputando a sinaleira pra vender balinha, pra conseguir moeda, disputando esses contêineres de lixo pra catar latinha, catar garrafa pet. 'Esse contêiner aqui eu que estou trabalhando nele já faz uma semana, vá pra outro lugar.' Mas eu resolvi, ele não tem dono''.

O engajamento na ação coletiva, que possibilitou que João Cândido se tornasse também uma *existência-militância*, contribuiu para que ele entendesse os indivíduos vulneráveis como aqueles que não conseguem efetuar as exigências de autonomia e empoderamento pessoal, isto é, são os depositários das expectativas sociais irrealizáveis, numa sociedade que não confere a esses mesmos indivíduos os meios necessários para estruturar sua existência (cf. SOULET, 2005).

João Cândido compreende que, ao mesmo tempo em que são convocados à autodeterminação, as pessoas em situação de rua são lançadas à própria sorte, ante a desestruturação das proteções sociais e as exigências de individuação.

Para Marc Henry-Soulet (2005), essas exigências de individuação dizem respeito à construção e a gestão de *selves* (eus) emancipados e responsáveis sobre si mesmos, em contextos pelos quais não são oferecidos aos indivíduos recursos simbólicos e materiais para atender essa exigência irrealista.

As exigências de individuação são reproduzidas no atendimento dos serviços socioassistenciais destinados à população em situação de rua, exemplificadas durante a ação complicadora da transcrição 5. Neste relato, João Cândido descreve sua experiência com a equipe técnica dos serviços de acolhimento e encaminhamento para o mercado: *“Na impossibilidade disso, os locais que fazem o acolhimento também não permitem que toda hora a pessoa esteja indo lá, você foi encaminhado... que tem essa coisa de... entender que foi má vontade. ‘Você teve oportunidade... você não segurou ela. Então a culpa é sua.’ Eu tinha uma dominação do álcool que era muito mais forte do que eu... mas eles entendiam assim: ‘foi dada uma oportunidade e não aproveitou? Agora a oportunidade vai pra outra pessoa’”* [transcrição 5].

No que diz respeito às experiências do negro, podemos identificar essa exigência por autodeterminação como fundamento do mito da democracia racial, em uma sociedade na qual negros e brancos convivem em uma pretensa igualdade de oportunidades, como se não houvesse interferência do grupo étnico do qual pertencem. Entretanto, o negro é aquele que “construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal [...]. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca” (NASCIMENTO, 1978, p. 49).

Desde o célebre artigo “O colono preto como fator da civilização brasileira”, de autoria de Manuel Querino (1980), originalmente publicado em 1918, sabemos que não haveria país sem a estrutura econômica proporcionada pela força de trabalho do negro africano submetido à violência da escravização. As grandes narrativas elaboradas pelo colonialismo europeu (que buscava, por exemplo, responsabilizar negros africanos pela escravização, ou considerar o modelo produtivo como algo benigno, ou como forma de oferecer aos negros a via de salvação da alma) objetivou o encobrimento da natureza espoliadora do sistema escravocrata, a mitigação do sentimento de culpa do opressor (NASCIMENTO, 1978) e, por conseguinte, a performance de *selves* (eus) positivos conferidos aos brancos europeus, idealizados e imbuídos de valor próprio.

Como disse Leslie Irvine (2000), ainda que para analisar um contexto distinto (das narrativas pessoais), penso que se aplica também ao caso de algumas das grandes narrativas (em especial àquelas narrativas que constituem a branquitude) a produção de um eu que é “ainda melhor que a coisa real [...]. O contador de histórias usa um conjunto de técnicas narrativas que produzem um produto que é melhor do que autêntico” (IRVINE, 2000, p. 11, tradução nossa).

Por razões históricas, a experiência do negro no Brasil é permeada pelas exigências de individuação. Negam-se as inúmeras insurreições negras por independência decorrentes da ação coletiva desde o Brasil Colônia, substituídas pela suposta benevolência caritativa conferida pela abolição formal da escravatura em 1888, narrativa historiográfica esta que destituiu o negro de agência, tornando-o expectador passivo dos acontecimentos dos quais protagonizou. A liberdade, portanto, por meio dessa reinvenção do passado, passa a ser resultado da ação filantrópica e da condescendência dos brancos que foram iluminados pelo ideal abolicionista britânico ou francês.

Essas expectativas por autonomia e individuação em contextos de desamparo e ausência de suportes sociais não ficaram situadas no passado. Permanecem vivas e pujantes mais de dois séculos após a mudança do modelo produtivo, e aparecem no relato de João Cândido sobre as pessoas em situação de rua, submetidas ao autoextermínio e incitadas à competição humilhante pela sobrevivência.

A rua é para João Cândido o espaço em que o presente reencena e atualiza o passado e, como lugar em que convergem as cenas de racismo cotidiano (cf. KILOMBA, 2019), novas roupagens são atribuídas à velha fórmula colonial: “*as pessoas da rua se matam entre si, morrem pela polícia, morrem pelas pessoas da sociedade porque estão com medo. É odiado. E eu digo que é a escravidão... é o negro fujão, da senzala, do tempo da escravidão, que era odiado por todos e até pelos próprios negros, pelo capitão do mato que caçava ele e pelos*

negros que ficavam na senzala porque eles iriam ser castigados se eles não falassem a respeito do negro que fugiu, pra onde ele foi, o que é que ele falou, enfim... eram castigados. Então a rua inicia lá no negro fujão. [...] Assim é o morador de rua”.

Para João Cândido, as relações constituídas no contexto da rua remetem àquelas mantidas nos engenhos da sociedade colonial. Nesta sociedade, o capitão do mato ocupava um papel de destaque, na medida em que servia para que o mestiço, produto do estupro da mulher negra, situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, fosse utilizado pelo senhor em suas tarefas de confiança. Mais tarde, é essa figura intermediária entre o negro e o branco que é erigida como símbolo da democracia racial brasileira (NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 2019).

Nessa perspectiva, as disputas fratricidas nas quais as pessoas são lançadas nas cenas de rua evocam as estratégias desmobilizadoras da solidariedade do grupo, que se situam numa linha de continuidade histórica que tem por alvo preferencial o negro no Brasil, visando, portanto, afastar essa ameaça racial. Manuel Querino já havia notado, no alvorecer do século XX, que o chicote era colocado pelo feitor nas mãos de outro negro para que o açoitado não soubesse para onde dirigir a raiva, enquanto o senhor assistia a cena grotesca com satisfação:

O castigo nos engenhos e fazendas, se não requintava, em geral, em malvadez e perversidade, era não raro severo, e por vezes cruel. Mas, apontavam-se com repulsa social, os senhores que disso abusavam. Ora era o escravizado preso, conduzido pelo capitão-do-mato, que o obrigava a acompanhar os passos da cavalgadura; ora eram dois possantes escravizados de azorrague em punho a açoitarem a um parceiro, cortando-lhe as carnes, até expirar, na presença do algoz que assistia, satisfeito, àquela cena de canibalismo, vaidoso da sua incontida prepotência (QUERINO, 1980 [1918], p. 149).

Para João Cândido, a rua é o espaço onde os indivíduos são lançados a matarem uns aos outros, disputando as substâncias que apaziguam as dores de existir e as migalhas que possibilitam a sobrevivência em meio à miséria.

Isso não significa, para João Cândido, afirmar que os indivíduos são responsáveis pela sua própria tragédia, como poderíamos deduzir a partir do trecho: *“no centro, por causa da pandemia, a gente brigando de faca e de pau disputando a sinaleira pra vender balinha, pra conseguir moeda, disputando esses contêineres de lixo pra catar latinha, catar garrafa pet. ‘Esse contêiner aqui eu que estou trabalhando nele já faz uma semana, vá pra outro lugar.’, ‘Mas eu resolvi, ele não tem dono’”.*

O engajamento na ação coletiva, que possibilitou que João Cândido se tornasse também uma *existência-militância*, contribuiu para que ele entendesse os indivíduos vulneráveis como

aqueles que não conseguem efetuar as exigências de autonomia e empoderamento pessoal, isto é, são os depositários das expectativas sociais irrealizáveis, numa sociedade que não confere a esses mesmos indivíduos os meios necessários para estruturar sua existência (cf. SOULET, 2005).

João Cândido compreende que, ao mesmo tempo em que são convocados à autodeterminação, as pessoas em situação de rua são lançadas à própria sorte, ante a desestruturação das proteções sociais e as exigências de individuação.

Para João Cândido, a rua é o espaço que se caracteriza pelo binômio liberdade e violência entre pares, lugar no qual os indivíduos disputam os recursos e as oportunidades escassas disponíveis, ao mesmo tempo em que são convocados às exigências da individuação.

Assim, João Cândido constrói sua narrativa pessoal organizando cronologicamente os eventos e enfatizando certas experiências em detrimento de outras, de forma a sustentar a sua argumentação.

Por vezes, João Cândido recorre ao sumário e acelera o tempo de narração dos eventos, por meio do uso do discurso indireto. Parte dos acontecimentos indicados na ação complicadora que foram vividos por João ao longo do tempo, durante meses, anos ou décadas, são resumidos no plano narrativo, de maneira a enfatizar a rua como lugar definido pela violência que escapa à razão: *“pessoas que eu tava conversando e normalmente chegava alguém e enchia o cara de facada, por alguma razão que eu desconhecia. E eu ficava totalmente chocado, sem saber o que fazer, quase desmaiava e ele fala ‘não é nada contigo, não me viu’. De tá falando com alguém e dali a cinco minutos saber que o cara tá morto. De um colega que tava comigo ser preso e eu ser preso junto! Por fatos que eu desconhecia”* [transcrição 5].

Em outras ocasiões da narrativa, João Cândido recorre ao modo dramático, considerado nos estudos narrativos como foco que se caracteriza pelo

uso exclusivo da cena, logo, pelo predomínio quase absoluto do discurso direto. A história é narrada a partir do encadeamento de cenas nas quais somos informados, pelo discurso direto, sobre o que pensam, fazem, sentem e objetivam os personagens. A história é narrada de um ângulo frontal e fixo - o que cria o efeito de estarmos presenciando o fato no momento em que eles acontecem. É o foco que caracteriza o gênero dramático, o texto de teatro e, de certo modo, o roteiro de cinema e das telenovelas (FRANCO JUNIOR, 2009, p. 43).

O trecho acima destacado da transcrição 5 também apresenta elementos de um tipo específico de foco narrativo chamado de câmera, onde a narrativa é permeada pela rápida apresentação de flashes, fragmentos de realidade como que apreendidos pelas lentes

instantâneas de uma câmera fotográfica, conferindo à narrativa uma aparência de neutralidade na descrição do vivido (cf. FRANCO JUNIOR, 2009).

Quanto ao modo dramático, podemos identificá-lo em diferentes momentos da ação complicadora apresentada na transcrição 5: quando João Cândido narra os eventos que dizem respeito ao início de sua trajetória de rua, referindo-se a sua chegada na estação rodoviária de São Paulo, circunstância pela qual buscou se aproximar gradualmente de outras pessoas na mesma situação para obter informações sobre as formas de sobrevivência nas ruas; em suas andanças à procura de encaminhamento para emprego junto aos serviços públicos durante o período em que realizava o consumo de múltiplas substâncias; e na ocasião em que ele foi vítima de denúncia caluniosa, ao presenciar o assalto de um senhor de meia idade realizado por crianças em situação de rua.

Todos esses eventos narrados por João Cândido compartilham do recurso ao discurso direto e da descrição minuciosa das cenas que, intercaladas por digressões, alongam o tempo de duração da história contada, garantindo ao narrador a chance de oferecer uma história crível e envolvente, e para o interlocutor, a possibilidade de imersão na narrativa.

Além disso, através de uma determinada forma de contar, João Cândido pode apresentar uma perspectiva própria à experiência, transformando a sua jornada de vida. Por meio das histórias que contamos aos outros e para nós mesmos sobre quem somos e sobre o significado daquilo que vivemos, através das nossas versões da realidade, um eu é performado narrativamente (IRVINE, 2000; OCHS; CAPPS, 1996; RIESSMAN, 2003;1993; 1990).

De acordo com Elinor Ochs e Lisa Capps (1996):

A narrativa pessoal simultaneamente nasce da experiência e dá forma à experiência. Nesse sentido, narrativa e self são inseparáveis. O eu é aqui entendido como uma consciência reflexiva em desenvolvimento de estar-no-mundo, incluindo um senso de passado e de futuro. Nós viemos a saber sobre nós mesmos à medida que usamos a narrativa para apreender experiências e navegar nas relações com os outros. [...] A narrativa é um recurso essencial na luta para trazer experiências para a consciência. [...] Nosso senso de identidade é resultado de nosso envolvimento subjetivo no mundo. A narrativa media esse envolvimento. As narrativas pessoais moldam a forma como atendemos e nos sentimos em relação aos eventos. São representações parciais e evocações do mundo como o conhecemos. Nessa perspectiva, as narrativas são versões da realidade. São encarnações de um ou mais pontos de vista, em vez de relatos objetivos e oniscientes (OCHS; CAPPS, 1996, p. 20-21, tradução nossa).

A ideia de que as narrativas não apenas emergem da experiência, mas a moldam, viabiliza uma interpretação alternativa. Através da história apresentada na transcrição 5, observamos que João Cândido elabora uma narrativa que lhe possibilita sustentar uma

autoimagem positiva diante de sua trajetória de realização e posterior engajamento na militância junto à população em situação de rua.

A ação complicadora envolve certo reconhecimento, por parte do João Cândido, acerca do seu uso de múltiplas substâncias durante o período em que ele trabalhava enquanto permanecia em situação de rua (*“e a gente, muita festa, muita cachaçada, encontrava os guri da droga, ia pros bairros, pro local, tinha gente que conhecia já a caminhada, e a gente saia juntos, que tinha o mesmo perfil... então seguidamente ia pra rua, era mandado embora, e caçava outro [emprego] que pudesse ser dessa forma”* [transcrição 5]), mas a consequência da sua ação é neutralizada narrativamente através da redistribuição de responsabilidades com os serviços de acolhimento, descritos como insensíveis às suas necessidades (*“os locais que fazem o acolhimento também não permitem que toda hora a pessoa esteja indo lá, você foi encaminhado... que tem essa coisa de... entender que foi má vontade. ‘Você teve oportunidade... você não segurou ela. Então a culpa é sua.’”* [transcrição 5]) e indiferente à sua dependência do álcool (*“Eu tinha uma dominação do álcool que era muito mais forte do que eu... mas eles entendiam assim: ‘foi dada uma oportunidade e não aproveitou? Agora a oportunidade vai pra outra pessoa’”* [transcrição 5]).

A dependência química, descrita por ele como capaz de lhe destituir a volição, é somada à impermeabilidade dos serviços públicos ao seu contexto de vida, e passam a funcionar na narrativa como forma de atenuar a responsabilidade pessoal, apaziguando o sentimento de culpa que decorre do estigma de ter sido um “usuário de drogas” e de ter vivido nas ruas. Assim, o seu relato possibilita que ele construa uma percepção de si próprio imbuída de valor e passível de reconhecimento público.

Sobre o papel dos relatos narrativos, afirma Leslie Irvine (2000):

Os relatos são dispositivos linguísticos que explicam comportamentos imprevistos ou indesejáveis. Eles atenuam a responsabilidade de alguém por determinada conduta ou aceitam a responsabilidade, mas neutralizam as consequências de fazê-lo. Os relatos que cumprem o primeiro são chamados de “desculpas”; aqueles que realizam o último são conhecidos como “justificações”. Ao aliviar ou neutralizar a responsabilidade pessoal, os relatos diminuem a culpa e, portanto, reduzem os efeitos do estigma. Além disso, os relatos fazem mais do que transmitir informações a outras pessoas; eles também explicam a própria conduta para si mesmo. Consequentemente, eles restauram o próprio senso de auto-aprovação (Ibidem, p. 12, tradução nossa).

Esse reconhecimento público que decorre desse novo *self* narrativo se fortalece à medida em que João Cândido conta e reconta essa história para diferentes audiências: *“Eu ando junto com pessoas formadas, com residentes, e eu vejo o quanto elas são importantes, porque eu faço a minha fala, e elas falam em cima da minha fala, qualificam a minha fala, e acrescentam e...*

e eu digo 'nossa! que coisa mais... um complementa o outro'. E isso é importante. Porque desde quando elas estiveram em outros espaços e me apresentam, eu viro... celebridade! [transcrição 6].

Inclusive, podemos reconhecer que há uma função terapêutica importante nessa tarefa de construção narrativa de si viabilizada por uma trajetória de militância, posto que ela é responsável em restabelecer seu senso de valor próprio. Em sua narrativa, João Cândido não é apenas aquele que tem a pedagogia da rua, **ele é a própria pedagogia da rua**: “*Ser a rua... quando eu digo pra ti... inclusive eu coloquei no meu livro que eu sou a pedagogia da rua. Ela também produz conhecimento. Conhecimento que só ela pode produzir. Por mais que se esforce, a academia não vai produzir esse conhecimento. Até porque a academia... não querendo, não desfazendo... [transcrição 6]”*.

