

Communitas Urbana: os moradores de rua em Belo Horizonte

Leonardo Augusto Silva de Freitas

Se existe a tendência de se negar o acesso a certos espaços públicos como área de convívio entre as diferenças - abandonado pelas classes mais abastadas em favor dos ambientes cada vez mais homogeneizados e seguros, como shoppings centers e condomínios fechados –, há, por outro lado, um processo de oferta e apropriação de equipamentos públicos pela população de rua.

Na proposta de solução ao atendimento à população de rua, a Secretaria Municipal Adjunta de Assistência Social (SMAS), através da Gerência de Políticas para População de Rua (GPPR) da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, conta com seis programas diferentes que visam o atendimento a essa população. Três deles funcionam como *porta de entrada* em que o morador de rua é apresentado às propostas oferecidas pela Gerência e lhe é propiciado, a partir daí, o acesso às demais políticas da GPPR.

É importante esclarecer que quando as expressões “população de rua”, ou “moradores de rua” forem usadas, se referem não apenas às pessoas residentes na rua de fato. Referem-se, também, às pessoas que eventualmente dormem na rua, ou que vivem da rua (como os catadores de papéis) ou, ainda, principalmente, os que utilizam os suportes oferecidos pela Gerência de Política para População de Rua.

Os programas identificados pela Gerência como “portas de entrada” são: a Abordagem, o Centro de Referência da População de Rua (CRPR) e o Albergue Noturno Municipal. Além do CRPR como um programa de *porta de entrada*, existem, como foi mencionado, a Abordagem e o Albergue Noturno Municipal. Basicamente e de forma superficial, porque não é o interesse neste presente trabalho, na Abordagem, técnicos da Prefeitura fazem uma aproximação dos moradores de rua com o objetivo de informá-los sobre os serviços disponibilizados pela Prefeitura e, se possível, retira-los das ruas. Por sua vez, o Albergue Noturno Municipal oferece um espaço para que essas pessoas passem à noite, além de oferecer banho e lanche.

O CRPR, considerado dentro da estrutura da GPPR como um programa de “retaguarda, proteção e promoção” ao morador de rua, é um lugar oferecido para que passem à tarde, principalmente, em opção à rua. A análise deste programa fornecerá uma melhor compreensão de parte da vida desses indivíduos, além de se constituir num ponto de vista privilegiado que fornecerá elementos analíticos extensíveis aos outros programas da GPPR.

Os outros programas existentes têm um tempo de acompanhamento mais prolongado e próximo aos que dele participam. São as Repúblicas Reviver e Maria Maria, masculina e feminina, respectivamente. Funcionam como moradia temporária por um período máximo de um

ano. Seus moradores são selecionados em entrevistas de acordo com suas disposições e propostas para se organizarem e serem reintegrados no mercado de trabalho. Um último programa, o Bolsa Moradia, tem como política a seleção de alguns moradores de rua, já acompanhados anteriormente em outros programas citados, para receberem uma mensalidade destinada ao aluguel de um espaço próprio. O reingresso na estrutura social formal seria o objetivo último de todas essas políticas.

A aparente distância de quem participa desses programas é relativa, porque há uma dinâmica fluida e interdependente entre a estrutura social geral e o mundo da rua. O outro do qual falamos é um outro relativo, é um *outro mesmo* que permite um espelhamento, por compartilharmos de grande parte de sua realidade, o que facilita sua compreensão, e, ao mesmo tempo, um grande estranhamento de certas experiências traumáticas e violentas, marcadas por rupturas afetivas e confrontos mais íntimos com a vulnerabilidade humana.

Será necessária uma breve descrição das atividades do Centro de Referência da População de Rua – Projeto Cidadania, para uma compreensão aproximada da vida dos sujeitos pesquisados. O espaço consiste, basicamente, num amplo galpão, que ainda oferece uma biblioteca, edições diárias de um jornal com circulação no Estado, um armário com material de desenho e pintura, jogos de damas, mesas e cadeiras para convivência e descanso. Na área do galpão, próximo à rua, há um mezanino que abriga a área administrativa e o almoxarifado do equipamento. Nos fundos do galpão está a quadra de futebol, utilizada para o esporte uma vez por semana, além de servir como espaço de circulação e eventos, sendo usado também como área de secagem das roupas, lavadas na área de tanque contígua, localizada entre o galpão e a quadra. O espaço oferece banheiros (masculino e feminino) para higienização pessoal, com sanitários e chuveiros quentes; área de tanques para lavagem de roupas; armários individuais para guarda de pertences pessoais, além de um armário para guarda de documentos.