Apesar das diferenças entre as narrativas de João Cândido e as dos demais militantes, diferenças essas analisadas no decorrer do capítulo, há também muito em comum entre essas histórias. De maneira geral, elas também compartilham, em muitos aspectos, de uma mesma fórmula narrativa (cf. IRVINE, 2000), ou seja, uma forma específica de escolher e ordenar os eventos situados em uma narrativa pessoal, aprendida na relação com o grupo de referência. A fórmula narrativa estabelece para os militantes que escutamos a maneira pela qual se pode contar uma boa história de superação da situação de rua e de engajamento na militância.

Desta maneira, os militantes iniciam com histórias sobre uma infância marcada por abuso, negligência, abandono ou outras formas de violência familiar. Em seguida, avançam descrevendo experiências de violações de direitos nas cenas de rua e durante os atendimentos em serviços públicos destinados a esta população. Embora haja certas variações no que diz respeito à maneira pelos quais se constituem como *irmãos de rua*, todos concluem enfatizando as transformações positivas que aconteceram em suas vidas a partir do engajamento no MNPR.

Essas transformações dizem respeito ao novo sentido conferido à totalidade da experiência biográfica (através das narrativas que emergem da experiência e que a molda), estabelecido a partir da assunção de uma nova identidade social, que aqui chamamos de *existência-militante*.

8 NARRATIVAS DE ALBERTO GUERREIRO³⁸

Alberto Guerreiro é um homem negro e cozinheiro de 46 anos. Foi um dos fundadores do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) e é uma das maiores lideranças nacionais. Alberto apresenta ao seu interlocutor uma trajetória de abandono e violência doméstica durante a infância, passagens por orfanato e histórias de violência e discriminação vividas no contexto da rua, nas relações de trabalho e nos espaços dos serviços de saúde, educação e equipamentos socioassistenciais. Iniciou sua trajetória de rua com 14 anos de idade, permanecendo nesta situação por quase três décadas. Ao longo de sua vida, participou do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR).

Foi militante do MNPR por mais de uma década, quando saiu deste movimento para participar da fundação de um outro movimento social também destinado à defesa dos direitos de cidadania da população em situação de rua.

A entrevista com Alberto Guerreiro durou 2 horas e 59 minutos.

8.1 E AÍ EU FUI APRENDENDO QUE EU SOU UMA LIDERANÇA

Transcrição 1. “liderança não se faz, liderança se nasce”

Alberto Guerreiro: eu... fui tirado da minha mãe [CA]. Aos três meses de nascido [O], minha tia achou que minha mãe não tinha condições de me cuidar... [CA] porque que eu quero começar com essa história, para as pessoas entenderem [O], e me tirou da minha mãe. E eu não sabia dessa minha história que eu fui tirado da minha mãe, eu achava que eu tinha sido abandonado pela minha mãe e alguém me colocou no orfanato [CA]. Então desde de que eu nasci eu já sofri com a perda familiar, eu não fui criado com minha família, eu fui criado pelo sistema, pelo Estado, pela caridade. E minha mãe engravidou logo cedo do meu pai [O], meu

³⁸ Escolhemos esse pseudônimo em alusão ao sociólogo baiano Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), um dos principais nomes da sociologia brasileira em meados do século XX. Em sua época, contudo, Guerreiro Ramos sofreu os efeitos da marginalização dentro do cenário acadêmico brasileiro, enfrentando severas dificuldades para sua inserção como professor universitário, em decorrência, dentre outros fatores, da discriminação racial (sua inserção como professor universitário só veio ocorrer mais tarde, durante o exílio imposto pelo regime militar, ocasião em que se tornou professor visitante de universidades norte-americanas). Criticou o lugar que os “estudos sobre o negro” ocupava (hegemonizada por pesquisadores brancos), na medida em que reiterava o exotismo que contribuía para a reprodução de representações estereotipadas e inferiorizantes do negro. Para o autor, estes estudos serviam para reiterar a distância do branco para com o negro, estando à serviço da construção de uma “superioridade [branca] desejada, porém fictícia”. Guerreiro Ramos defendia uma sociologia militante, que buscasse soluções para os problemas enfrentados pelo país (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2007; GUERREIRO RAMOS, 1957).

pai era muito machista [E], um cara paranaense do Paraná [O], machista, machista, machista [E] que agredia minha mãe [O], minha tia achou que minha mãe não ia ter condições de minha mãe cuidar de mim, tirou eu de minha mãe aos três meses de nascido, minha tia me entregou pra um orfanato e não falou pra minha mãe onde eu estava [CA], e eu estava a oitenta quilômetros da minha mãe, no interior de São Paulo [O]. E aí eu vivi até os meus doze anos nesse orfanato [O], sempre querendo me conhecer, me entender [E]. Aos treze anos [O] o orfanato me traz para a capital, pra uma república do orfanato para trabalhar e estudar, e aí eu não concordo muito com as regras do orfanato [CA], sempre as regras são impostas, e não trabalhadas com a gente, e não construídas com a gente [E]. Eu aprendi a cozinhar no orfanato [CA], já aos onze anos de idade eu cozinhava já para duzentas crianças, já aos onze anos [O]. Mandaram um dia a cozinheira embora, e eu assumi a cozinha (risos) um final de semana eu cozinhei para duzentas crianças, o que a cozinheira fazia eu fiz, era assar o frango, fazer macarronada, fazer salada, fazer gelatina, fazer salada de fruta, então eu aprendi, eu fui aprendendo fazer as coisas olhando o povo fazer [CA]. Por isso eu falo que liderança não se faz, liderança se nasce. Então isso foi acontecendo comigo, nesse processo, e aí eu fui me organizando [R].

Transcrição 2. “E eu fui vivendo isso, me organizando”

Alberto Guerreiro: Um dia eu tava num show [O], e aí eu perdi o ônibus e dormi na rua e foi minha primeira experiência de dormir na rua, e eu vi que tinha pessoas na rua só que eu tinha medo [CA], porque na rua eu aprendi que você não dorme, você cochila. E aí eu fui vivendo isso, e aí dali em diante eu já sabia quem era, o que era a realidade da rua [E]. Mas aí eu voltei né, e aí eu... nesse trabalho eu também fui demitido [CA], não fiquei no trabalho por não concordar, porque eu era um menino muito rebelde, as pessoas não me respondiam no tempo certo, e aí eu fui vendo que eu tinha uma postura não só de liderar, mas de fazer as coisas, de autodeterminação, eu mesmo queria me reconstruir. E dali eu fui me organizando [E], e fui trabalhar num dos clientes desse advogado [CA], um advogado muito bem gabaritado, sempre gostava de mim, me ajudava [E], e fui trabalhar no restaurante desse cliente dele [CA], também não concordando porque o cara era explorador [E], eu já trabalhava em dois empregos [O]. Então eu trabalhava das seis da manhã até às três horas da tarde em um, e das três horas da tarde até à meia noite, uma hora da manhã em outro [O], era exploração de trabalho [O] e o advogado não sabia, um dia eu quebrei o pau falei, ‘uai gente!’... [CA] e eu não ganhava dois salários eu ganhava um salário mínimo, e o cara não queria me pagar pelo outro trabalho porque eu era...

porque foi o advogado que indicou... [O] então eu já comecei a me reverberar, e aí desse restaurante eu conheci o dono de uma doceria e que ele tinha um motel, e eu fui trabalhar nesse motel uma temporada, ele falou ‘ô tô precisando...’ o cozinheiro não quis ir, o cozinheiro não foi trabalhar no motel e ele ficou sem cozinheiro, e aí ele perguntou pra mim, e eu era ajudante de cozinha na época: ‘você sabe trabalhar com cozinha, você faz tudo?’, eu falei ô amigo eu dou conta do recado, e ele me levou, menor e ele já me levou para trabalhar, eu fui ser cozinheiro [CA], fiquei três meses trabalhando nesse motel [O]. Acabou a temporada eu voltando para São Paulo [O], o ônibus quebrou e eu fui assaltado, no que eu fui assaltado, para onde eu fui? Para as ruas. Aí eu não quis pedir ajuda pra ninguém, aí eu não quis mais pedir ajuda, eu não quis mais... e aí eu fui pra rua, da rua eu fui vivendo... mas sempre assim, indo estudar [CA], eu estudava a quarenta quilômetros do centro [O], mas eu nunca deixei de estudar, eu sempre ia pra escola, mas eu ia andando e voltava andando então eu cochilava na escola, aí os professores perguntavam: ‘mas por que que esse menino tá vindo sujo...?’, e aí eu desisti dos estudos e eu fui viver a rua [CA]. E aí um dia eu voltando da escola [O], eu fui dormir no... [CA] nesse espaço do vale do Anhangabaú em São Paulo e ali tinha muitos menores como eu, menores em situação e rua, e ali era zona exploração e de prostituição de menores, muitos caras dos órgãos... como no centro tem secretarias municipais, órgãos de polícia tudo fica na área central [O], e ali eu vi que tinha prostituição de menores, usurpações de menores, e eu dormindo uma dia eu fui estuprado por um policial militar no viaduto. Até que um dia eu conheci umas freiras chamada Regina e irmã Ivete, e aí eu comecei a viver comunidade [CA], o quê que é viver comunidade? É participar das atividades, fazer grupo de canto, participar da casa de oração do povo da rua, a participar do dia... que eles organizavam um dia de luta da população de rua, esse dia de luta era pra ir cobrar a prefeitura, era ir... [O] ‘Alberto, fala aqui’, aí eu pegava o microfone, eu tremia pra falar [CA], não tinha o que eu tenho hoje, esse desenvolto [E], então eu tremia, não falava as coisas direito, ia com medo. E aí eu vi que eu tinha uma coisa da música, eu gostava de cantar, e aí me botaram no grupo do canto, no grupo do canto eu fui aprendendo a cantar, fazer dicção, me organizando, e aí eu fui me organizando e vendo... ‘peraí, eu sou mais potente do que isso’. Então eu aprendi também a ser catador a me organizar como catador, separar os secos dos molhados [CA] e isso é importante [E]. Então minha primeira profissão assim, foi catar a carrocinha e ir pra catar material reciclável, papelão, latinha, ferro, sucata [CA]. Eu era um ambientalista, um cara que cuidava do meio amb... porque as pessoas acham que ambientalista é só quem cuida de árvore, e não é, é quem cuida do meio ambiente, é quem cuida da cidade. Então eles são ambientalistas, eles cuidam da cidade, não é catador de lixo [E]. E aí dali eu comecei... encontrei com um pernambucano me convidou: ‘olha você sabe o que é

trecho?’, ‘não, não sei o que é trecho’, ‘é andar, vamos andar, vamos pra outra cidade?’, ‘vamos’ [CA]. Nós íamos para Pernambuco, eu queria tanto conhecer o nordeste, meu sonho era conhecer o nordeste [O], ele falou ‘a gente passa em alguns lugares’, e fomos [CA]. Num dia a gente saiu de São Paulo, nós fizemos cem quilômetros num dia, eu e ele [O]. Nós saímos daqui e conseguimos chegar na divisa de Minas [CA]. E aí eu fui aprendendo com ele, o quê que é trecho, como é trecho, e esse rapaz foi me ensinando os trechos [E]. Porquê que eu saí da comunidade? um rapaz, um maranhão, ele hoje não existe mais, morreu né, um maranhão era muito machista, e tinha uma negra, negra, negra, negra tipo africana mesmo, chamada Beatriz [O], e ele queria bater nessa menina, e eu não deixei e fui pra cima dele, a freira não concordou com o que eu fiz e ela falou: ‘cê tá errado’, só que eu falei ‘errado tá ele, aqui dentro homem que bate em mulher eu não vou aceitar’, mas a freira... [CA] como ele tinha mais tempo de casa do que eu lá na comunidade [O], a freira não concordou, e eu revoltado aí eu fui viver o trecho, fui andar com esse pernambucano, ele viu que eu tava meio depressivo, meio chateado e ele me chamou pra andar [CA], a minha primeira andança foi isso [O]. Aí eu fui aprender as nomenclaturas da rua, pombo, pardal, trecheiro, andarilho. O quê que é o pombo? a pessoa que fica na cidade, picando, picando, pegando as migalhas dos outros. O quê que é o pardal? Pardal é aquele passarinho que voa, voa, voa e volta pro mesmo local. E o peregrino, porque muitas vezes acha que essa nomenclatura de peregrino é da igreja, e não é, peregrino é aquele cara que fica na rua andando, peregrinando, rezando, fazendo comunidade mas sempre volta para as comunidades onde ele passa, ele é uma pessoa com situação e com trajetória de rua. Nós temos hoje também as pessoas que fazem artesanato, muitas vezes acha que não porque ganha dinheiro fazendo artesanato, mas ela é da situação de rua, então a rua tem várias comunidades, várias nomenclaturas, eu fui vivendo essas comunidades, eu fui vivendo essas nomenclaturas [E]. E aí eu fui até Belo Horizonte, vivi a comunidade lá em Belo Horizonte, vivi a pastoral do povo da rua, lá já tinha uma organização da população de rua, organizada pela pastoral do povo da rua, tinha um grupo chamado a rua em movimento, tinha um festival de catadores, todo ano eles faziam um festival de catadores e catadoras e moradores de rua para se organizar. E eu fui vivendo isso, me organizando [R].

Transcrição 3. “E aí eu fui aprendendo que eu sou uma liderança”

Alberto Guerreiro: Aí em 2000, né... de novo, me dá uma pitada na cabeça, que eu fiquei sabendo que meu pai era baiano, eu não sabia ainda que meu pai era paranaense, eu fui saber agora, aí eu fui saber que meu pai era baiano [O], eu falei ‘não, eu tenho que ir pra Bahia, eu

tenho que conhecer minha família, eu tenho que buscar...’, e voltei andando, quando eu fui andando eu sofri um atropelamento em Itabuna, um caminhão me atropelou [CA]. Antes disso, o Padre Cícero num mosteiro aí de Teixeira de Freitas, ele acolhia morador de rua [O] e a gente ficava ali, cuidava do mosteiro, eu fui pra cozinha, trabalhei, um dia eu falei ‘não quero saber dessa bironga não, não gosto de ficar preso não’, peguei minhas coisas e fui embora, falei ‘vou pra Salvador’ e aí na saída eu encontrei com um amigo meu de São Paulo [CA], que trabalhou comigo na cooperativa, e ele tava vindo de Salvador... e aí ele tava voltando para São Paulo porque ele queria se internar contra as drogas [O], eu falei: ‘não Silvio, vamos comigo pra Salvador, a gente encontra algum lugar’, e a gente foi... em Itabuna ele encontrou uma comunidade terapêutica e se internou, e eu fiquei sozinho, aí eu falei ‘ah! Ele vai se internar eu vou lá com ele, fiquei um dia, o povo queria me internar também’, eu falei ‘não!’ [CA]. Na rua eu não bebia, eu bebi depois que saí da rua, então eu não usava droga, porque a minha educação dentro do orfanato foi diferente [O]. E aí eu fui, eu falei: ‘ah! vou seguir o caminho’ [CA]. Quando eu tô saindo de Itabuna... [O] aí ele se internou, tô saindo e fui pedir passagem, cheguei no serviço social em Itabuna, a assistente social olhou pra minha cara e falou: ‘cara, você é muito jovem, dá pra você ir andando pra Salvador, daqui pra Salvador é quinhentos quilômetros, você já chegou até aqui, você vai andando’, eu falei: ‘tá bom, se acontecer alguma coisa comigo, a culpa é sua, se acontecer alguma comigo a culpa é tua’ [CA], e eu estava já ficando doente, eu tava gripado, ficando muito doente [O], ela falou: ‘ah! Não vai acontecer nada com você não meu filho, vai com Deus, vai com Deus, vai com Deus’, eu falei: ‘tá bom, obrigado’, e fui [CA]. E quando foi no outro dia na segunda-feira de manhã [O] um caminhão, um cara veio rebitado, ele tomou rebite e ele simplesmente ele saindo fora da pista... [CA] e aí tô nessa ponte, só que antes disso eu vou contar uma história pra você acreditar em mim [O]. Eu passei num lugar [CA], tinha uns moradores de rua tomando banho num riachinho [O], e aí eu: ‘oh! onde é o posto mais próximo’ [CA], porque a gente sempre para num posto de gasolina para comer, pra pegar água... [O] ele falou: ‘ah! uns trinta quilômetros, quarenta quilômetros mais pra frente você tem um posto de gasolina’, e aí eu falei: ‘beleza, obrigado!’ [CA]. Aí eu virei para trás, quando eu virei pra trás eu vi uma mulher de branco no meio da pista, falei: ‘meu Deus que mulher bonita’, e quando eu virei pra trás de novo a mulher sumiu, a mulher desapareceu no meio da pista, falei: ‘olha, será que é um anjo da guarda tentando me avisar alguma coisa?’, e a mulher desapareceu no meio da pista, desapareceu, puf! Sumiu... quando eu coisei de novo veio um caminhão e me atropelou [imita barulho de frenagem de carro], o caminhão me atropelou. Aí veio um senhor e falou: ‘moço, moço, moço, o que foi que aconteceu?’, falei: ‘cara num sei, um caminhão veio e me atropelou’ [CA]. E era segunda, você

sabe que BR-101 começa a movimentação né, mas... então assim, não tinha muita movimentação, eram seis horas da manhã, o cara veio de bicicleta o sobrenome dele era Guerreiro [O], falei: ‘será que esse cara é da minha família, porque eu sou Guerreiro’, e aí eu pensei, ele me tirou do meio da pista e me botou no canto e foi chamar socorro, foi chamar a polícia rodoviária federal. Aí veio os policiais rodoviários federais e falou: ‘olha a gente acompanhou esse caminhoneiro ele foi preso mais a frente, porque ele tava rebitado’, aí eles acionaram o próximo rodoviário federal, ele já foi preso, ele falou: ‘graças a Deus que ele atropelou você’, eu falei ‘por quê?’, ‘olha lá embaixo’, quando eu olhei tinham seis barracas, tinham seis famílias morando debaixo da ponte, ele falou que se ele não tivesse me atropelado ia matar todas as famílias que estavam embaixo da ponte, eu falei: ‘misericórdia!’. Aí eles pegaram e me levaram pro hospital [CA], e foi o meu primeiro preconceito que eu sofri de fato assim na vida [E], o médico olhou na minha cara e falou assim: ‘olha é mendigo’, os policiais falaram: ‘é mendigo’ [CA], e eu com identidade, todos com todos os documentos sabe, carteira de trabalho, identidade e tudo [O], mas eu já recebi nome ‘mendigo’, nem morador de rua chamaram, era mendigo [E], aí eu falei: ‘misericordioso!’. Aí me deixaram três dias numa maca lá no hospital com água e bolacha, só com água e bolacha, aí eu falei: ‘meu Deus do céu!’ [CA]. No terceiro dia [O] o médico me deu alta [CA], eu quebrei a clavícula, não quebrei o pé só inchou, mas eu quebrei a clavícula e aí, no terceiro dia [O] o médico nem me olhou, mandou a enfermeira, falou: ‘dá alta pra esse mendigo aí, já dá alta pra ele’, e mandou eu pra rua. Na rua eu lá... aí o ônibus... eu contei minha história para o motorista, o motorista me botou lá dentro sentadinho no ônibus e me deixou na prefeitura onde tem a assistente social que falou que eu era jovem e que eu fosse andando, que não ia acontecer nada. Quando a assistente social [risos] me viu todo quebrado, ela começou a chorar: ‘meu Deus, o quê que eu fiz’, eu falei: ‘tá vendo, eu avisei a senhora’ [CA], o quê que é uma passagem né, na época né, nada [E], até Salvador era cinquenta reais [O]. E aí ela chorava muito, ela falou: ‘calma meu filho’, ela me internou [CA], eu fiquei oito dias na Santa Casa Municipal em Itabuna [O], e aí ela cuidou de mim, aí me engordou todo [CA], porque eu tava sem comer, tava desidratado [O]. Aí quando eu saí ela me deu a passagem e meu deus mais cinquenta reais, ‘vá com Deus meu filho, desculpa’, ela chorava e pedia desculpa, eu falei: ‘não, não precisa pedir desculpa, isso é o Estado’, e aí eu fui aprendendo que eu sou uma liderança [R].

Transcrição 4. “eu não tenho que me autodefender, eu tenho que lutar por aquilo que eu acredito”

Alberto Guerreiro: Em 2001 eu participei do Primeiro Encontro Nacional de Catadores e Catadoras de Materiais Recicláveis, mas eu não fui como catador, fui como população de rua. Nós fizemos a primeira Marcha Nacional da População de Rua em Brasília. E dali que surgiu o Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis [O], então eu aprendi, os catadores se organizaram e criaram o movimento, e nessa criação desse movimento, eu fui aprendendo com os catadores, a como se fazer o movimento da população de rua [CA]. E aí a gente fez uma marcha em Brasília. A gente conseguiu levar seis mil moradores de rua para Brasília. Tinha ônibus da Bahia, tinha ônibus do Brasil inteiro, através da pastoral nacional [O]. Então eu vi que tinha... que dava para organizar a população de rua com a pastoral, com as organizações, com a universidade [E], e aí eu fui vendo isso, e aí eu fui me organizando [CA]. A partir de 2001 [O] eu fui me fortalecendo, eu gritava muito, eu falava muito alto, eu falava muito palavrão, eu xingava muito [CA], eu não tinha o cacoete da liderança, eu achava que tudo era no grito, e não é no grito, é no diálogo [E]. ‘Baixa a voz...’ [CA] então um dia, eu fui dar uma aula na universidade aqui [nome da cidade] [O], uma moça falou que ela se assustou muito com minha fala, depois de cinco anos ela veio me elogiar, falou: ‘cara, como você mudou, a primeira... sua fala eu tive medo de você, porque você gritava, falava muito palavrão dentro da universidade dar essa palestra, aí ela falou: ‘Alberto do céu, você tá irreconhecível’, eu falei: ‘porquê?’ ela falou: ‘eu fui ver a sua primeira fala, eu fiquei com medo de você, você gritava, você xingava, você falava palavrão e a gente não entendia o que você falava, a gente não entendia qual era o seu posicionamento, hoje, depois de cinco anos eu entendo muito bem agora, você se tornou de fato uma liderança, você lapidou, você se organizou’ [CA], e não sou que estou dizendo, foi ela quem disse pra mim [O]. Então eu fui aprendendo isso, liderança não se faz, liderança se nasce, no bojo do preconceito, eu não tenho que me autodefender, eu tenho que defender aquilo que eu acredito, eu tenho que lutar por aquilo que eu acredito [R].

Transcrição 5. “hoje eu sou uma liderança”

Alberto Guerreiro: E hoje, por eu ter passado por situação de rua, vivido nas ruas da cidade de São Paulo, eu vivi quatro anos morando em Salvador, eu conheci, não sei se você conhece a Igreja da Santíssima Trindade em Água de Meninos? Eu vivi com Peregrino lá, eu vivi a comunidade ali, eu construí a comunidade, então depois de 2001, então eu trabalhei e estudei em Salvador, eu e Maria Lúcia construímos coisas juntos, juntas no processo de fortalecimento [O]. Eu conheci Maria Lúcia, quando Maria Lúcia estava no mundo das drogas [CA], que foi a liderança da Bahia, minha amiga, minha companheira, que fundou o movimento da Bahia,

que fortaleceu a Bahia [O]. Quem morreu por inadimplência do estado, morreu por uma simples infecção urinária, que o SUS deveria ter cuidado e não cuidou dessa liderança, então a gente teve uma grande perda aí [E]. Então eu fui vivenciando isso, e aí entrou uma era muito difícil, uma era de um desgoverno antes desse que agora... na época né, que não tinha diálogo, que não queria entender [E]. Quando Lula assumiu o governo, a primeira coisa que ele fez foi o encontro com os catadores e catadoras, ele saiu do palácio e veio se encontrar com a gente, eu não estava, eu estava na Bahia, mas eu vi a atividade, e meu sonho era voltar para São Paulo para me encontrar com Lula, para falar com Lula para reivindicar os direitos [O]. E aí eu comecei a me organizar então foi desse sentindo que eu comecei a me tornar liderança, e aí eu vi que nós tínhamos... fazíamos todo ano um dia de luta da população de rua, enfrentar as prefeituras, enfrentar o governo do estado, governo federal, pedir melhoria das políticas, pedir que o IBGE faça o recenseamento da população em situação de rua, pedir que as universidades parem de nos tratar como objetos, e sim como sujeitos [CA], porque objeto é uma mesa, uma cadeira, uma garrafa [E]. Essa realidade da rua me fez pensar, me fez refletir, eu me reorganizar, ‘peraí, eu sou uma liderança, hoje eu sou uma liderança’ [R].

Alberto Guerreiro inicia o seu relato com as narrativas que explicam o processo pelo qual ele se torna uma liderança. Assim como ocorre com os demais militantes, Alberto Guerreiro situa o nó, isto é, os eventos que ensejam o início do conflito dramático (cf. FRANCO JUNIOR, 2009), descrevendo a sua história de abandono na infância.

De início, ele atribui esse acontecimento do abandono como central para o entendimento dos eventos posteriores que resultaram em sua trajetória de realização, em sua “desorganização” e que o convocou a empreender ações que resultasse na sua “organização” (a expressão “*eu fui me organizando*” é recorrente ao longo das narrativas e será analisada mais adiante): “*porque que eu quero começar com essa história, para as pessoas entenderem*”. [...] *Então por que que eu falo isso? Para as pessoas entenderem de onde eu venho. [transcrição 1].*

Nesse momento da narrativa, ele é o sujeito passivo (“*fui tirado...*”), portanto alvo da ação de um terceiro, no caso em questão a sua tia, que lhe tomou de sua mãe quando tinha apenas três meses. Sua mãe é também descrita narrativamente como uma vítima. Alberto conta que essa narrativa foi modificada por ele ao longo do tempo, pois passou parte de sua vida acreditando que a sua mãe foi a agente do abandono (“*E eu não sabia dessa minha história que*

eu fui tirado da minha mãe, eu achava que eu tinha sido abandonado pela minha mãe e alguém me colocou no orfanato” [transcrição 1]).

Todavia, Alberto justifica a ação de sua tia argumentando que a sua mãe sofria violência doméstica, sendo essa a razão pela qual sua tia lhe retirou de sua mãe e o entregou para um orfanato, sem que a mãe soubesse o paradeiro do filho. A descrição de seu pai é reduzida ao exercício da violência, enfatizada pelo recurso da repetição (*“E minha mãe engravidou logo cedo do meu pai, meu pai era muito machista, um cara paranaense do Paraná, machista, machista, machista que agredia minha mãe” [transcrição 1]).*

Sobre sua tia e mãe, pouco ou nada sabemos. Assim como seu pai, são todos personagens tipos, entendido por Franco Junior (2009, p. 39) como personagens que compartilham “uma categoria social e [...] suas ações correspondem previsivelmente a tal categoria, confirmando os valores que socialmente lhe são atribuídos”. São exemplos habituais de personagens tipos “a enfermeira”, “o médico”, “o estudante”, “o policial”, etc.

Contudo, no caso em questão, embora referidos a partir de suas respectivas categorias tipos (a “mãe”, a “tia”, o “pai”), portanto lineares e destituídos de densidade psicológica (sendo portanto personagens planos), tais personagens assumem uma função relevante para o desenvolvimento do conflito dramático, na medida em que subvertem, através de suas ações, as expectativas sociais e legalmente atribuídas a esses papéis (como garantir o direito à proteção da infância e à convivência familiar, p. e.). A subversão dos papéis sociais esperados pelos personagens tipos também contribui, do ponto de vista narrativo, como artifício do enredo que reivindica a atenção e o interesse do interlocutor para a história contada, por meio da reviravolta dos acontecimentos.

Portanto, seguindo a fórmula narrativa (cf. IRVINE, 2000) estabelecida pelo grupo de referência (os outros militantes com trajetórias de realização que integram o movimento social), as razões para o início de sua trajetória repleta de percalços estão situadas nos eventos que se inauguram na primeira infância, como ele sinaliza para seu interlocutor: *“Então desde de que eu nasci eu já sofri com a perda familiar, eu não fui criado com minha família, eu fui criado pelo sistema, pelo Estado, pela caridade” [transcrição 1].*

O seu processo em se constituir como liderança, por um lado, decorre de sua trajetória de abandono e violência que lhe foi infligida, como apontamos acima, e por outro, derivado de uma longa jornada por autoconhecimento (*“E aí eu vivi até os meus doze anos nesse orfanato, sempre querendo me conhecer, me entender” [transcrição 1]),* pela reivindicação por justiça e pela busca por “organização”.

Desde o início, sua trajetória por autoconhecimento e por “organização” coincide com a reivindicação por justiça social, que se inicia com a busca por horizontalidade nas regras do orfanato (*“sempre as regras são impostas, e não trabalhadas com a gente, e não construídas com a gente” [transcrição 1]*), bem como pelo desenvolvimento de autonomia desde muito jovem (*“Eu aprendi a cozinhar no orfanato, já aos onze anos de idade eu cozinhava já para duzentas crianças, já aos onze anos” [transcrição 1]*).

Essas transformações na sua maneira de agir e se posicionar na relação com as outras pessoas vão ocorrendo gradualmente, na medida em que Alberto aprofunda a sua participação nos movimentos sociais e nos espaços públicos onde ele ensaia a sua militância: *“eu fui me fortalecendo, eu gritava muito, eu falava muito alto, eu falava muito palavrão, eu xingava muito, eu não tinha o cacoete da liderança, eu achava que tudo era no grito, e não é no grito, é no diálogo” [transcrição 4]*.

A expressão “organização”, muito presente ao longo das narrativas de Alberto Guerreiro, é apresentada com significado difuso, pouco esclarecido e repleto de ambiguidades, podendo, a nosso ver, significar organização subjetiva, de sua estrutura de vida ou de seu protagonismo na organização e liderança da luta social. Também é uma expressão comum nos discursos de profissionais de serviços de saúde mental e incorporada ao uso cotidiano dos usuários.

No caso de Alberto Guerreiro, podemos pressupor que há uma relação de simultaneidade entre esses sentidos possíveis, conforme indicado na fase de resolução (*“Por isso eu falo que liderança não se faz, liderança se nasce. Então isso foi acontecendo comigo, nesse processo, e aí eu fui me organizando” [transcrição 1]*).

Essa relação indissociável entre a noção de “organização” como expressão subjetiva, redefinição de sua estrutura de vida e organização como protagonismo através da liderança na luta social, é evidenciada durante a narrativa apresentada na transcrição 2, quando Alberto Guerreiro prossegue descrevendo as situações nas quais foi aprendendo a assumir uma postura reivindicativa, aqui não mais no orfanato, mas nas relações de trabalho: *“não fiquei no trabalho por não concordar, porque eu era um menino muito rebelde, as pessoas não me respondiam no tempo certo, e aí eu fui vendo que eu tinha uma postura não só de liderar, mas de fazer as coisas, de autodeterminação, eu mesmo queria me reconstruir. E dali eu fui me organizando” [transcrição 2]*.

Igualmente, Alberto pôde ir “se organizando” na medida em que encontrava também redes de apoio e acolhimento, possibilitando a descoberta de outras formas de relação que não fossem apenas constituídas pelo conflito: *“E aí eu vi que eu tinha uma coisa da música, eu*

gostava de cantar, e aí me botaram no grupo do canto, no grupo de canto eu fui aprendendo a cantar, fazer dicção, me organizando, e aí eu fui me organizando e vendo... ‘peráí, eu sou mais potente do que isso’ [...] “Alberto, fala aqui’, aí eu pegava o microfone, eu tremia pra falar, não tinha o que eu tenho hoje, esse desenvolto” [transcrição 2].

Também é importante observarmos que a assunção de sua postura combativa e reivindicativa, paulatinamente construída ao longo de sua passagem pelo orfanato, mais tarde no trabalho e posteriormente numa comunidade gerida por freiras, é permeada pela sua trajetória de rualização descrita na ação complicadora (que configura o clímax da história), na qual Alberto foi aprendendo o que era a “realidade da rua”: *e aí eu perdi o ônibus e dormi na rua e foi minha primeira experiência de dormir na rua, e eu vi que tinha pessoas na rua só que eu tinha medo, porque na rua eu aprendi que você não dorme, você cochila. E aí eu fui vivendo isso, e aí dali em diante eu já sabia quem era, o que era a realidade da rua [...]. Aí eu não quis pedir ajuda pra ninguém, aí eu não quis mais pedir ajuda, eu não quis mais... e aí eu fui pra rua, da rua eu fui vivendo... [transcrição 2].*

A expressão “*liderança não se faz, se nasce*”, presente não apenas ao final da transcrição 1, mas que praticamente permanece em todas as demais, merece especial atenção. Embora Alberto Guerreiro afirme que liderança “se nasce”, todas as suas narrativas pessoais enfatizam os acontecimentos situados em sua biografia que possibilitaram que ele se tornasse uma liderança (ou melhor dizendo, que o “fizesse” liderança). Afirmar que “*liderança não se faz, se nasce*” confere à sua trajetória o sentido de predestinação, muito assemelhado ao caráter messiânico da existência-militância-martírio que vimos presente na narrativa de Luiz Gama. É também um recurso retórico que enfatiza a dimensão heróica do protagonista.

Através da formulação de uma narrativa pessoal sobre predestinação, situada no gênero épico, o narrador contribui para a construção de uma identidade valorizada em uma história biográfica marcada pela vulnerabilidade.