As normas do CRPR se relacionam com a harmonia das relações dentro do espaço. Com esse objetivo, não é permitida a entrada de qualquer tipo de droga, incluindo o álcool. Já que a toxicomania, abrangendo o alcoolismo, faz parte da vida da maioria dos moradores de rua, estar drogado ou alcoolizado não é um impedimento para a entrada, mas a permanência no espaço é condicionada a uma convivência sem transtornos com os demais usuários do Centro. Se um indivíduo provoca algum tipo de conflito, independente do estado de consciência, ele terá que sair, ir para rua. A suspensão da frequência do indivíduo é, normalmente, a punição aplicada. O

usuário, por exemplo, é suspenso por três dias caso traga ou utilize drogas ou álcool dentro do espaço; no caso de agressão física, a suspensão é de cinco dias úteis. Dependendo da gravidade da agressão, como um atentado contra a vida e ao patrimônio público, o usuário pode ser permanentemente impedido de entrar no espaço. As normas do CRPR, portanto, têm a finalidade de evitar qualquer tipo de transtorno nas relações dentro do espaço; assim estabelecidas, envolvem pequenas nuances para cada tipo de situação.

Pode ser percebida, no CRPR, uma organização espacial que se estabelece em função da água – escassa na rua, assim como outros elementos essenciais à sobrevivência e à manutenção da limpeza corpora. No centro espacial se encontram os banheiros, lugares de purificação. No limite da área externa, entre o galpão e a quadra, está disponível a água para lavagem das roupas que serão secas na parte mais externa do espaço e, ao mesmo tempo, a mais reservada.

A impureza, de maneira sucinta, é para Douglas (:50), “[...] *qualquer coisa que não está no seu lugar*”, o que gera um comportamento de condenação de idéias que confundem nossas classificações ordenadoras do mundo cultural. A esses fenômenos anômalos, que geram ambigüidade de classificação, a cultura toma as disposições necessárias para lhes fazer frente. Nesse sentido, o CRPR é um espaço ritual de manutenção de nossa ordem baseada na assepsia, propiciando a eliminação de impurezas e, dessa forma organizando o ser, retirando a sujeira impregnada no corpo, na roupa e – por que não? – na alma.

Para Douglas, essas atribuições de pureza e impureza, além de expressivas de uma ordem social, são eficazes na medida em que a observância dos preceitos positivos atrai prosperidade e a desobediência, ao contrário, chama o perigo para si e para os outros. Com o objetivo de conduzir o sujeito à ordem social e, ao mesmo tempo, proteger essa mesma ordem, o CRPR faz a manutenção de uma pureza social, a da corporalidade. O corpo humano, portanto, também é matéria de simbolismo, representando, de acordo com Douglas (:138), “*o símbolo da sociedade*”.

Por sua vez, Eliade (*apud.* MORIN, 1993:113) considera o “Centro” como um espaço orientador onde a criação se faz possível a partir de um centro, “[...] *porque aí se encontra a fonte de toda a realidade e, portanto, a energia da vida*”. O que está conforme à propriedade ritual como um espaço criativo que, de acordo com Douglas (:83), “[...] *permite suscitar os sentimentos necessários para que os homens desempenhem os papéis que lhes são atribuídos*”.

O CRPR cumpre um papel na inserção social e política de indivíduos marginalizados, incorporando-os em um espaço físico diferenciado e produzindo um novo tipo de sociabilidade.

Sua concepção pode ser lida como resultado de uma luta simbólica destinada a satisfazer uma determinada realidade. O que está em jogo na luta simbólica, conforme Bourdieu (s/a:162), é a tentativa de mudança “[...] *das categorias de percepção e apreciação do mundo social, suas estruturas cognitivas e avaliatórias*”.

A implementação do CRPR foi permitida graças ao capital simbólico oficial, capaz de impor reconhecimento a uma classe social antes difusa e desagregada. A concentração desse grupo num mesmo espaço de interação social permite sua consagração tanto para os que dele fazem parte quanto para os outros, impondo-os como uma realidade social legítima e distinta do resto da sociedade que não faz parte da realidade da rua.

Se avaliarmos as considerações de Bourdieu a respeito da *realidade social* e das interações nela envolvidas, será bastante plausível considerarmos o CRPR como uma realidade social distinta na qual os indivíduos por ela englobados possuem uma relativa homogeneidade de condições econômicas e culturais. Nesse sentido, esse espaço social, que é recente para os que dele participam, propõe um novo *habitus* estruturante da maneira como esses indivíduos são “produzidos e reproduzidos” e, conseqüentemente, numa mudança de percepção do mundo em que operações práticas e perceptivas distintas são propostas no lugar das práticas usuais da estrutura dominante (s/a:158).