Esse sentido de predestinação é também bastante expressivo na interessante narrativa apresentada na transcrição 3. Acreditamos que essa narrativa apresenta uma dupla função: a primeira, enfatizar a já referida predestinação de sua liderança, e a segunda, convencer o seu interlocutor diante de um conto fantástico permeado por personagens e acontecimentos sobrenaturais. Além disso, o conto fantástico serve para situar Alberto Guerreiro não tanto como vítima da inconseqüência do motorista que o atropelou sob efeito do uso de substâncias ou do espírito que lhe desviou a atenção, mas da Assistente Social, que se recusou a lhe conceder um bilhete de passagem de ônibus.

Para realizar a segunda função, Alberto Guerreiro sinaliza discretamente que contará uma história à primeira vista inverossímil ao seu interlocutor (“...só que antes disso eu vou contar uma história pra você acreditar em mim” [transcrição 3]), mas que ela é verdadeira; que deverá o interlocutor manter-se atento e interessado durante toda a contação; e que ela é um acontecimento plenamente situado na experiência vivida de Alberto, que sustenta a sua liderança como inequívoco resultado de sua predestinação.

A dimensão sobrenatural está presente tanto na mulher de branco que aparece e subitamente desaparece da estrada, desviando-lhe a atenção e oportunizando o acidente, quanto no evento que imediatamente o sucedeu: ser socorrido e informado que caso ele não houvesse sido atropelado, o caminhão cairia sobre as casas improvisadas dos beiradeiros. O caráter predestinado de sua liderança está implícito na história³⁹, na medida em que subentende que Alberto, colocando em risco a sua própria vida através de um acontecimento de origem sobrenatural, livrou outros igualmente vulneráveis de um destino desfavorável. O desfecho moral dessa história é particularmente intrigante: envolve a responsabilização por parte da Assistente Social, que não só chora e lhe entrega o bilhete devido, mas ainda lhe entrega mais cinquenta reais, atormentada pela culpa.

Retornemos à polissêmica noção de “organização”. Alberto Guerreiro nos indica que o trabalho como catador de materiais recicláveis contribui para o seu processo de “organização” ao longo de sua trajetória biográfica (“Então eu aprendi também a ser catador a me organizar como catador, separar os secos dos molhados e isso é importante” [transcrição 2]), mas o que nos interessa aqui é observar como a redefinição do sentido atribuído ao trabalho precário que ele empreende (de “catador de lixo” para “ambientalista”) também tem papel relevante na produção narrativa de um *self* imbuído de valor próprio.

Assim, por meio da reconstrução narrativa, mais do que alguém que apenas recolhe “latinha, papelão, ferro e sucata”, Alberto Guerreiro pode se tornar alguém que cuida da árvore, do meio ambiente, o responsável pela sobrevivência da própria cidade, da coletividade: “Então minha primeira profissão assim, foi catar a carrocinha e ir pra catar material reciclável, papelão, latinha, ferro, sucata. Eu era um ambientalista, um cara que cuidava do meio amb... porque as pessoas acham que ambientalista é só quem cuida de árvore, e não é, é quem cuida do meio ambiente, é quem cuida da cidade. Então eles são ambientalistas, eles cuidam da cidade, não é catador de lixo” [transcrição 2].

³⁹ Não só implícito na história, mas reiterado durante a fase de resolução, quando Alberto enfatiza ao final: “‘não, não precisa pedir desculpa, isso é o Estado’, e aí eu fui aprendendo que eu sou uma liderança” [transcrição 3].

Cabe salientar que a construção de Alberto Guerreiro como uma liderança não é apenas um recurso retórico que visa tornar a história convincente ao seu interlocutor, mas sobretudo o resultado da reconstrução narrativa de experiências de negação, abuso e exploração vividas, pelas quais são submetidas as pessoas em situação de rua na relação com as instituições e seus agentes: “...e ali tinha muitos menores como eu, menores em situação e rua, e ali era zona exploração e de prostituição de menores, muitos caras dos órgãos... como no centro tem secretarias municipais, órgãos de polícia tudo fica na área central, e ali eu vi que tinha prostituição de menores, usurpações de menores, e eu dormindo uma dia eu fui estuprado por um policial militar no viaduto” [transcrição 2].

8.2 QUE A GENTE É RESILIENTE, TEM RESILIÊNCIA, MAS TEM UMA FORÇA E UM PODER DE MOBILIZAR

Transcrição 6. “População em situação de rua, *homeless* ou sem teto não é mais invisível”

Alberto Guerreiro: E aí em 2004 [O], eu voltei da Bahia... [CA] infelizmente por amor. Eu tive minha primeira namorada baiana [O], e eu fui descobrir que ela era casada há nove anos [CA], eu não sabia que ela era casada. A relação do casamento dela não estava boa, o marido dela tratava ela como objeto. Então ela ia toda vez pro interior, ela era maltratada pelo companheiro dela [O]. E aí, a gente estudava juntos, eu e ela, e a gente começou a se gostar [CA], namoramos seis meses [O]. Eu só descobri que ela era casada porque um dia ela esqueceu... ela esqueceu a aliança no dedo, aí eu falei: ‘meu, o quê que tá acontecendo’, aí minha casa caiu, entrei em depressão, tentei suicídio. Tomei oito litros de cachaça. Eu entrei em depressão. Aí eu, chorava, chorava, chorava. E aí eu falei: ‘quero voltar para São Paulo’, e voltei para São Paulo, e aí foi que aconteceu o massacre [CA], aquela barbárie, uma tristeza de massacre [E]. Mas antes do massacre eu já sabia da história do índio Galdino que foi morto queimado, eu já sabia da história da candelária, dos meninos e meninas na candelária que foram também mortos pelo mesmo motivo que aconteceu em 2004 [O]. Então o processo do extermínio é o mesmo, comerciantes pagam policiais militares ou guardas municipais desfardados que fazem duplo serviço, a exterminar, a eliminar o que eles não querem ver, que é a população em situação de rua [E]. E aquilo foi me machucando, o massacre da candelária, a morte do índio Galdino, vários companheiros e companheiras sendo queimados, sendo mortos envenenados com chumbinho [CA]. Hoje o maior envenenamento é chumbinho na comida, porque o morador de rua muitas vezes não divide comida, porque a fome é maior, mas a cachaça eles dividem, a comida ele não

divide [O]. Se você quer matar uma pessoa da rua, não é com a cachaça, é com a comida, isso é triste para nós [E], a gente via isso, quando botava chumbinho na cachaça o cara dava um gole para um, um gole pra um, um gole pra outro... e a marmita não [CA], a marmita eu como sozinho porque a fome é maior, então você não vai dar sua colher, passar para outro, passar pra outro... quando o cara pede metadinha, você dá metadinha para ele, mas você já comeu metade, o outro já comeu metade, então o envenenamento é muito grande [E]. Então isso foi acontecendo, os envenenamentos e as mortes. E aí eu falei ‘perai, tá na hora de criar...’ [CA] na loucura minha [E] eu falei: ‘tá na hora de criar o movimento, tá na hora de organizar a população de rua’ [CA], e não é das organizações, não é de quem nunca passou pela rua que a gente vai organizar, é de quem tem trajetória de rua, quem já passou pela rua, quem viveu a rua, sabe o que é a rua [O] e nós vamos organizar [CA]. Em São Paulo eu consegui mobilizar mil pessoas da rua... [O] e criei o Movimento Nacional da População de Rua [CA]. E criei o MNPR na loucura das loucuras [E], as pessoas falaram: ‘você é doido criar um movimento nacional só com um ou dois estados, isso não existe’, eu falei ‘vai existir’. E aí eu fui me organizando, nesta organização eu criei com outros companheiros e companheiras e falei ‘vou criar sim’, chamei alguns companheiros [CA] que aderiram à minha loucura [E] e falei ‘vamos criar o movimento’, aí criamos [CA]. E fomos para Belo Horizonte, eu encontrei com gente da rua de outros estados, tinham várias pessoas que estavam lá participando do Festival Lixo e Cidadania que os catadores e catadoras faziam lá, aí em 2004 [O] a gente conseguiu lançar esse movimento nacional, cobrando do governo Lula uma postura [CA]. O Lula veio em São Paulo também pro encontro dos catadores com a população de rua [O], e a gente já entrega uma carta para o presidente, a gente já começa a organizar o movimento, a bandeira... uns falavam ‘a bandeira tem que ser azul’, e eu falei ‘que azul! A bandeira tem que ser vermelha’, e aí eu perdi no voto, a bandeira foi azul por um bom tempo, e depois que muito sangue derramado a gente conseguiu transformar também a nossa bandeira vermelha [CA]. Porque o povo acha que bandeira vermelha é bandeira do PT. Não! A bandeira vermelha é bandeira de luta, é bandeira de sangue jorrado, de lembrar de companheiros e companheiras, de amigos e amigas que tombaram. Para nós é importante trazer essa história, essa marca, principalmente a rua [E]. E aí eu comecei a organizar esse movimento, e hoje esse movimento tá em quase todos os estados da federação. Mas aí o quê que a gente tem de conquista nisso tudo? Nós conseguimos um decreto presidencial, um decreto que cria uma Política Nacional para a População em Situação de Rua, que nós não sejamos mais chamados de mendigo, de vagabundo, de ladrão. Que dentro do MEC, dentro do Ministério da Assistência, Desenvolvimento Social e Combate à Fome, que dentro do Ministério do Trabalho, de vários ministérios tenha o tema população em situação de

rua, que você na universidade hoje você trabalhe com essa temática, para nós é importante porque nós saímos do mundo. Hoje nós não somos mais invisíveis, isso é bom retratar. População em situação de rua, homeless ou sem teto não é mais invisível [R].

Transcrição 7. “Eu falei ‘gente eu tenho dente, eu quero carne’”

Alberto Guerreiro: As pessoas acham que quem vai pra rua é só drogaditos, é só pessoas... não é, quem vai pra rua é porque teve alguma lacuna, algum rompimento familiar, ou que teve depressão, ou que o Estado abandonou, ou que perdeu o trabalho, quem vai pra essa situação de calçada, de marquises, de viaduto e de cemitério, é isso... [E] e tem uma coisa, eu gostava muito de dormir em cemitério, porque eu já fui queimado, eu já sofri estupro, eu já fui mijado, as pessoas que saiam da balada na rua vinham alcolizadas e mijavam na gente, jogavam mijo na gente [CA], você defecar e urinar porque não tem banheiro público é uma coisa, agora você receber mijo dos outros porque a pessoa tá mijando em você porque ela não concorda que você tá deitado na calçada porque não tem moradia, é outra coisa. Então pra mim foi muito doloroso isso, foi muito triste [E], eu passei por todas... passei muita fome, eu pesava... [CA] eu tinha vinte cinco anos, vinte seis, eu pesava trinta quilos, então quer dizer, isso é o quê, né, é desidratação, é não ter... eu não tinha comida, hoje eu tô sem três dentes, mas eu tinha dente [O], as pessoas só me dava sopa, eu falei ‘gente eu tenho dente, eu quero carne, eu quero comer arroz, feijão, salada, carne...’, as pessoas vinham com aquela sopa, o Estado vinha com aquela sopa, só tinha sopa... [CA] o governo aqui do estado, um tempo atrás, Dória criou uma farinata como prefeito, uma ração pra dar pra morador de rua e para as escolas [O], achando que a gente é bicho, nem os animais comiam a farinata que ele criou. Você vê como é o Estado [E]. Então a gente foi muito contra [CA], a gente é a favor de uma política intersetorial, para população de rua pra tirar a pessoa da rua não adianta trabalhar só assistência, assistência social precisa trabalhar assistência, trabalho, saúde, educação... porque assim, muitas vezes eu tô num equipamento da assistência social que eu não posso ir estudar numa escola municipal ou estadual, ou não posso fazer faculdade porque a minha janta à noite, professor, não tá garantida, eu chego a noite da escola, eu não posso mais jantar, aí como uma pessoa vai querer estudar, se ela não tem o direito de comer? Você sai da faculdade, você chega na sua casa, você estala um ovo, você esquenta um arrozinho, um feijãozinho, senta numa mesa dignamente e come. A rua não tem esse acesso, então muitas vezes ela não quer ir a esse equipamento social pelas regras e pela violência que ela sofre dentro do equipamento social [E]. Porque ela tem capataz hoje que monitora, que cuida dela, que fala que cuida mas não cuida, que monitora ela para passar

um relatório para a prefeitura para falar e dizer ‘ó esse cara não presta, essa pessoa não presta’, e aí foi um pouco meu histórico, minha vivência [R].

Transcrição 8. “A gente teve que ensinar o governo a governar para os pobres”

Alberto Guerreiro: Eu falo que o movimento não tira ninguém da rua, quem tira é política pública, quem tira é a lei, quem tira... nós somos pressão, nós somos a pressão de fazer a política acontecer [A]. Como eu comecei a participar do governo também, e isso foi muito bom [E] porque o governo Lula criou o Grupo de Trabalho Interministerial, o GTI em 2006, então fiz parte desse grupo de trabalho [O], eu posso dizer com muito orgulho que eu fiz parte [E], eu ajudei a criar a política para a população em situação de rua [O]. E quando a gente chegava no ministério, o avião tudo bem tava garantido, mas a diária pra nós receber o dinheiro pra ir pro hotel, para comer, só caía depois de quinze dias, e aí eu tinha que dormir na rua lá em Brasília [risos], aí a gente foi entrando na mente do governo, falou: ‘não, tá errado, a diária tem que cair antes para nós, como é que vocês querem... nós somos vulnerabilidade, como é que vocês querem que a gente participe das coisas, participe de uma reunião bonitinho, cheirosinho, bem, se a gente tá passando aqui o mesmo processo?’ [CA]. Então tudo isso aconteceu também no governo Lula [O], a gente teve que ensinar o governo a governar para os pobres, para a população em situação de rua, a gente teve que ensinar, porque assim, a diária só caía depois de quinze dias, e a gente tinha que ter uma conta bancária, como é que o morador de rua ia ter uma conta bancária? Se a Caixa antes do Lula não era acessível para a população em situação de rua? Porque você paga taxa bancárias altíssimas [E], teve um amigo meu agora no banco do Brasil [O], o Banco do Brasil comeu 130 reais dele [CA] porque ele é conselheiro estadual e as diárias que ele recebe das reuniões do conselho de assistência caiu no banco do Brasil [O] e o banco comeu, ele é do movimento, ele falou ‘Alberto, será que eu vou ter que ficar pro resto da vida pagando taxa das diárias que eu recebo?’, [CA] e na época nós não tínhamos acesso a banco, pra você abrir banco, você tinha que fazer um depósito antes, e nós não tínhamos quinze reais, vinte reais, cinquenta reais, cem reais para dar pra abrir uma conta. O Ministério do Esporte não conhecia a população em situação de rua [O], quando a gente chegou pra discutir no GTI, as pessoas falavam: ‘mas eles vivem onde?’, dentro do governo: ‘eles são de onde?’ [CA], achavam que a gente era os homens da caverna, que a gente vivia em caverna. As pessoas não olhavam a população como olham hoje a gente, as pessoas tinham medo da gente [E], então a gente chegava no Ministério do Desenvolvimento Social para conversar com os representantes dos ministérios, eles falavam: ‘eles falam? Olha como eles falam bonito, eles sabem falar’

[CA], eu dava risada, professor [risos], eu não aguentava, aquilo virava piada para nós... era motivo de você olhar para as pessoas e falar assim: ‘meu Deus do céu gente! Eu sou ser humano, eu só passei por uma situação que foi a rua, mas o meu direito é como direito...’, então as pessoas não entendiam, eu até me emociono em falar isso [E]. Então, quando a gente cria o movimento, a gente não cria o movimento para que as pessoas fiquem na rua, a gente cria o movimento para que a política pública, para que a universidade, para que todos olhem essa população como ser humano, como pessoas de direito e de dever [R].

Transcrição 9. “Fazer movimento é fácil, mas manter movimento é difícil”

Alberto Guerreiro: Eu não acho que a rua é bonita [E], então eu me tornei liderança desse movimento e hoje eu criei outro movimento [CA], por desavenças também por não concordar com algumas coisas, a gente teve muito problema no MNPR e eu posso te contar aqui, não tem problema, como é estudo é importante também relatar. Fazer movimento é fácil, mas manter movimento é difícil, isso que eu falo para as pessoas. Até hoje eu sou respeitado por todas as lideranças do MNPR, por todas, mesmo quem não gosta de mim me respeita [E]. Quando eu criei um outro movimento, eu avisei o MNPR que eu criaria outro movimento [CA], que não seria pra dividir, seria para somar, que não seria pra... mas que seria pra somar. E essas lideranças me respeitaram [E], hoje o nosso movimento está em todas as regiões do Brasil, eu não tô falando em todo o estado, hoje eu tô na região norte, hoje eu tô na região sul, hoje eu tô na região sudeste, no centro oeste e no nordeste. Hoje eu tô na Bahia, eu tenho uma liderança hoje minha em [nome da cidade], falo minha com todo respeito a ele [E], que é meu parceiro, que é o Rebouças, você já ouviu falar do André Rebouças? Que estava sofrendo uma discriminação dentro do MNPR e queriam expulsar o Rebouças do movimento [CA]. Lideranças não podem ser expulsas de movimentos, se eu não concordo, há divergências, mas aqui não é patrão, nem partido, porque se eu não concordo com partido eu mudo de partido, eu vou pra outro partido que me aceite e que eu aceite as ideologias [E]. É a mesma coisa o movimento, se eu não concordo com a ideologia do MNPR eu vou procurar outro movimento, e movimento tem que ser criado, isso tá na constituição [R].

Transcrição 10. “Eu sou uma fênix”

Silier: O que mudou pra você desde que ingressou no movimento?

Alberto Guerreiro: Muita coisa, muita coisa... eu me tornei uma pessoa mais humana por me engajar a um movimento, por estar numa luta, por acreditar na luta [A]. Eu gosto muito de usar frases, mas que a gente traz: 'eu acredito que o mundo será melhor, desde de que o menor que padece acreditar no menor', então assim, se o outro não acreditar em mim, como eu vou acreditar nos outros? Então eu sou um espelho, o meu engajamento, se hoje eu não estiver bem, as pessoas não vão estar bem, se eu estou bem, as pessoas estão bem, para a luta comigo [E]. Então assim, 'gente, tô fazendo uma atividade, vamos...' e eu tenho vinte, trinta, cem, quinhentas pessoas que participam comigo [CA], e eu sempre falo, não é a quantidade, o movimento não é quantidade, é a qualidade das pessoas, tem pessoas que vem para somar, não vem só para divergir ou discordar... a divergência ela é importante mas desde de que a divergência traga construção, traga propostas, porque não adianta eu divergir com você, e não dou uma proposta pra você, não dou uma melhoria do que eu quero pra você. Então assim, o que faz eu me engajar nessa luta, é como... como eu comecei falar pra você, eu sou uma fênix. Eu passei por vários processos que poderia hoje tá no mundo das drogas, usando crack, lá embaixo, não, eu não tô, eu estou bem, eu falo para as pessoas, pode ter momentos que eu tenho de depressão porque isso é do ser humano, mas eu enquanto liderança o que me faz nessa luta, nesse engajamento, é que a gente conquistou, hoje o que me faz nesse engajamento é que a gente tem leis, leis municipais nas cidades, leis estaduais e a lei federal, decretos federais [E]. Um dia [O], eu fiz o Ministério Público dar voz de prisão a um policial militar porque ele tava querendo me prender [CA], e eu tava levando mais que quinhentas, seiscentas pessoas da rua para dentro do MP em [nome da cidade] [O], e o cara me parou e falou 'você tá preso' e o promotor saiu de dentro do MP e falou 'você é que tá preso, eu que convidei esse povo para entrar dentro do MP' [risos] [CA], então pra mim foi um orgulho [E]. Um dia eu tava saindo [O], e a prefeitura aqui de [nome da cidade] tava jogando água nas pessoas em situação de rua, e a polícia defendendo a prefeitura, eu fiz o Ministério Público chamar o comandante da polícia do centro [CA], o comandante chegou lá a hora que tava... ele tava saindo, ele não saiu de carro, ele saiu a pé [O], ele falou 'cara, me orgulhei de você', eu falei 'por que comandante?', 'você tem força, o MP convocar a prefeitura, convocar a gente e empoderar, o empoderamento que vocês têm' [CA]. Então o que me faz é isso, é saber que a gente é resiliente, tem resiliência, mas tem uma força e um poder de mobilizar, de organizar, de estruturar, e tem aquela música: 'levanta e sacode a poeira e dá a volta por cima, reconhece as mágoas e não desanima', é isso que me faz viver, levantar, sacudir a poeira e começar tudo de novo [risos] [R].

Alberto Guerreiro teve a sua liderança forjada pela experiência de negação do direito à infância e à convivência familiar e pelas sucessivas situações vividas de exploração e recusa ao reconhecimento de sua humanidade, convocando-lhe, por um lado, à busca por suas origens, através de suas itinerâncias como trecheiro à procura de sua família perdida, e por outro, a assumir uma postura reivindicativa diante do projeto colonial de aniquilação das existências negras.

São existências-relâmpago as vidas que se definem pelo embate contra forças políticas que desejam seu apagamento e extermínio. Essas existências-relâmpago são os alvos de um regime necropolítico que define e separa aqueles imbuídos do direito à existência daquelas vidas consideradas matáveis, destinadas à invisibilidade em vida e à indiferença e ao anonimato durante a morte. Essas existências, que também tiveram recusado o direito à identidade, são as vítimas preferenciais do racismo, o motor da necropolítica, a tecnologia de poder necessária à regulação e distribuição da morte (FURTADO, 2021).

Ainda segundo Furtado (ibid.), há uma experiência de viver e de morrer socialmente diferenciada para a população em situação de rua: a vida é permeada pela invisibilidade que decorre da erosão de sua cidadania e seu morrer é marcado pela continuidade desse processo de anulação e obliteração que não se extingue com o fim da vida, mas que prossegue para além desta, como aliás ocorreu com as vítimas do massacre da Sé (e que inclusive ensejou o nascimento do MNPR no ano seguinte ao acontecimento), sepultadas como indigentes e sem os corpos identificados, sendo seus restos mortais transportados para ossuários coletivos.

Foi o apelo simbólico do Massacre da Praça da Sé, somado aos efeitos produzidos por outras práticas regulares de extermínio da população em situação de rua espalhadas pelo Brasil, que potencializou a fundação do MNPR e que “conferiu voz ativa àqueles que possuíam trajetória de rua como um marcador identitário”, por meio da mobilização política através do luto (ibidem, p. 194).

O uso do termo “indigente” acima não é casual: etimologicamente, vem do latim e significa “aquele que carece de algo”. Certamente que não se trata apenas de uma palavra referida àqueles miseráveis submetidos à expropriação, à pauperização ou à expulsão das relações de trabalho mantidas pela sociedade salarial, mas às vidas reduzidas ao desvalor que justifica que sejam submetidas ao sacrifício e à expiação pública (cf. MBEMBE, 2017).

A experiência socialmente diferenciada entre o viver e o morrer da população em situação de rua aparece na narrativa de Alberto Guerreiro, quando ele descreve o cemitério, lugar pelo qual, por definição, são encaminhados os mortos, como único espaço onde ele podia

descansar mesmo estando vivo, após ser reiteradamente submetido às situações de demonstração de desprezo e humilhação: *“eu gostava muito de dormir em cemitério, porque eu já fui queimado, eu já sofri estupro, eu já fui mijado, as pessoas que saiam da balada na rua vinham alcoolizadas e mijavam na gente, jogavam mijo na gente [...] Então pra mim foi muito doloroso isso, foi muito triste”* [transcrição 7].

Essas situações de humilhação e negação do status de humanidade à população em situação de rua envolvem as ações diretamente realizadas pelas instituições estatais, quando impõem a essas pessoas o consumo de ração (*“o governo aqui do estado, um tempo atrás, Dória criou uma farinata como prefeito, uma ração pra dar pra morador de rua e para as escolas, achando que a gente é bicho, nem os animais comiam a farinata que ele criou. Você vê como é o Estado”* [transcrição 7]), mas não se circunscrevem apenas a elas, estando capilarizadas no tecido social e envolvendo também as ações caritativas da sociedade civil, obedientes à mesma lógica subalternizante: *“as pessoas só me dava sopa, eu falei ‘gente eu tenho dente, eu quero carne, eu quero comer arroz, feijão, salada, carne...’, as pessoas vinham com aquela sopa”* [transcrição 7].

São as vidas submetidas às mortes físicas e simbólicas, à experiência traumática da perda de seus pares e à rotina, tornada banal e cotidiana, de pequenos e grandes massacres que já não são mais capazes de suscitar comoção, exceto entre aqueles que também compartilham do “potencial de serem feridos”, para usarmos uma expressão do Marc-Henry Soulet (2005), ou se quisermos dizer de um outro modo, entre aqueles que compartilham do status de objetos da violência necropolítica. Para Achille Mbembe (2017):

A soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida - gente para quem viver é estar sempre a prestar contas para a morte [...]. Vida supérflua, portanto, cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana [...]. Trata-se de uma morte na qual ninguém se sente obrigado a responder. Ninguém tem qualquer sentimento de responsabilidade ou de justiça no que respeita a esta espécie de vida ou a essa espécie de morte [...]. Daí a sua indiferença aos sinais objetivos da crueldade. Aos seus olhos, o crime é parte fundamental da revelação, e a morte de seus inimigos, em princípio, não possui qualquer simbolismo. Este tipo de morte nada tem de trágico e, por isso, o poder necropolítico pode multiplicá-la indefinidamente, quer em pequenas doses (o mundo celular e molecular), quer por surtos espasmódicos - a estratégia dos “pequenos massacres” do dia-a-dia, segundo uma implacável lógica de separação, de estrangulamento e de vivissecção (ibidem, p. 64-65).

Inclusive, a tecnologia de poder necropolítico aparece em sua perversa sofisticação, se valendo da intensidade da fome ou das redes de solidariedade que os irmãos de rua mantêm entre si, para maximizar os efeitos e o alcance do projeto de extermínio das suas vidas tornadas

desnecessárias, como é possível verificar na narrativa de Alberto Guerreiro: *“Se você quer matar uma pessoa da rua, não é com a cachaça, é com a comida, isso é triste para nós, a gente via isso, quando botava chumbinho na cachaça o cara dava um gole para um, um gole pra um, um gole pra outro... e a marmita não, a marmita eu como sozinho porque a fome é maior, então você não vai dar sua colher, passar para outro, passar pra outro... quando o cara pede metadinha, você dá metadinha para ele, mas você já comeu metade, o outro já comeu metade, então o envenenamento é muito grande”* [transcrição 6].

Nesse sentido, podemos afirmar que as existências-militantes são aquelas que sobreviveram ao projeto colonial de extermínio ao qual foram submetidas durante suas trajetórias de rualização, e que reivindicaram, através do engajamento na ação coletiva, o direito ao reconhecimento de suas existências (*“...Então isso foi acontecendo, os envenenamentos e as mortes. E aí eu falei ‘perai, tá na hora de criar...’ na loucura minha eu falei: ‘tá na hora de criar o movimento, tá na hora de organizar a população de rua’”* [transcrição 6]). Esta busca pelo reconhecimento se efetua através do engajamento na ação coletiva destes que foram submetidos a viver no fio da navalha, submetidos à condição de vida supérflua, como disse Achille Mbembe (ibid.).

Estas existências-militantes não reivindicam a simples integração das pessoas em situação de rua ao universo dos direitos pré-constituídos “dos que já possuem casa” (ainda que alguns dos militantes tenham se aproximado inicialmente do movimento em busca da aquisição de uma moradia individual, sobretudo aqueles militantes que não se engajaram durante a fundação do movimento, como foi o caso do Lima Barreto, p. e.), mas transformações mais profundas que operem no tecido social e que resultem na invenção de um “em-comum”.

Ainda de acordo com Mbembe,

A democracia vindoura construir-se-á sob a clara distinção entre o ‘universal’ e o ‘em-comum’. O universal implica a inclusão em algo ou em alguma entidade já constituída. O em-comum pressupõe uma relação de co-pertença e co-partilha (MBEMBE, 2017, p. 68-69).

A reivindicação pelo em-comum pode ser avistada nas sutilezas dos acontecimentos narrados por Alberto Guerreiro, seja na relação com os servidores do Ministério do Desenvolvimento Social diante da surpresa destes pela desenvoltura dos militantes (*“eles falavam: ‘eles falam? Olha como eles falam bonito, eles sabem falar’, eu dava risada, professor [...] então as pessoas não entendiam, eu até me emociono em falar isso”* [transcrição 8]), seja quando exigiam que as diárias fossem pagas antecipadamente às reuniões ministeriais,

considerando as necessidades específicas dos militantes que se encontravam em situação de rua e fazendo valer na prática o princípio da equidade (“...a gente teve que ensinar o governo a governar para os pobres, para a população em situação de rua, a gente teve que ensinar” [transcrição 8]).

Estas são as maneiras pelas quais as existências-militantes tensionam as instituições e fomentam transformações, empurrando-as para ultrapassar os limites até então pré-determinados pelo sistema (cf. MELUCCI, 1989), seja no que tange aos sentidos e às expectativas atribuídas pelos agentes institucionais às pessoas em situação de rua, seja no que diz respeito à demanda por horizontalidade e equidade na relação entre Estado e movimento social, seja na conquista de marcadores jurídico-legais que buscam reinscrever a população em situação de rua na ordem dos direitos de cidadania (“mas eu enquanto liderança o que me faz nessa luta, nesse engajamento, é que a gente conquistou, hoje o que me faz nesse engajamento é que a gente tem leis, leis municipais nas cidades, leis estaduais e a lei federal, decretos federais” [transcrição 10]), embaralhando as fronteiras que demarcam as linhas abissais.

Já disse Melucci (2001) que os movimentos sociais são os profetas do presente e, enquanto tais, não apenas sinalizam a crise de uma sociedade, mas esboçam o que está à frente, anunciando transformações potenciais. Os militantes reivindicam a construção de um *em-comum* na medida em que compartilham de sentidos atribuídos à experiência de rualização e ao engajamento da militância e na medida em que constituem redes de solidariedade, que possibilitam não apenas a superação individual da situação de rua, mas a conquista de identidades transformadas pela ação coletiva.

Contudo, a reivindicação de um *em-comum* não se faz sem que sejam encaradas disputas fratricidas e sem que os espaços dos movimentos sociais, a princípio responsáveis pela formação de redes de apoio e solidariedade entre os *irmãos da rua*, sejam capturadas pela ordem colonial, pelos jogos de poder e pelas ferramentas que podem atuar a partir do interior dos movimentos, visando a sua implosão, como relatado na narrativa da transcrição 9 de Alberto Guerreiro.⁴⁰

Nesse sentido, arriscamos dizer que através da ação coletiva, os militantes assumem *existências-militantes* que reivindicam muito mais do que o direito à moradia, mas a refundação

⁴⁰ Refiro-me aqui à tentativa de expulsão de uma das lideranças do movimento, que identificamos sob o pseudônimo de André Rebouças, e a outras iniciativas de rupturas, disputas e discordâncias que culminaram em novas dissidências no âmbito da ação coletiva, resultando na fundação de outros movimentos que reivindicam o direito de falar com ou pela população em situação de rua.

do pacto civilizatório e democrático, a partir de relações que sejam fundadas no reconhecimento público de sua humanidade.

A jornada por autoconhecimento de Alberto Guerreiro não foi apenas a busca por uma autodescoberta de sua interioridade subjetiva, mas o resultado de suas itinerâncias entre as cidades e os estados como trecheiro, e que coincide com a aquisição de sentidos que conformam uma *carreira de rua*, na medida em que ele foi aprendendo e exercendo as diferentes identidades sociais assumidas pelas pessoas em situação de rua (pombo, pardal, trecheiro, andarilho, peregrino), que se diferenciam de acordo com as formas de agir no espaço público e conforme os modos distintos de garantir a própria sobrevivência: *“a minha primeira andança foi isso. Aí eu fui aprender as nomenclaturas da rua, pombo, pardal, trecheiro, andarilho. O quê que é o pombo? a pessoa que fica na cidade, picando, picando, pegando as migalhas dos outros. O quê que é o pardal? Pardal é aquele passarinho que voa, voa, voa e volta pro mesmo local” [...] “Um pernambucano me convidou: ‘olha você sabe o que é trecho?’, ‘não, não sei o que é trecho’, ‘é andar, vamos andar, vamos pra outra cidade?’, ‘vamos’...” [...] “então a rua tem várias comunidades, várias nomenclaturas, eu fui vivendo essas comunidades, eu fui vivendo essas nomenclaturas” [transcrição 2].*

Entendemos *carreira de rua* como mudanças nas perspectivas, interesses e motivações dos sujeitos ao longo de suas trajetórias de realização, que se efetivam através da socialização em seu grupo de referência (os outros *“irmãos de rua”*, mais experientes e com trajetórias de rua mais duradouras), bem como na relação com a experiência de obliteração, anulação e massacre de seus pares, tidos como vidas dispensáveis pelo regime necropolítico (MBEMBE, 2017; 2014), essa sub-humanidade moderna lançada para o outro lado das linhas abissais, onde os direitos de cidadania são suspensos ou relativizados a todo o instante (SANTOS, 2007).

Carlos Henrique, que vive em situação de rua, cunhou o conceito de *“rualogia”*, que vem sendo adotado em alguns trabalhos acadêmicos mais recentes sobre a PSR. Consiste na ciência de quem vive na rua, isto é, o conjunto de conhecimentos compartilhados por pessoas em situação de rua necessários à sua sobrevivência. Portanto, não é um saber passível de ser ensinado em escolas ou faculdades, não sendo apreendido por pessoas domiciliadas ou empregadas. Estes saberes empíricos são transmitidos dos mais experientes aos neófitos e dizem respeito a formas de buscar abrigo, encontrar comida, se proteger da polícia e de grupos de extermínio, se aquecer diante do frio e sobre como lidar com doenças no contexto da rua (GONÇALVES, 2021).