Em seu texto capital, Van Gennep introduz pela primeira vez o ritual e seus mecanismos básicos como um tópico de estudos relevante, como algo em si mesmo e não mais como um apêndice do mundo religioso. (DaMatta *apud* Van Gennep:1978) Van Gennep procurou examinar em detalhes as partes constitutivas do ritual e deste modo identificou, nos ritos de passagem, ou de transição, três fases distintas, sequenciais, inter-relacionadas e com um fim determinado, ou seja, identificou o próprio esquema dos ritos de passagem: separação (ritos pré-liminares), margem (ou ritos liminares) e agregação (ritos pós-liminares).

O autor chama a atenção para a identificação da “passagem” com a *passagem material*, “[...] - *à entrada numa aldeia ou numa casa, à passagem de um quarto para outro ou através das ruas e das praças*”. A passagem raramente é um símbolo. Nos “semicivilizados” (como trata Van Gennep), a passagem ideal é propriamente uma passagem material e a mudança social implica mudança de domicílio, exprimido mediante os ritos de passagem – como Mauss trata da vida social em função de seu substrato material. Além da passagem material identificada nos ritos, é o “[...] *próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra*

e de uma situação social a outra,” de modo que o indivíduo passa por etapas sucessivas através de conjuntos de mesma natureza, o que compreende o nascimento e as diversas etapas da vida até a morte. “Aliás o indivíduo modificou-se, porque tem atrás de si várias etapas e atravessou diversas fronteiras.”(:26-27)

“Para os grupos, assim como para o indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomençar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar , limiares do verão ou do inverno [...] limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela.” (Van Gennep. 1978:157-158)

Van Gennep identificou, nos ritos de passagem, ou de transição, três fases distintas: separação, margem ou liminar, e agregação. Sugiro que as instituições destinadas aos moradores de rua possam ser lidas como um estado caracterizado pela fase liminar. Essa liminaridade, ou do latim, *límen*, no limiar, inclui justamente os indivíduos excluídos, afastados de seus vínculos originais - sejam estes vínculos familiares ou referentes a uma estrutura social composta por um conjunto de características culturais, ou, de ambos.

Essa liminaridade é um domínio cultural que, de acordo com Turner (1974), “[...] *tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro*”. Nas instituições destinadas aos moradores de rua podem ser observadas principalmente os rompimentos dos vínculos familiares e/ou estruturais, homogeneidade, ausência de propriedade, redução a um mesmo nível de condição social, em que todos estão sujeitos às mesmas regras e condições de permanência no espaço, independente das condições sociais anteriores.

Embora o interesse de Turner (:198), no *Processo Ritual*, se centralize nas sociedades pré-industriais, para ele “[...] *torna-se claro que as dimensões coletivas, a ‘communitas’ e a estrutura, devem encontrar-se em todos os estágios e níveis da cultura e da sociedade*”. O estado liminar se apresenta como um novo estado em relação à estrutura que, como demonstra Turner (:119), são coexistentes como dois “modelos” “[...] *principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes*”.

“O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de ‘mais’ ou de ‘menos’. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um ‘comitatus’ não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade,

ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais”.

O resgate da dimensão do viver, presente nos ritos e negligenciado por autores como Durkheim, Van Gennep e Lévi-Strauss, foi resgatada por Victor Turner. Ele observou os rituais dos *ndembu* africanos e identificou seus princípios estruturais dentro do esquema de Van Gennep inserido numa dimensão processual, o que contesta os modelos estáticos dos sistemas sociais e dos ritos. Estes seriam, de acordo com a expressão criada por ele, “dramas sociais”, fixos e rotinizados, cujos símbolos, ao modo durkheimiano, serviriam para uma análise microssociológica. Os símbolos, para Victor Turner, instigam a ação nos processos, conflitos e dramas, porém nunca se realizam em sua perfeição conceitual. Nos “dramas sociais” são observados, como seqüência de eventos conflitivos, nos processos de ruptura, crise, separação e reintegração presentes nos rituais, ao modo de Van Gennep.

Para Turner, a *communitas* é um estado verificável em todas as sociedades, estado este que, “[...] irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade” (:156).

As instituições, sejam públicas ou privadas, criadas para os moradores de rua, serão chamadas todas, em seu conjunto, de *communitas*. A intenção é enfatizar o caráter distintivo que a vida da população de rua adquire nestas instituições. O que constitui um *habitus* bastante distinto da vida na rua de fato, mesmo que esses indivíduos não tenham uma vida *na* rua, pois são sujeitos institucionalizados. Algumas vezes vindos de instituições carcerárias e/ou psiquiátricas.

Na *communitas*, a autoridade dos anciãos rituais é substituída pela autoridade do Estado, representante da estrutura hierárquica presente, através do monopólio legítimo da violência e das normas de convivência entre os usuários, sempre com o intuito da ordem. São regras a que os participantes devem se submeter voluntariamente para que participem da comunidade e dos benefícios por ela gerados.

Uma figura que se assemelharia ao do ancião ritual, responsável pela aplicação das inúmeras regras contidas nos ritos de passagem das sociedades primitivas é, no CRPR, a figura do Educador Social. Este, responsável pela apresentação das novas condições a que os novatos estão sujeitos como condição para ingresso na *communitas*, como também da mediação dos conflitos e da manutenção das normas necessárias para o convívio.

Na *communitas*, o indivíduo excluído em um primeiro momento da estrutura social tradicional, reduzido a um “limbo de ausência de ‘status’”, está sujeito também ao mesmo processo de reconhecimento da importância dos vínculos sociais anteriores, além do reconhecimento da aceitação de tais vínculos, que são pressupostos e específicos da estrutura social anterior, do qual foi excluído. Um usuário do CRPR nos dá seu depoimento sobre a existência de um possível motivo para se encontrar na rua, no qual se percebe o que foi referido:

"Eu acho assim, é uma coisa bem profunda que me coloca como o primeiro responsável. De eu não saber planejar, executar, valorizar as coisas que existem, né, eu penso assim. E questão de criação também, né, uma criação mais adequada, ela ajuda, né.(...) Porque se o que eu tinha era residência e família, e hoje eu não tenho essa relação com eles, então eu fiquei sem o apoio que eu tinha. Eu penso assim, né. Valorizar eu estudar, valorizar um trabalho, enfim, a questão pessoal, né, cada um deve ter seu motivo. Talvez pode até ter muita afinidade de um ou outro de estar aqui, conforme eu já vi isso aqui e em outro locais... o que você tá ouvindo pessoas conversar com você sobre assunto dela, com relação a família dela, que pô, eu “isso aí eu já passei coisa parecida”, talvez coisas até piores que eu já passei, né, que minha família, que minha vida. Mas eu acho que tem uma questão, assim, que é um planejamento melhor.(...)"

Para os moradores de rua, a ruptura com a casa e todo o seu meio familiar, rotineiro e material que antes oferecia uma sensação de permanência e estabilidade, além de propiciar o equilíbrio mental, como afirmou Auguste Comte, constitui um fator de desequilíbrio psíquico decorrente da própria ruptura entre o pensamento e as coisas na qual o indivíduo se apegava. (Halbwachs. 1990:131). A saída da casa para o novo entorno material, seja a rua ou a própria estrutura institucional criada para os moradores de rua, é atravessada por um período de incerteza, como se o indivíduo houvesse deixado para trás sua personalidade - o que às vezes lhe é conveniente.

Um usuário do CRPR relatou sobre seu sentimento de desamparo ao olhar-se no espelho e não mais se reconhecer. Abandonado pela esposa com quem tinha dois filhos e dividia o aluguel de uma casa, sai de sua cidade em direção a Belo Horizonte na tentativa de refazer sua vida. Não consegue o emprego esperado, o dinheiro que trouxe consigo acaba. Sai do hotel onde dormia e passa a dormir no Albergue, passa a frequentar o Centro de Referência, passa a conhecer a realidade da rua. A imagem que fazia de si hoje não corresponde à sua imagem refletida no espelho, nem mesmo é a imagem que gostaria de passar aos outros. Deixou para trás tudo o que lhe conferia identidade, olha-se no espelho e se pergunta quem é.

Por sua vez, Rykwert (1991) identifica o *lar*, em distinção à *casa*, como o lugar de onde nos originamos, o lugar que nos fornece uma orientação, um foco, simbolizado pelo fogo. Este marca a nossa origem, nossa civilização, nos protege dos temores da noite, prepara o alimento. O fogo, presente no inconsciente de qualquer indivíduo, é o que abriga, é a marca da origem familiar. O lar, portanto, não requer qualquer construção, pode ser concebido e adotado em qualquer lugar em que nos sintamos confortados e protegidos. É o que o difere da casa, que implica paredes, tijolos, portas, teto, e tudo o mais que envolve o conhecimento tecnológico para sua construção. *“‘Home’ does not require any building, even if a house always does. You can make a home anywhere: a little tinder, even some waste paper, a few matches, or a cigarette lighter is all you need”* (1991:54).

Desse modo, morar na rua é considerado, por muitos que o fazem, realmente um habitar. Dizem: - eu moro na rua tal, número tal, com um fulano etc.. Estes estão na rua e se sentem em casa. A relação entre a casa e a rua, o público e o privado, nunca é inteiramente separável. O lugar da rua e do público como o espaço da violência, do movimento e do anonimato, como definido por Da Matta, não se aplica totalmente a esses moradores de rua, nem aos institucionalizados. Estão em lugares públicos, fechados ou abertos, porém, para quem está à procura de uma referência do privado, funciona como um possível substituto do lar. Substituição de um desejo, um substituto que pode oferecer essa referência da casa, da família, do lar, do fogo que nos protege e nos aquece. Nos espaços públicos onde usualmente os moradores de rua são encontrados verifica-se, ocasionalmente, ao menos uma pequena fogueira cercada por um grupo se aquecendo e, dessa forma, novos vínculos são criados.