“Rualogia” é um conceito bastante potente e que faz lembrar o conceito sociológico de Howard Becker (2008) sobre *“cultura da droga”*, na medida em que ambos reconhecem a

existência de uma forma especial de saber construído, possuído e compartilhado por um grupo social subalternizado, frequentemente desconsiderado como imbuído de um saber (cf. GONÇALVES, 2021). Por outro lado, “rualogia” também pode sugerir uma forma estática de conhecimentos sobre a rua, deixando ainda de levar em consideração que não se trata apenas de um saber (uma *episteme*), mas de um *ethos*, um conjunto de atitudes, valores, crenças, disposições e regras de conduta compartilhada entre os pares, especialmente performado por aqueles que são submetidos ao extermínio e à violência sistematicamente impostos nas cenas de rua. Mais do que um saber, com *carreira de rua* queremos enfatizar que esse conjunto de valores, crenças e disposições também apontam para as formas de resistência ao “corte da lâmina” diante das “acontecências do banzo”, atenuando os efeitos nefastos da produção social do banzo contemporâneo a pesar sobre as existências na rua.

Não obstante, consideramos que a carreira de rua também se trata de uma *carreira moral*, que decorre de uma sequência de eventos que produzem efeitos nas subjetividades dessas pessoas, na maneira pela qual se veem e no modo pela qual julga e é julgada pelos demais que não compartilham dessa carreira. Com o conceito de carreira moral, nos baseamos em Goffman (2001) para enfatizar que o percurso que as pessoas empreendem em suas trajetórias de rualização deixam marcas indelévels em seus corpos⁴¹ (permitindo que sejam identificadas como pessoas em situação de rua, por exemplo) e em seus modos de existir, bem como na forma particular de lidar com a rua e suas vicissitudes.

Esses acontecimentos responsáveis pela construção de carreiras de rua entre pessoas que compartilham trajetórias de rualização não se restringem apenas às redes de sociabilidades que são estabelecidas entre os pares (os “irmãos de rua”), mas também podem envolver as relações que as pessoas sem trajetórias de rua estabelecem com estes. Estamos nos referindo ao circuito de entradas e de saídas em diferentes instituições (de abrigo, de alimentação, de tratamento do abuso de substâncias, de Assistência Social, Saúde, ONGs, Comunidades Terapêuticas etc.), onde as pessoas em situação de rua recebem um prontuário, um número de identificação no “CadÚnico” e passam a assumir a identidade de “usuários”, “assistidos”,

⁴¹ Acompanhando a discussão proposta por Goffman (2008), entendemos que são as marcas que permitem que certos indivíduos sejam revelados como pessoas em situação de rua, atribuindo-lhe um status de desvalor perante as pessoas mais integradas à sociedade. Essas marcas podem estar relacionadas às barreiras impostas para conseguir tomar banho, obter roupas limpas ou exercer cuidados à higiene pessoal. Outras marcas podem estar relacionadas às cicatrizes exibidas no corpo ou associadas ao consumo de substâncias como o crack, relegando-os à posição de sujeitos desacreditados (ROMANINI; ROSO, 2014). Por outro lado, o portador da marca pode empreender esforços para disfarçá-la em espaços públicos (escondendo cicatrizes, trocando as roupas sujas por novas roupas limpas, dormindo em rodoviárias, etc.), diminuindo os riscos de sofrer sanções sociais que possam porventura incidir sobre si caso seja identificado publicamente como pessoa em situação de rua (p.e., ser enxotado, humilhado, temido, ameaçado, agredido ou executado, por exemplo).

“internos” ou “beneficiários”. Em particular no caso de trajetórias de realização marcadas pelo internamento em Comunidades Terapêuticas, manicômios e outras instituições de violência, é possível perceber no relato de alguns de nossos entrevistados que as experiências de humilhação e degradação afetaram negativamente a crença que o sujeito tem a respeito de seu valor próprio, de maneira muito semelhante àquela observada por Goffman (2001) em seu estudo no Hospital St. Elizabeths nos anos 50. Todavia, como discutimos no decorrer desta tese, também notamos que a aquisição de uma fórmula narrativa, através do envolvimento gradual na ação coletiva, atua a favor da produção e do reconhecimento público do valor dessas identidades que até então haviam sido deterioradas durante a trajetória de rua.

Assim, observamos que a *carreira de rua* é condição necessária para o desenvolvimento posterior de uma carreira de militante e, portanto, condição tanto para o engajamento quanto para a permanência das pessoas em situação de rua na ação coletiva, assim como também é para a aquisição de uma fórmula narrativa que possibilita ao narrador a construção de uma identidade valorizada em uma história biográfica marcada pela vulnerabilidade. É através dessa nova identidade construída a partir da fórmula narrativa que os militantes poderão resistir aos efeitos negativos da carreira moral, rescrevendo sua história.

Para além da oferta de uma fórmula narrativa que o grupo de referência possibilita àqueles que imbuídos de uma *carreira de rua*, ou seja, àqueles que definem suas identidades a partir de trajetórias de realização, reconstruídas narrativamente através das histórias de superação frequentemente contadas para os interessados, mas sobretudo para si próprios, podemos considerar que o movimento social se constitui como um grupo de referência que oferece também espaços de socialização necessários para a construção de redes solidariedade intragrupo que ampliam as chances de vida de seus membros⁴²; fortalecem o sentimento de coesão e de valor pessoal; e adquire adeptos entre aqueles que se indignam diante das injustiças, mesmo entre aqueles que não compartilham de *carreiras de rua*. São os assim chamados “apoiadores”, identidade frequentemente assumida por estudantes, técnicos dos serviços e professores universitários (mais do que simplesmente “assumida”, trata-se de uma identidade atribuída, pois requer o reconhecimento prévio de sua legitimidade pelos militantes imbuídos de carreiras de rua). Quanto a isso, afirma Goffman:

⁴² Não foram poucos os relatos obtidos ao longo das entrevistas sobre laços duradouros de amizades, relacionamentos e de matrimônios estabelecidos entre os pares de militância a partir do engajamento destes no movimento social. Um dos entrevistados havia se casado com uma técnica de referência de um dos serviços de acolhimento em que permaneceu abrigado. Entretanto, parecem mais comuns os relacionamentos em que ambos também apresentam *carreiras de rua*.

Os desviantes sociais, conforme definidos, ostentam sua recusa em aceitar o seu lugar e são temporariamente tolerados nessa rebeldia, desde que ela se restrinja às fronteiras ecológicas de sua comunidade. Como os guetos étnicos e raciais, essas comunidades constituem um paraíso de autodefesa e um lugar onde o indivíduo deslocado considera abertamente a linha em que se encontra como tão boa quanto qualquer outra. Mas, além disso, os desviantes sociais sentem amiúde que não são simplesmente iguais a, mas melhores do que os normais, e que a vida que levam é melhor do que a vivida pelas outras pessoas que, de outra forma, eles seriam. Os desviantes sociais também fornecem modelos de vida para os normais inquietos, obtendo não só a sua simpatia mas também adeptos [...]. Os interessados podem converter-se em companheiros de viagem (GOFFMAN, 2008, p. 156).

Como ressalva, compreender o movimento social como uma comunidade segura e necessária à sobrevivência e à construção de uma identidade valorizada entre os “desviantes sociais”, não significa negar que, por vezes, essas mesmas comunidades também sejam espaços de violentas disputas por posições de poder e de reafirmação de hierarquias sociais que, em situações extremas de conflitos internos, resultam em rupturas, acusações e criação de novos movimentos sociais dissidentes, como vimos na narrativa de Alberto Guerreiro.

Assim, como vimos apontando ao longo das análises anteriores, a motivação para a ação dos militantes não é constituída a priori, anterior ao engajamento, pois os conhecimentos, os valores e os significados são adquiridos durante as trajetórias de realização e de militância. Essa motivação é construída, por um lado, por meio das histórias que os militantes contam para si próprios e para os outros e que viabilizam a reconstrução de suas identidades através das narrativas pessoais, e por outro, na relação que estabelecem com outras pessoas mais experientes que integram o grupo de referência, onde adquirem, por meio da socialização, as regras do jogo necessárias para a aplicação de uma fórmula narrativa às histórias que contam sobre si.

Todavia, a motivação para o engajamento também decorre de trajetórias marcadas pela produção social do banzo contemporâneo (demonstrado em diferentes momentos de sua narrativa, como no trecho “...*e aquilo foi me machucando, o massacre da candelária, a morte do índio Galdino, vários companheiros e companheiras sendo queimados, sendo mortos envenenados com chumbinho*” [transcrição 6]), trajetórias essas que se engajaram na ação coletiva como forma de rejeição aos destinos que lhes foram impostos.

A relevância dessas identidades sociais forjadas através das redes de solidariedade e na luta social constitutiva da ação coletiva, identidades imbuídas de valor e de certo reconhecimento público, é indicada especialmente na transcrição 10, quando Alberto Guerreiro enfatiza as transformações que ocorreram em sua trajetória biográfica desde que ingressou no movimento social: “...*eu me tornei uma pessoa mais humana por me engajar a um movimento, por estar numa luta, por acreditar na luta [...]*”.

Nesta narrativa final, Alberto nos conta duas histórias: uma, na qual acionou o Ministério Público para dar voz de prisão a um policial que desejava lhe prender durante o exercício de sua militância, e outra, na qual teve reconhecido o seu poder de mobilizar por parte de um comandante da polícia militar, após acionar as instituições de garantia de direitos ante as práticas higienistas empreendidas pela prefeitura junto a população em situação de rua (“*ele falou ‘cara, me orgulhei de você’, eu falei ‘por que comandante?’*”, “*‘você tem força, o MP convocar a prefeitura, convocar a gente e empoderar, o empoderamento que vocês têm’*” [transcrição 10]).

Essa narrativa final tem por finalidade apresentar ao interlocutor os acontecimentos que evidenciam que uma liderança foi indubitavelmente forjada na zona colonial onde se situam os territórios sem lei, em que habitam os que não têm mais onde habitar, isto é, os espaços da rua, e que por isso são alocados no outro lado da linha abissal (cf. SANTOS, 2007).

Durante o desfecho, situação última da narrativa onde o conflito central é finalmente resolvido (cf. FRANCO JUNIOR, 2009), Alberto Guerreiro se vale da fênix como metáfora para se referir ao seu processo de reconstrução e recomeço. Como ocorre com a ave mítica, Alberto ressurgiu das cinzas advindas de sua própria combustão. Essa é uma metáfora que se refere à construção de seu novo *self* narrativo, resultante das provocações que enfrentou ao longo de sua epopeia: “*como eu comecei falar pra você, eu sou uma fênix. Eu passei por vários processos que poderia hoje tá no mundo das drogas, usando crack, lá embaixo, ‘não, eu não tô, eu estou bem’, eu falo para as pessoas, pode ter momentos que eu tenho de depressão porque isso é do ser humano, mas eu enquanto liderança o que me faz nessa luta, nesse engajamento, é que a gente conquistou*” [transcrição 10].

De maneira análoga, identificamos a metáfora da fênix, como recurso empreendido por pessoas negras para realizar a reconstrução narrativa do *self*, na poesia de Mateus Aleluia, em sua música “Amor Cinza”: *Na linha do horizonte tem um fundo cinza/ Pra lá dessa linha eu me lanço, e vou/ Não aceito quando dizem que o fim é cinza/ Se eu vejo cinza como um início em cor/ Quando tudo finda, dizem, virou cinza/ Equívoco pois cinza cura, poesia eu sou [...] A purificação também se faz com cinza/ Fênix renasceu das cinzas com honor/ Só quero denego quando o dia é cinza/ Ler poesia e cantar ao sol.*

Como dissemos anteriormente, não estamos afirmando que as identidades sociais se reduziram apenas a um efeito retórico da narrativa, afinal, entendemos que há uma relação indissociável entre a história narrada e a história vivida.

Dizendo de uma outra maneira, ainda que a história narrada e a história vivida não coincidam como se uma fosse o espelho da outra (posto que a narração é sempre uma

reinvenção imaginativa e, por vezes, fantástica do real), a história narrada não teria sido possível sem o fértil substrato da experiência vivida, aquele saber que se elabora a partir do que “nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (BONDÍA, 2002, p. 21). Ainda de acordo com o professor Jorge Larrosa Bondía (ibid.), a experiência é exatamente aquilo que decorre do risco que se encontra na travessia e no perigo da experimentação: “a palavra experiência vem do latim *experiri*, provar (experimentar). A experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova” (ibidem, p. 25).

Todavia, são existências que puderam reinventar narrativamente suas identidades sociais porque sobreviveram à experiência do massacre e que, em função de suas *carreiras de rua*, puderam se engajar na fabricação de novas saídas possíveis através do engajamento no movimento social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que peço no momento é silêncio e atenção
 Quero contar o sofrimento que eu passei sem razão
 O meu lamento se criou na escravidão
 Que forçado passei
 Eu chorei (eu chorei)
 Sofri as duras dores da humilhação (humilhação)
 Mas ganhei, pois eu trazia Nanã no coração.

“Cordeiro de Nanã”, canção-narrativa de Mateus Aleluia (1977).

Ao longo da história ocidental, o colonialismo europeu elaborou grandes narrativas, que responsabilizaram os negros pela escravização e nos ensinou histórias sobre obediência e passividade que contrastavam com a violência desumanizadora ao qual fomos submetidos, via de encobrimento da natureza espoliadora do modelo produtivo e da naturalização das hierarquias sociais impostas (FIGUEIREDO, GROSGOUEL, 2007; NASCIMENTO, 1978).

Portanto, como discutimos ao longo da tese, a formulação da raça resultou, de um lado, na divisão racial do trabalho, e de outro, na construção de um eu destituído do sentimento de culpa ou responsabilidade entre pessoas brancas, como expressão das relações de privilégio (QUIJANO, 2005). Isso significa dizer que pessoas brancas não apenas herdaram bens materiais por meio da transmissão geracional de riqueza (cf. BENTO, 2022), mas também herdaram a fórmula narrativa para a performance de *selves* (eus) positivos, idealizados e imbuídos de valor próprio. Como disse Linda Alcoff (2006), o colonialismo que construiu e fortaleceu certas identidades, é o mesmo que silenciou e desautorizou as identidades subalternizadas.

Diferentemente, as pequenas narrativas das pessoas que tiveram trajetórias de rualização e se engajaram no movimento social, e que não por acaso são negras em sua quase totalidade, nos apontaram nesta pesquisa para um longo e tortuoso caminho percorrido por essas pessoas para que pudessem construir identidades sociais imbuídas de valor e reconhecimento público.

Dito de outra forma, as narrativas pessoais que escutamos ao longo dessa pesquisa nos indicaram que as pessoas com trajetórias de rualização que se engajaram na ação coletiva também empreendem um conjunto de técnicas que possibilita ao contador da história a produção de um eu “ainda melhor que a coisa real”, para usarmos uma expressão de Leslie Irvine (2000).

Assim, narrativas biográficas são construídas de forma que possam suscitar o interesse, a atenção e a admiração do interlocutor através do uso de recursos como adjetivos valorativos, de repetições e ênfases que apontam a função emotiva da narrativa, de maneira que possam mobilizar os afetos do interlocutor, convidando-o a compartilhar de seus valores, ideias e visão

de mundo. Por sua vez, a exposição a essas narrativas biográficas imbuídas de afeto e convencimento, podem transformar interlocutores em apoiadores, mesmo entre aqueles destituídos de *carreiras de rua*.

Este modo de apresentação do eu, através de narrativas que cumprem o gênero épico, é fundamental para a elaboração das identidades militantes, sendo essa a forma pela qual se valem para enfrentar a “deterioração” de sua identidade.

Para os militantes, a superação da situação de rua não significou romper com os vínculos constituídos com outras pessoas que compartilham de trajetórias de rualização. Pelo contrário, mesmo com a superação da situação de rua que conquistaram através do engajamento na luta social, eles costumam manter um profundo vínculo com seus *irmãos da rua* (como indicam com a expressão recorrente “*eu saí da rua, mas a rua não saiu de mim*”, que dá nome a essa tese), e isso ocorre não apenas porque compartilham das ruas como local de moradia precária ou de exercício do trabalho informal.

Essas pessoas, imbuídas de trajetórias de rualização, são *existências-militantes* porque compartilham de sentidos, códigos de conduta, valores e disposições durante a *carreira de rua*, assim como de vínculos afetivos e redes de solidariedade que estabelecem no “mercado comum”. Esse mercado comum, que diz respeito ao espaço de trocas sociais que se efetua nas cenas de rua e, mais tarde, nas relações de militância, constitui suas identidades sociais e é parte importante da motivação que os fazem permanecer engajados na ação coletiva.