A população de rua institucionalizada também se referem a estas dizendo: - *“é um lugar de referência”, “temos carência de referência de outras pessoas”, “é como se fosse a família da gente”, “aqui temos consciência da nossa igualdade de condições e de nossos deveres”*. Desenhos ocasionalmente feitos pelos usuários representam freqüentemente uma casa, o lugar da calma, do repouso, da recuperação e hospitalidade.

Do mesmo modo, a relação com o Albergue Noturno Belo Horizonte, ou a “Tia Branca”, é referida em termos que dão um caráter de familiaridade e autonomia. Não é difícil encontrar alguém que fale do Albergue como um ‘hotel’. Estar numa instituição destinada aos moradores de rua pode ser uma escolha e não uma fatalidade. A freqüência ao CRPR, à Tia Branca, ou às doações de comida e roupas pode não se dar por necessidade, mas por escolha. Mas uma escolha condicionada, uma escolha por uma falta de opção

melhor, uma escolha para se manter agente de sua própria vida e, desse modo, não se submeter aos caprichos e humores familiares, ou às contingências de opressão e miséria vividas pela família. Pode ter ocorrido uma fuga de um pai autoritário, uma fuga de uma madrasta megera, uma fuga de um juramento de morte, uma fuga do tráfico de drogas onipresente em várias áreas da cidade e onipresente também no cotidiano de grande parte dos moradores de rua, como usuários ou traficantes. Pode ter sido feita uma simplesmente uma viagem em busca de aventuras e novidades, uma busca do desconhecido. A opção por sair de casa (habitação) e ir para a rua pode se dar justamente por não se encontrar na primeira o que dela se esperava. Um morador de rua concedeu um depoimento que atesta bem essas expectativas e frustrações geradas pelas categorias da casa e da rua:

Porque você saiu pra rua, da sua casa?

"Eu saí porque minha mãe não soube me segurar, né? Batia ni mim, meu padrasto. Batia ni mim, então eu não tive a qualidade de ficar muito em casa. Desde os meus 10 anos foi só sofrimento, batido no chão. Sempre fiquei na rua. Sempre, dos meus 10 anos até hoje, com 26 anos. Sô vivido muito tempo de rua, conheço a malandragem, conheço o que que é o bem, o que que é o mau, entendeu? Porque na rua é ôcê. É um olho fechado, outro aberto. Sempre de noite, quando eu deito, eu peço a Deus por mim, que não acontece nada de mau, à noite".

Tem alguém em que você confia, na rua?

"Na rua... na rua a única pessoa que eu confio na rua mesmo é só Deus. Só Deus. Chegá uma pessoa pra mim e, 'oi sô seu amigo', morador de rua também fala comigo 'oi sô seu amigo', eu falo assim, meu amigo, eu não sou amigo de ninguém, meu amigo é Deus e tal. Eu tô com fome, preso e ninguém me tirô da cadeia. Quem me tirô, foi só minha mãe que tirô".

Segundo Mauss (1974), em seu *Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó* identifica nas modificações ocorridas no substrato material das variações sazonais, durante o inverno e o verão, uma oposição de dois modos de agrupamentos. Para as duas formas de agrupamento são identificadas dois sistemas jurídicos, duas morais, duas espécies de economia doméstica e de vida religiosa. Cada forma de sociabilidade apresentaria seu próprio ritmo. Mauss (:325) propõe como regra de método que a vida social é

“[...] função de seu substrato material, isto é, com a massa, a densidade, a forma e a composição dos agrupamentos humanos. No preciso momento em que a forma do agrupamento muda, vê-se a religião, o direito, a moral transformarem-se concomitantemente.”

A passagem do espaço social da casa para o espaço social da rua, da mesma maneira, gera uma mudança na densidade, na forma dessas relações sociais. Essa nova realidade presente na *communitas* não se enquadra como uma alternância de ritmos sociais típicas apontadas por Mauss. Há, sim, a mudança de morfologia, o que não significa necessariamente uma alternância, que pressupõe um retorno ao convívio do espaço privado da casa e, daí, novamente à rua, o que pode ocasionalmente ocorrer, mas não constitui regra.

Nos ritos de passagem, a fase de reincorporação, é a sequência naturalmente implícita nos ritos, o que não acontece necessariamente no caso abordado. Diferente dos ritos das sociedades tribais, é proposto que no estado liminar em questão ocorram, como possibilidade, três sequências resultantes da liminaridade, cujas resultantes são: o indivíduo pode ser *reincorporado* à ordem social anterior, como ocorre usualmente nos ritos das sociedades tribais; pode *negar* tanto a ordem social estabelecida quanto o estado liminar oferecido; ou, ainda, pode *permanecer na liminaridade*, como entidade liminar que escapa “[...] à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural” (:117).

Como uma das três possibilidades identificadas como caminho necessário após a passagem na *communitas*, está o que implica tanto a rejeição dos laços sociais anteriores quanto da nova forma de sociabilidade oferecida pelo estado liminar, o que leva o indivíduo à rua, símbolo, apenas, da rejeição de todos os vínculos antes ofertados.

Duvignaud (1990:15), em suas reflexões sobre as festas, identifica o contato com o exercício pleno da liberdade, contestadora do fato social, que nos aproximaria de nossa natureza humana. Através desse confronto com nós mesmos, existe a “[...] possibilidade do pleno exercício da interioridade, da possibilidade de viver num mundo sem ordem, sem as restrições da ordem definida, desse prazer ‘infinito’ sem limites [...]”. No entanto, o contato pleno com a interioridade pode levar ao contato com a, também humana, auto-destrutividade e a violência.

Neste caso, no contato extremo com a destrutividade humana, o indivíduo passa a ser definido como *caído*, conforme expressão usada no CRPR. Esses são os que romperam toda a espécie de vínculos com a ordem social, com exceção de único perceptível, o da toxicomania, que é caracterizada principalmente pelo alcoolismo, pela loucura, ou ambos. A perda de todos os outros vínculos faz com que não dê importância à aparência pessoal, ao asseio corporal, à higiene. Estes são os identificados como dessemelhantes, os impuros que ameaçam a ordem social. Caídos literalmente na rua.

O rompimento dos vínculos pode levar a uma solidão ainda maior que o da *communitas*, solidão esta que, para DaMatta (2000b:21), disponibiliza o diálogo com nossos fantasmas. Entretanto, morar na rua, ou ter sua casa na rua, não significa necessariamente a solidão. Uma moradora de rua, numa conversa informal, me dizia da dificuldade de se mudar para a casa adquirida através da Prefeitura. Sempre no mesmo ponto durante o ano em que tivemos contato, acompanhada por um grupo quase fixo - com exceção de um ou outro que era incorporado, ou se mudava – me dizia com afeição das madrugadas de farra movida à cachaça e canto. Chegou a ficar alguns dias nesta casa, mas retornava ao seu ponto, não sei se saudade da bebida ou do canto.

Nesses movimentos, era comum encontrá-la ferida de alguma forma. Ou, durante seus devaneios etílicos era atropelada por algum automóvel perdido, ou era agredida por seu companheiro de rua em seu momento de devaneio, ou, ainda, era eventualmente espancada por um policial lúcido: um olho roxo, um corte de faca, uma lágrima no rosto. Inadvertidamente, por duas vezes pelo menos, aparecia grávida sorrindo constrangida, dizendo que estava tentando retirar o bebê.

Deleuze & Guattari (s/a) ao descreverem o drogado usando suas figuras descritivas características, escrevem:

“Em vez de os buracos no mundo permitirem que as próprias linhas do mundo fujam, as linhas de fuga enrolam-se e põem-se a rodopiar em buracos negros, cada drogado em seu buraco, grupo ou indivíduo, como um caramujo. Caindo mais no buraco do que no barato. [...] Os drogados não param de recair naquilo de que eles queriam fugir: uma segmentaridade mais dura à força de ser marginal, uma territorialização mais artificial ainda porque ela se faz sobre substâncias químicas, formas alucinatórias e subjetivações fantasmáticas” (:79-80).

Bergson (*apud* TURNER, 1974:155) identifica uma “moral aberta” presente nos profetas e nos artistas que teriam a tendência à liminaridade como consequência do esforço de libertação das obrigações sociais. Não obstante, Durkheim (*apud*. QUINTANEIRO, 2003:88) identifica na moralidade a fonte de solidariedade, de modo que o indivíduo regule “[...] *seus movimentos com base em outra coisa que não os impulsos de seu egoísmo*”. Os *caídos*, por sua vez, não sei se optaram pela libertação das obrigações sociais, muito menos se têm um perfil egoísta, o certo é

que romperam com os laços socialmente aceitos. Às vezes estão doentes, às vezes sujos, às vezes loucos, às vezes sozinhos, mas nem sempre, às vezes.

Freud (1927) já considerava o homem como inimigo da própria civilização, como portador de tendências destrutivas que estariam presentes em todos, mas que em alguns seriam suficientemente fortes para determinar seu comportamento. O indivíduo, assim constituído, com as características de um *caído*, está mais propenso a estar em contato com seus desejos instintuais, já que as normas externas que usualmente seriam coercitivas estariam mais frouxas ou mesmo ausentes. Ele, dessa forma, está afastado tanto das exigências morais da civilização, como das normas estabelecidas pela *communitas*. Esta, como meio caminho necessário ao acesso daquela.