Como numa espécie de “moto-contínuo”, a rede de relações vinculares estabelecidas na relação com os irmãos de rua ao longo da carreira de militante e as aprendizagens que adquiriram, os impulsionam à ação coletiva e lhes conferem o sentimento de valor e o reconhecimento que garantem que permaneçam na militância, tornando, por sua vez, ainda mais fortalecidas as redes de solidariedade constituídas através da luta social.

Por esta razão, dizemos que a trajetória de rualização ultrapassa a trajetória de rua, estando para aquém e além desta, pois se inicia a partir de eventos muito anteriores à saída da rua e perdura mesmo após a sua superação. Para essas pessoas, a trajetória de rualização, que também envolve a *carreira de rua*, é condição necessária para o processo de tornar-se militante.

Observamos que tornar-se militante significa se valer da própria voz e se fazer escutar nos espaços onde exercem a militância. Para tanto, as histórias biográficas referidas às trajetórias de rualização envolvem a descrição da passagem de uma relação de dependência e passividade na relação com os apoiadores e com os serviços públicos, para a adoção de posturas mais assertivas e eficazes de reivindicação que sinalizam que se tornaram sujeitos ativos, protagonistas da ação coletiva por meio de sua própria voz. Pudemos observar tais

transformações de maneira mais expressiva durante as narrativas de Abdias do Nascimento na relação com os técnicos dos serviços e apoiadores do movimento, embora estas mudanças também estejam presentes nas narrativas dos demais militantes.

Portanto, imbuir-se de sua própria voz só é possível ao longo do tempo e na medida em que suas identidades militantes adquirem forma, sendo forjadas a partir das experiências acumuladas de violências, abusos, negligências e abandonos, e pelas condutas reivindicativas que demandam por dignidade e pelo direito de existir, sem que sejam relegados a todo o instante ao outro lado das linhas abissais.

Através das narrativas pessoais que eles contam para si próprios e para os outros, os militantes reconstróem suas identidades, estabelecidas na relação com outras pessoas mais experientes que conformam o grupo de referência, onde adquirem, através da socialização, as regras necessárias para uma fórmula narrativa, aplicável às histórias que contam sobre suas biografias.

Essas narrativas pessoais assumem o papel de transformar as vidas que sobreviveram ao regime necropolítico de extermínio e obliteração das existências negras, possibilitando que essas trajetórias, reconstruídas através de histórias de superação, façam emergir *existências-militantes*, vidas que adquirem sentido por meio do engajamento na ação coletiva (como concluímos a partir das narrativas “*eu sou uma pedra preciosa*”, “*na rua tem diamante bruto que pode ser lapidado e vir fazer muito sucesso*”, *então pra eles a rua é um escudo*”, “*eu sou uma fênix*”, etc.).

Todavia, mesmo compartilhando de uma mesma fórmula narrativa, as histórias contadas se diferenciam segundo as idiosincrasias de cada trajetória singular.

Notamos que podem haver discrepâncias no modo pelo qual os militantes se valem da fórmula narrativa para contar suas histórias pessoais, e isso em certa medida tem relação com o tempo insuficiente para aquisição da fórmula narrativa por meio da socialização no movimento ou com o fato de terem transitado em outros movimentos sociais antes do ingresso no MNPR, como vimos nas narrativas de João Cândido acerca de sua militância pelo direito à terra e pela reforma agrária junto ao MST.

Também observamos que alguns militantes que se engajaram durante o período posterior à fundação do movimento social se aproximaram da militância a partir do interesse particular em obter uma casa, motivação que aparece de maneira particularmente mais emblemática na narrativa de Lima Barreto. Contudo, o engajamento na ação coletiva produziu transformações na motivação desses militantes, que ocorreram não apenas porque eles puderam intervir ativamente diante das situações de violência e racismo institucional que testemunharam,

ou apenas porque podiam falar como representantes de seus irmãos, mas sobretudo porque se tornaram alguém pelo qual os demais *irmãos de rua* poderiam se espelhar, como “*uma pedra preciosa*” ou “*diamante bruto*” diante de sua “*família verdadeira*”, como notamos de maneira mais evidente nas narrativas sobre as trajetórias de realização empreendidas por Lima Barreto e Luiz Gama.

Alguns dos participantes, inspirados pelas histórias de militantes mais experientes, fazem de suas narrativas verdadeiras *existências-militância-martírio*, seja atribuindo sentido de predestinação à própria trajetória, como ocorre nas narrativas de Alberto Guerreiro, seja apresentando uma compreensão messiânica da militância, por meio da sacralização e mortificação do corpo, que se revela através de uma atitude de desprendimento e altruísmo em razão de interesses coletivos, como vimos nas narrativas de Luiz Gama.

No caso de Luiz Gama, esse “messianismo militante” aparece a todo o instante nas narrativas sobre sua própria infância no convívio com Irmã Dulce e, mais tarde, na relação com Maria Lúcia, no MNPR. Dessa maneira, o engajamento na luta social pode adquirir o sentido de calvário que, de maneira análoga à narrativa bíblica, atribui à morte do corpo físico decorrente da abnegação pela militância um ideal a ser perseguido pelo protagonista, mesmo que isso ofereça riscos a sua própria saúde.

Os achados reiteram a posição de que os movimentos sociais não são apenas formas de pressão popular que se concentram no entorno de uma pauta e que recorrem a protestos, marchas, passeatas e outras formas explícitas de mobilização, sendo mais do que isso. No caso em questão, os militantes que integram ou integraram ao longo de suas vidas o Movimento Nacional da População de Rua, apontam que indivíduos submetidos ao banzo contemporâneo e sobreviventes à barbárie podem construir uma identidade e experienciar pertencimento social, na medida em que se engajam nas ações coletivas de luta e resistência.

Isso não significa dizer que a reivindicação de um *em-comum* não se faça sem que seja eventualmente acompanhada de disputas intestinas entre integrantes do movimento, fragilizando a formação de redes de apoio e solidariedade entre os *irmãos da rua* por meio de sua captura pelos valores da ordem colonial, como a reprodução das hierarquias sociais e disputas por poder individual. Por outro lado, conflitos e dissidências por vezes culminam em crises que, quando levadas ao extremo, podem resultar na fundação de outros movimentos, como é o caso do Movimento Nacional de Luta em Defesa da População em Situação de Rua (MNLDPDR), multiplicando as formas possíveis de reivindicação da população em situação de rua e os lugares onde podem emergir novas *existências-militantes*.

Reivindicando o direito à autoafirmação e à (re)existência por meio da luta contra o estigma e contra a discriminação, através de uma experiência de co-pertença que se dá por meio da adesão à luta social e da reconstrução narrativa de si e de sua própria história, os sujeitos podem rejeitar o lugar de desvalor atribuído às pessoas em situação de rua e, por conseguinte, podem produzir vidas transformadas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Deivid; OLIVEIRA, Walter Ferreira. *Atenção à saúde da população em situação de rua: um desafio para o Consultório na Rua e para o Sistema Único de Saúde*. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, mar. 2017.
- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Editora Elefante, 2019.
- AGUIAR, Maria Magalhães; IRIART, Jorge Alberto Bernstein. Significados e práticas de saúde e doença entre a população em situação de rua em Salvador, Bahia, Brasil. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 115-124, jan. 2012.
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 129-143, 2016.
- ALMEIDA-FILHO, Naomar de. Transdisciplinaridade e saúde coletiva. *Ciência & saúde coletiva*, v. 2, p. 5-20, 1997.
- ALMEIDA, Silvia Capanema Pereira de. Do marinheiro João Cândido ao Almirante Negro: conflitos memoriais na construção do herói de uma revolta centenária. *Revista Brasileira de História*, v. 31, p. 61-84, 2011.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p. 49-86, 2009.
- ALVERGA, Alex Reinecke de; DIMENSTEIN, Magda. A reforma psiquiátrica e os desafios na desinstitucionalização da loucura. *Interface-comunicação, saúde, educação*, v. 10, p. 299-316, 2006.
- AMARANTE, Paulo; NUNES, Mônica de Oliveira. A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios. *Ciência & saúde coletiva*, v. 23, p. 2067-2074, 2018.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARAÚJO, Edgilson Tavares de. *Outros caminhos são possíveis: Corra pro Abraço: ação pública de riscos e danos para populações vulneráveis*. Salvador: Comunidade Cidadania e Vida, 2019.

ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu. *Estado e movimentos sociais no campo: a trama da construção conjunta de uma política pública no Maranhão*. 2010. 173f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2010.

ARAÚJO, Laura Filomena Santos de et al. Diário de pesquisa e suas potencialidades na pesquisa qualitativa em saúde. *Revista Brasileira de Pesquisa em Saúde/Brazilian Journal of Health Research*, v. 15, n. 3, 2013.

AYRES, José Ricardo. Uma concepção hermenêutica de saúde. *Physis: revista de saúde coletiva*, v. 17, p. 43-62, 2007.

BAHIA. Governo do Estado. Lei nº 12.947 de 10 de fevereiro de 2014. Institui a Política Estadual para a População em Situação de Rua. *Diário Oficial do Estado da Bahia*, 2014.

BAHIA. Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social. Centro de Referência Integral de Adolescentes. *Corra pro abraço: o encontro para o cuidado na rua*. Salvador: SJDHDS, 2016.

BASAGLIA, Franco (Org). *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENDER, Kimberly et al. Capacity for survival: Exploring strengths of homeless street youth. In: Child and youth care forum. *Kluwer Academic Publishers-Plenum Publishers*, n. 36, p. 25-42, 2007.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BISOL, Cláudia Alquati. Estratégias de pesquisa em contextos de diversidade cultural: entrevistas de listagem livre, entrevistas com informantes-chave e grupos focais. *Estudos de Psicologia* (Campinas), v. 29, p. 719-726, 2012.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista brasileira de educação*, n. 19, p. 20-28, 2002.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Sobre la experiencia. *Aloma. Revista de Psicologia i Ciències de l'Educació*, n. 19, p. 87-112, 2006.

BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BORGES, Silier Andrade Cardoso; ALMEIDA, Milena Dórea de. Desafios para uma reforma psiquiátrica antimanicomial: revisitando o manifesto de Bauru. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v. 13, n. 37, p. 23-41, 2021.

BORGES, Silier Andrade Cardoso; SANTOS, Maria Ligia Rangel. Discurso jurídico-moral e saúde nas notícias sobre o programa Crack, é Possível Vencer. *Saúde em Debate*, v. 42, p. 876-885, 2018.

BOYDELL, Katherine M.; GOERING, Paula; MORRELL-BELLAI, Tammy L. Narratives of identity: Re-presentation of self in people who are homeless. *Qualitative health research*, v. 10, n. 1, p. 26-38, 2000.

BRASIL. Decreto nº 7.053, de 23 de setembro 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 da União*, Brasília: DF, 2009a.

BRASIL. Governo Federal. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Texto para discussão: estimativa da população em situação de rua no Brasil*. Brasília: Rio de Janeiro: IPEA, 2016.

BRASIL. *Lei orgânica da assistência social (LOAS)*: Lei n. 8.742, de 7 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências, e legislação correlata. 2. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Comissão Intergestores Tripartite. Resolução nº 31, de 30 de novembro de 2017. Dispõe sobre o II Plano Operativo (2017-2019) das ações de saúde previstas na Política Nacional para a População em Situação de Rua no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). *Diário Oficial da União*: DF, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Comissão Intergestores Tripartite. Resolução nº 2, de 27 de fevereiro de 2013. Define diretrizes e estratégias de orientação para o processo de enfrentamento das iniquidades e desigualdades em saúde com foco na População em Situação de Rua (PSR) no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). *Diário Oficial da União*: DF, 2013b.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Portaria nº 1.028, de 1º de julho de 2005. Determina que as ações que visam à redução de danos sociais e à saúde, decorrentes do uso de produtos, substâncias ou drogas que causem dependência, sejam reguladas por esta Portaria. *Diário Oficial da União*, Brasília: DF, 2005b.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Guia prático de matriciamento em saúde mental*. Brasília: Ministério da Saúde: Centro de Estudo e Pesquisa em Saúde Coletiva, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Manual sobre o cuidado à saúde junto à população em situação de rua*. Brasília: Ministério da Saúde, 2012a.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. *Saúde da população em situação de rua: um direito humano*. Brasília: Ministério da Saúde, 2014a.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. *Plano operativo para implementação de ações em saúde da população em situação de rua 2012-2015*. Brasília: Ministério da Saúde, 2012b.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. *É possível Housing First no Brasil? Experiências de moradia para população em situação de rua na Europa e no Brasil*. Brasília: MMFDH, 2019a.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Conselho Nacional dos Direitos Humanos. Resolução nº 40, de 13 de outubro de 2020. *Dispõe sobre as diretrizes para promoção, proteção e defesa dos direitos humanos das pessoas em situação de rua, de acordo com a Política Nacional para População em Situação de Rua*. Brasília: MMFDH, 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. *Perguntas e respostas: serviço especializado em abordagem social*. Brasília: MDS, 2013.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. *Política Nacional de Assistência Social*. Brasília: MDS, 2005a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. Portaria nº 2.927, de 26 de agosto de 2021. Institui o Projeto Moradia Primeiro no âmbito do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. *Diário Oficial da União*, 2021b.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. *Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais*. Brasília: MDS, 2014b.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. *Rua: aprendendo a contar: Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua*. Brasília: Secretaria Nacional de Assistência Social, 2009b.

BRASIL. Poder Judiciário. Conselho Nacional de Justiça. Resolução nº 425 de 8 de outubro de 2021. *Institui, no âmbito do Poder Judiciário, a Política Nacional Judicial de Atenção a Pessoas em Situação de Rua e suas interseccionalidades*. Brasília: DF, 2021a.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto nº 9.894, de 27 de junho de 2019. Dispõe sobre o Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua. *Diário Oficial da União*, Brasília: DF, 2019b.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 11.258, de 30 de dezembro de 2005. Altera a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a organização da Assistência Social, para acrescentar o serviço de atendimento a pessoas que vivem em situação de rua. *Diário Oficial da União*, Brasília: DF, 2006.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. *Diário Oficial da União*, Brasília: DF, 2001.

BRINGEL, B.; VARELLA, R. V. S. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. *Revista Digital de Direito Administrativo*, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 474-489, 2016.

CABRAL, Rosângela Jacinto. O banzo ao ler as obras de Achille Mbembe. *Revista Eletrônica Científica da UERGS*, v. 5, n. 2, p. 128-131, 2019.

CAÇADOR, Tania Gonçalves Vieira; GOMES, Romeu. A narrativa como estratégia na compreensão da experiência do adoecimento crônico: uma revisão de literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, p. 3261-3272, 2020.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa. Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes e práticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 5, p. 219-230, 2000.

CARDOSO, Maria de Fatima. *Viver nas ruas: uma etnografia sobre o cotidiano de vitimizações da população em situação de rua no centro de Salvador*. Tese (doutorado) – Instituto de Saúde Coletiva. Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2017.

CARNEIRO, Rosamaria. O peso do corpo negro feminino no mercado da saúde: mulheres, profissionais e feministas em suas perspectivas. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 22, n. 2, p. 394-424, 2017.

CARNEIRO JUNIOR, Nivaldo; JESUS, Christiane Herold de; CREVELIM, Maria Angélica. A Estratégia Saúde da Família para a equidade de acesso dirigida à população em situação de rua em grandes centros urbanos. *Saúde e Sociedade*, v. 19, p. 709-716, 2010.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes antropológicos*, v. 9, p. 283-302, 2003.

CASTELLANOS, Marcelo Eduardo Pfeiffer. A narrativa nas pesquisas qualitativas em saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, p. 1065-1076, 2014.

CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: CASTEL, Robert; WANDERLEY, Luiz Eduardo W.; PAUGAM, Serge; WANDERLEY-BELFIORE, Mariangela (Orgs). *Desigualdade e a questão social*. 4 ed. São Paulo: EDUC, 2013. p. 283-312.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; NASCIMENTO, Maria Lívia do. Sobreimplicação: práticas de esvaziamento político. *Práticas PSI inventando a vida*, p. 27-38, 2007.

COMIN, Fabio Scorsolini; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques; SANTOS, Manoel Antonio dos. Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, v. 18, n. 2, p. 86-99, 2017.

CONFEDERAÇÃO DAS SANTAS CASAS E HOSPITAIS FILANTRÓPICOS. A história de misericórdia das Santas Casas. CMB, 2018. Disponível em: <https://www.cmb.org.br/cmb/index.php/institucional/quem-somos/historico> Acesso em: 23 de jul. de 2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Ministério Público Federal. *Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas - 2017*. Brasília: CFP, 2018.

CUNDA, Mateus Freitas; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. O crack em um cenário empedrado: articulações entre os discursos jurídico, médico e midiático. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, p. 245-255, 2014.

CUTI. *Poemas da carapinha*. São Paulo: Ed. do Autor, 1978.

DELOR, François; HUBERT, Michel. Revisiting the concept of 'vulnerability'. *Soc. Sci. Med.*, v.50, n.11, p.1557-70, 2000.