A civilização, segundo Freud, tem como sua principal missão nos defender da natureza, tanto da natureza externa quanto da interna. O desamparo que a perda dos vínculos sociais equivaleria ao fim de uma ilusão baseada na segurança proporcionada pela sociedade, ao fim das ilusões fundamentadas na justiça, na igualdade, na cidadania política, nos princípios desejáveis de fundamentação de uma sociedade. O fim das ilusões nas concepções de vida, que traz como consequência um profundo sentimento de desamparo com a recém constatada permanente debilidade humana.

Você pode falar mais sobre esses aprendizados que você teve, durante esse período? "Ué, aprendizado de você saber receber as coisas. É saber se suportar mesmo, né. Qualquer tipo de fraqueza que você tem, assim, saber se superar mesmo, né. É saber se alimentar e não matar ninguém, não culpar ninguém, não roubar de ninguém, né. (...)Então, você cai numa espécie de tema, que fica assim: uma coisa que não dá certo por causa da outra, a outra também não dá certo por causa disso. Falta de residência, falta de tá com ânimo bom pra podê conversar com as pessoas, otimismo, uma roupa limpa, uma alimentação adequada, não chegando no local passando necessidades. Então, é uma coisa assim, se você não tem uma, vai puxando outra e outra que te atrasa, assim, um êxito, um sucesso no que você quer fazer. É assim que eu penso.(...)"

Desse modo, verifica-se também, na *communitas*, a atribuição, atestada por alguns usuários, de uma função purificadora dada pela experiência da liminaridade, como ocorre em diversas culturas. A imersão na indistinção daria aos membros da comunidade um profundo sentimento de humildade e bondade que seriam derivados de um poder adquirido na liminaridade, considerado como um poder sobre-humano nas sociedades tribais, mas que

derivaria de uma conscientização da necessidade da sociedade e da aceitação dos vínculos e exigências feitas para o seu pertencimento.

“[...] diremos que em determinadas crises da vida, a adolescência, a chegada da velhice e a morte, variando em significação de cultura para cultura, a passagem de uma condição estrutural para outra pode ser acompanhada por um forte sentimento de ‘bondade humana’, um sentido do laço social genérico entre todos os membros da sociedade – em alguns casos transcendendo do mesmo as fronteiras tribais ou nacionais – independente das afiliações subgrupais ou da ocupação de posições estruturais” (TURNER, 1974: 142).

Turner, a partir dessa reflexão, faz um paralelo entre as propriedades encontradas no estado liminar e as características da vida religiosa da tradição cristã. O que era qualidade transitória entre estados culturais de uma sociedade passa a ser institucionalizado como uma condição permanente nos estados monásticos e mendicantes das grandes religiões. O que eram qualidades transitórias nos ritos e estados intencionalmente institucionalizados com fins religiosos torna-se, como consequência de um Estado que exclui parcelas significativas de sua dinâmica estrutural, também uma institucionalização da *communitas* urbana.

Contudo, nos ritos de passagem os indivíduos são separados da estrutura, entram na *communitas* para necessariamente reingressarem à estrutura, revitalizados pela experiência liminar. Essa dialética entre estrutura e *communitas* é necessária para o funcionamento adequado de qualquer sociedade, de acordo com Turner (1974). O CRPR segue essa lógica de maneira não intencional, como metodologia de trabalho: a *reincorporação* desses indivíduos à estrutura do qual foram excluídos, o que contempla uma das três possibilidades propostas neste trabalho. Se o indivíduo, através da vivência na liminaridade, consegue meios para sua reintegração à estrutura e, além disso, as suas necessidades e desejos materiais e organizacionais o exigem, ele seguirá o caminho natural dos *rites de passage*.

O afastamento das obrigações sociais imperativas - o afastamento dos laços familiares, dos vínculos com o trabalho, com a esfera privada – conduz o indivíduo à liminaridade que o segrega da estrutura e o afasta das obrigações sociais cotidianas, mesmo que temporariamente, o que gera uma “*desclassificação*”, segundo Da Matta (2000b:20). Essa desclassificação “[...] constituída pela rejeição do mundo que possibilita a constituição de uma nova sociabilidade inusitada e distinta, criando novas experiências fundadas em uma liberdade que se nutre da experiência da individualização”.

A individualidade identificada por Da Matta (2000b:17), presente nos ritos de passagem, não está relacionada com a idéia de privacidade ou do afrouxamento de certas regras, mas está relacionada a um “[...] período de intenso isolamento e de autonomia do grupo”. A individualização na *communitas* é estabelecida através de uma ruptura radical, através de um estado que gera solidão, isolamento e sofrimento. O resultado deste processo é um profundo sentimento de interdependência que atinge seu ápice com a reincorporação do indivíduo à estrutura.