DESMARAIS, Danielle. El enfoque biográfico. *Cuestiones pedagógicas*, 20, 27-54., 2009.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. *Revista Eco-Pós*, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 35–57, 2018.

DRUCK, Graça. Os sindicatos, os movimentos sociais e o governo Lula: cooptação e resistência. *Osal*, v. 6, n. 19, p. 329-340, 2006.

DULTRA, Lua Sá. *Acesso da população em situação de rua na atenção básica: uma análise das práticas instituídas pela saúde da família no centro histórico de Salvador*. Dissertação (Mestrado - Mestrado em Saúde Comunitária). Universidade Federal da Bahia, Instituto de Saúde Coletiva, 2018.

ESPINHEIRA, Gey. Os tempos e os espaços das drogas. In: TAVARES, Luiz Alberto; ALMEIDA, Alba Riva Brito de.; NERY FILHO, Antonio (Orgs). *Drogas: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA: CETAD/UFBA, 2004. p. 11-26.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela; GROSGOUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura*, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

FINCH III, Charles S. Epígrafe. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 7.

FLACH, Patrícia Maia Von. *Experiências de sofrimento social e movimentos de resistência entre trabalhadores e gente de rua (usuários de álcool e outras drogas), na Praça das Duas Mãos – Salvador-Bahia*. Tese (doutorado) – Instituto de Saúde Coletiva. Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANCO JUNIOR, Arnaldo. Operadores de leitura da narrativa. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3 ed. Maringá: Eduem, 2009.

FRANCO, Marielle. *UPP - A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. São Paulo: Editora N-1, 2018.

FREIRE, Lúcia Maria de Barros. Movimentos sociais e controle social em saúde do trabalhador: inflexões, dissensos e assessoria do Serviço Social. *Serviço Social & Sociedade*, p. 289-313, 2010.

FREIRE, Paulo. Carta de Paulo Freire aos professores. *Estudos avançados*, v. 15, p. 259-268, 2001.

FURTADO, Calvin da Cas. Existências-relâmpago: notas etnográficas sobre o morrer no mundo da rua. *Tessituras, revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 9, n. 2, jul-dez. 2021.

FURTADO, Dimas Barreira. Do sim e do não: comentários sobre a denegação. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 33, n. 61, p. 29-37, jun. 2011.

GIDDENS, Anthony. *Dualidade da estrutura: agência e estrutura*. Oeiras: Celta Editora, 2000.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 7 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GOHN, Maria da Glória. *Novas teorias dos movimentos sociais*. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GONÇALVES, Paulina dos Santos. “Me apoia?” *A construção de suportes por jovens em situação de rua e a proteção social*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação. Porto Alegre: UFRGS, 2021.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do ‘branco’ brasileiro”. In: GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1957.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura*, n. 1, p. 21-35, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HARDT, Michael. O trabalho afetivo. In: PELBART, Peter Pál; COSTA, Rogério da. (Org). *Cadernos de subjetividade: o reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec, p. 143-57, 2003.

HONORATO, Cezar. O Estado Novo e a assistência social. *Revista História e Cidadania—XIX Simpósio Nacional de História— ANPUH—MG*, v. 1, p. 1-21, 1997.

IRVINE, Leslie. “Even better than the real thing”: Narratives of the self in codependency. *Qualitative Sociology*, v. 23, n. 1, p. 9-28, 2000.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Orgs). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. Introduction. In: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (Orgs). *Social Suffering*. University of California Press: Berkely, 1997.

LANCETTI, Antonio. Notas sobre humanização e biopoder. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 13, p. 797-799, 2009.

LEMÕES, Tiago. O sangue das ruas: sobre agência e normatividade na mobilização política da população em situação de rua. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, v. 24, n. 24, p. 315-336, 2016.

LIMA, Daniela Duarte. *Investindo no desconhecido: um estudo sobre a trajetória do CETAD/UFBA (1985-2013)*. Dissertação (Mestrado - Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Salvador, 2019.

LIMA, Rossano Cabral. O avanço da Contrarreforma Psiquiátrica no Brasil. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 29, p. 1-5 2019.

MACHADO, Frederico Viana; RODRIGUES, Cristiano Santos. Movimentos Negros e LGBT no Governo Lula: desafios da institucionalização segmentada. Estado, ambiente e movimentos sociais. Florianópolis: ABRAPSO, *Edições do Bosque*, p. 22-45, 2015.

MAIA, Cíntia Nolácio de Almeida. Movimento negro, educação e Pan-Africanismo: algumas considerações em torno da lei 10639/2003 e das DCNERER. *Revista de Estudos em Educação e Diversidade - REED*, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 343-359, 2021.

MALHEIRO, Luana Silva Bastos. *Tornar-se mulher usuária de crack: trajetória de vida, cultura de uso e política sobre drogas no centro de Salvador, Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

MANSANO, Sonia Regina Vargas. O trabalho imaterial afetivo na área da saúde. *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, v. 11, n. 1, p. 86-92, 2014.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, 2016.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. *Lua Nova* [online]. 1989, n.17, pp.49-66.

MERHY, Emerson Elias; FRANCO, Túlio Batista. Por uma composição técnica do trabalho em saúde centrada no campo relacional e nas tecnologias leves: apontando mudanças para os modelos tecno-assistenciais. *Saúde em debate*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 65, p. 316-323, 2003.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 32, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707.

MILLWARD, Peter; TAKHAR, Shaminder. Social movements, collective action and activism. *Sociology*, v. 53, n. 3, p. NP1-NP12, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista pesquisa qualitativa*, v. 5, n. 7, p. 1-12, 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; GUERRIERO, Iara Coelho Zito. Reflexividade como étnos da pesquisa qualitativa. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, p. 1103-1112, 2014.

MOLINA, Diego A. Luiz Gama. A vida como prova inconclusa da história. *Estudos avançados*, v. 32, p. 147-165, 2018.

MOMBAÇA, Jota. *Ñ vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOVIMENTO NACIONAL DA POPULAÇÃO DE RUA (MNPR). *Conhecer para lutar: cartilha para formação política*. MNPR, 2010.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 4, n. 8, p. 06-14, 2012.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 5 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos avançados*, v. 18, p. 209-224, 2004.

NASCIMENTO, Rangel Silvando da Silva do. *De quem é a terra? A questão da reforma agrária e o MST no governo Lula*. Tese (doutorado) - Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2019.

NERY FILHO, Antonio. Introdução: por que os humanos usam drogas? In: NERY FILHO, Antonio et al (Org.). *As drogas na contemporaneidade: perspectivas clínicas e culturais*. Salvador: EDUFBA, 2018.

NETTO, José Paulo. Assistencialismo e regressividade profissional no Serviço Social. *Intervenção Social*, n. 41, p. 11-35, 2013.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. 398 p.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, v. 19, p. 287-308, 2007.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

NUNES, Everardo Duarte; CASTELLANOS, Marcelo Eduardo Pfeiffer; BARROS, Nelson Filice de. A experiência com a doença: da entrevista à narrativa. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 20, p. 1341-1356, 2010.

NUNES, Mônica de Oliveira et al. Reforma e contrarreforma psiquiátrica: análise de uma crise sociopolítica e sanitária a nível nacional e regional. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 24, p. 4489-4498, 2019.

OCHS, Elinor; CAPPS, Lisa. Narrating the self. *Annual review of anthropology*, v. 25, p. 19-43, 1996.

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

PAULON, Simone Mainieri. A análise de implicação com ferramenta na pesquisa-intervenção. *Psicologia & sociedade*, v. 17, p. 18-25, 2005.

PELBART, Peter Pál. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar comum*, v. 17, p. 33-43, 2003.

PEREIRA, Antonio. A educação no Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMMR): a contribuição do Projeto Axé na legitimação da pedagogia social de rua. *Educação em Revista*, v. 12, n. 2, p. 125-144, 2011.

PINTO, Jairo. *Por onde começar: antologia de verso e prosa*. Salvador: Cogito, 2016.

PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal?: Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 15, p. 381-402, 2015.

PITTA, Ana Maria Fernandes. Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas. *Ciência & saúde coletiva*, v. 16, p. 4579-4589, 2011.

PRATES, Jane Cruz; PRATES, Flavio Cruz; MACHADO, Simone. Populações em situação de rua: Os processos de exclusão e inclusão precária vivenciados por esse segmento. *Temporalis*, v. 11, n. 22, p. 191-216, 2011.

PREDES, Rômulo. Vida e morte colaterais: notas sobre militarização e guerra ao crime no Rio de Janeiro. *Mosaico*, v. 11, n. 17, p. 277-287, 2019.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 15, n. 3, p. 467-478, 2011.

QUERINO, Manuel. O colono preto como fator da civilização brasileira. *Afro-Ásia*, n. 13, 1980.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estudos Avançados*, v. 6, p. 73-80, 1992.

RAMOS, Silvia et al. *Pele-alvo: a cor da violência policial*. Rio de Janeiro: CESeC, 2021.

RATTS, Alex (Org). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RATTS, Alex; GOMES, Bethania. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho; LUCERO, Ariana; GONTIJO, Eduardo Dias. O ethos homérico, a cultura da vergonha e a cultura da culpa. *Psychê*, v. 12, n. 22, p. 125-138, 2008.

RIESSMAN, Catherine Kohler. Analysis of personal narratives. *Inside interviewing: New lenses, new concerns*, p. 331-346, 2003.

RIESSMAN, Catherine Kohler. *Narrative analysis*. California: Sage, 1993.

RIESSMAN, Catherine Kohler. Strategic uses of narrative in the presentation of self and illness: A research note. *Social science & medicine*, v. 30, n. 11, p. 1195-1200, 1990.

ROCHA, Enid. A Constituição Cidadã e a institucionalização dos espaços de participação social: avanços e desafios. *VAZ, Flávio Tonelli*, v. 20, p. 131-148, 2008.

ROMANINI, Moises; ROSO, Adriane. Miatização do crack e estigmatização: corpos habitados por histórias e cicatrizes. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 18, p. 363-376, 2014.

ROSA, Evellyn Gonçalves da; ALVES, Míriam Cristiane. Estilhaçando a máscara do silenciamento: movimentos de (re) existência de estudantes negros/negras. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 40, 2021.

ROSSI, Cintia Cristina Silva; TUCCI, Adriana Marcassa. Acesso ao tratamento para dependentes de crack em situação de rua. *Psicologia & Sociedade*, v. 32, 2020.

RUBILAR DONOSO, Gabriela. Narrativas y enfoque biográfico. Usos, alcances y desafíos para la investigación interdisciplinaria. *Enfermería (Montevideo)*, Montevideo, v. 6, n. spe, p. 69-75, out. 2017.

RUOTTI, Caren et al. A vulnerabilidade dos jovens à morte violenta: um estudo de caso no contexto dos “Crimes de Maio”. *Saúde e Sociedade*, v. 23, p. 733-748, 2014.

SALES, André Luis Leite de Figueirêdo; FONTES, Flávio Fernandes; YASUI, Silvio. Para (re) colocar um problema: a militância em questão. *Trends in Psychology*, v. 26, p. 565-592, 2018.

SALVADOR. Gabinete do Prefeito Municipal do Salvador. Decreto nº 23.836 de 22 de março de 2013. *Diário Oficial do Município*, 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos CEBRAP*, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 15 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

SANTOS, Renata Luísa Menezes dos; OLIVEIRA, Adauto Leite; OLIVEIRA, Jeane Freitas de. População em situação de rua e a saúde: reflexões para além dos consultórios. In: TRAD, Leny A. Bomfim et al. *Saúde-doença-cuidado de pessoas negras: expressões do racismo e de resistência*. Salvador: EDUFBA, 2021.

SANTOS, Sales Augusto dos. A metamorfose de militantes negros em negros intelectuais. *Mosaico*, v. 3, n. 5, p. 102-125, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 64, n. 1, p. 48-55, jan. 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Lima Barreto: triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SILVA, Felicialle Pereira da; FRAZÃO, Iracema da Silva; LINHARES, Francisca Márcia Pereira. Práticas de saúde das equipes dos Consultórios de Rua. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 30, p. 805-814, 2014.

SILVA, Marcus Vinicius de Oliveira. *A clínica psicossocial das psicoses: programa de intensificação de cuidados a pacientes psicóticos*. Salvador: UFBA, 2007.

SILVEIRA, Oliveira. *Poema sobre Palmares*. Porto Alegre: Edição do Autor, 1987.

SOARES, Diego Carvalho de Oliveira. *As trajetórias possíveis do banzo: desdobramentos em narrativas de autoria negra*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2021.

SOULET, Marc-Henry. La vulnérabilité comme catégorie de l'action publique. *Pensée plurielle*, n. 2, p. 49-59, 2005.

SOUTO, Stéfane Silva de Souza. Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. *Metamorfose*, v. 4, n. 4, p. 133-144, 2020.

SOUZA, Jorge Emanuel Luz de. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil*. Salvador: EDUFBA: CETAD/UFBA, 2015.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPOSATI, Aldaíza. Tendências latino-americanas da política social pública no século 21. *Revista Katálysis*, v. 14, p. 104-115, 2011.

TYKANORI, Roberto. Contratualidade e poder contratual. In: PITTA, Ana (Org). *Reabilitação psicossocial no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 2016.

WERLANG, Rosângela; MENDES, Jussara Maria Rosa. Sofrimento social. *Serviço Social & Sociedade*, p. 743-768, 2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 31, p. 244-248, 2019.

VEIGA-NETO, Alfredo. É preciso ir aos porões. *Revista Brasileira de Educação*, v. 17, n. 50, p. 267-284, 2012.

APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA⁴³

IDENTIFICAÇÃO

1. Nome:
2. Idade:
3. Raça/cor [preto/pardo/branco/amarelo/índigena]:
4. Gênero:
5. Religião:
6. Escolaridade:
7. Ocupação ou profissão:
8. Exerce atividade remunerada: () Não () Sim Qual:
9. Movimentos sociais que você participa:
10. Há quanto tempo participa do MNPR:

TÓPICO INICIAL

1. Gostaria que você me contasse a sua trajetória de vida, do momento em que você iniciou a sua experiência de viver nas ruas até o momento em que se engajou no movimento.

QUESTÕES ORIENTADORAS PARA A ENTREVISTA

2. Durante a sua trajetória de rua, quais lugares, pessoas ou instituições você mais buscava à procura de ajuda para as suas necessidades? Quais apoios eram satisfatórios e quais eram insuficientes? Por quê?

⁴³ Embora se trate de um formulário de entrevista semi-estruturada, tendo em vista que as perguntas foram pré-formuladas pelo pesquisador, buscamos conduzir as entrevistas de acordo com o modelo de entrevista narrativa. Estas perguntas exmanentes só foram realizadas nas situações em que não foram contempladas ao longo da narração empreendida a partir do tópico inicial. Como apontamos no capítulo “Percurso metodológico”, um *rapport* acompanhava o tópico inicial, de forma a diminuir junto ao participante eventuais tensões, resistências e desconfiças às vezes suscitadas pela situação. Em muitas entrevistas, uma parte importante das perguntas exmanentes foram dispensadas, dada a riqueza da narrativa iniciada a partir do tópico inicial ou mesmo de questões que integram o tópico “Identificação”. Frequentemente, incluímos perguntas imanentes durante a situação da entrevista, de forma a elucidar aspectos da narrativa do entrevistado.

3. Gostaria que você falasse sobre a(s) motivação(ões) que te fez(fizeram) iniciar e manter seu ativismo político no Movimento Nacional da População de Rua, como a militância surgiu em sua vida e como se deu o seu envolvimento.
4. Você poderia me contar como foi o seu processo de entrada no movimento?
5. O que há de importante e o que mudou em sua vida com o engajamento? Como é ser militante do MNPR para você?
6. Qual é o significado do movimento para você?
7. Gostaria que você contasse alguns dos desafios e das situações que você enfrentou durante o tempo que você viveu na rua e como você lidou com elas. Como você avalia essas situações hoje como militante?
8. Como foi a sua experiência com os serviços de saúde e de assistência social durante o período em que você esteve em situação de rua? Poderia contar algumas situações que te marcaram? Como tem sido essa relação depois que você se engajou no movimento?
9. Quais são as principais reivindicações do movimento? Você acredita que essas reivindicações vêm mudando ao longo do tempo? Caso tenha acontecido, a que você atribui essas mudanças?
10. Para você, quais são os principais conflitos que acontecem entre os membros do movimento? Como isso te afeta e o que você faz para lidar com eles?
11. Você poderia descrever alguma situação onde você precisou recorrer aos outros(as) militantes em busca de apoio ou para resolver alguma questão sua? Como os outros militantes agiram diante da sua situação?

12. Houve alguma situação em que você pensou em deixar o movimento? Você poderia descrever como foi essa situação e por que decidiu permanecer?

13. Como é ser um(a) [mulher/homem] [preto/pardo/branco/amarelo/indígena] e militante para você? Como é para você esse seu lugar de [mulher/homem] [preto/pardo/branco/amarelo/indígena] dentro do movimento? E na relação com os serviços públicos?