Instituída como um apoio à população de rua, a *communitas* se estrutura de uma forma que possibilita a permanência na liminaridade, o que contempla o terceiro caminho identificado. A impossibilidade de reincorporação à estrutura e a necessidade de algum tipo de orientação coercitiva e orientadora, além da aceitação cômoda do *habitus* da *communitas*, faz com que essa seja a única opção vislumbrada.

Para que essa possibilidade ocorra, desculpas não faltam: falta de preparo necessário para a inclusão no mercado de trabalho formal, recusa a ocupações mal remuneradas, o rompimento com os vínculos familiares que poderiam lhes dar algum apoio, a própria condição de foragido, como foi dito antes, a toxicomania, além da cômoda situação (para alguns que se habituaram ao *habitus* proposto) de continuar usufruindo da rede institucional oferecida aos moradores de rua. Comenta-se entre eles que o problema não é a falta de trabalho que mantêm os moradores de rua nas instituições. Dizem: trabalho não falta e o pessoal está acostumado com as regalias oferecidas, não falta comida, não falta roupa, tem lugar para dormir, para tomar banho, a gente pode aprender coisas nas oficinas oferecidas; não falta cachaça, tem droga de montão, porque eu vou sair dessa? A *communitas* urbana fornece um meio de vida com uma qualidade que algumas famílias não chegam a possuir. Nesse sentido um usuário do CRPR comenta:

"Não é coisa do fim do mundo a situação de você estar na rua. Os hippies e outro povos aí, os ciganos, optaram por viver no mundo. Não é nem ruim assim. No centro, você sobrevive porque ta no centro, e vive mal porque ta no centro. Porque se você for pra uma cidadezinha do interior, não sei como é que é. Como é que você vai sobreviver, tem lugar aí.... Eu conheço um amigo que anda o Brasil, aí, que falô, aí, “ô bicho, tem lugar que você vai, e não dá pra você manguear, pedir, vender nada, porque quem mora lá, ta numa situação pior do que a gente.” Principalmente pelo lado do nordeste, da Bahia pra cima. Ele falô que dá até medo. Tem cidades que não tem como ficar nelas. Você leva um produto pra vender e não consegue vender direito. Ainda, compra um biscoito pra você comer e tem outras pessoas, lá, que quer comer o biscoito com você”.

Nesse caso, o indivíduo se diferencia do *caído*, identificado mais acima, porque não incorpora as características do visivelmente fracassado - como a sujeira, a doença, ou a toxicomania – ele adquiriu o *habitus* da população de rua que se orienta através do campo das instituições que lhes é destinada.

O indivíduo pode optar por viver em Belo Horizonte, como também optar por transitar como migrante por diversas cidades, principalmente entre as que contam com serviços semelhantes aos encontrados em Belo Horizonte - São Paulo, Brasília, Salvador, por exemplo. Nessa condição, o indivíduo é identificado como *trecheiro*. É um nômade que viaja conforme as condições lhes sejam propícias para a sobrevivência. A escassez de trabalho é usualmente a desculpa pela migração. Às vezes, o *trecheiro* já possui uma rota de viagem conforme o período de colheita das diversas safras. Nesse caso, se instala no lugar de colheita para migrar novamente para cidade, vivendo na liminaridade. Um *ex-trecheiro* disse com saudades do tempo em que viveu no trecho, eram momentos de aventuras, privações também, mas com muita farra movida a cachaça quando então todos que dividiam a bebida contavam histórias de milionários, possuíam fazendas e outras propriedades, diziam o que fariam quando voltassem para suas vidas de fartura, e a vida, naquele instante, era a melhor que se poderia sonhar.

Um grupo, que alguns integrantes podem ser identificados como *trecheiros*, é o dos travestis. Esses, devido à opção sexual, saíram ou foram forçados a sair de casa. Não possuem formação para inserção no mercado de trabalho formal e têm na prostituição uma opção quase que obrigatória. Um travesti nos dá um depoimento que ilustra bem a situação nômade de seu grupo:

Saiu de Feira de Santana com quantos anos?"Sai com sete, oito anos".Tinha pais lá?"Tinha, agora nem sei onde estão". Eles te mandaram pro orfanato?"Não, foi...minha vida é uma vida longa, entendeu?...você não tem noção. Minha mãe falou que ia viajar, nessa viagem minha mãe me deixou na rua, entendeu, e até hoje tô na rua. E fui pro orfanato, do orfanato fui pra casa de um amigo, sai da casa do amigo, fiquei na rua. É um bolo minha vida. [...]"Você ainda tem contato com algum familiar?"Não, nenhum. Nem sei onde minha família mora, mas eu acho que eles nem sabem se eu tô vivo ou se eu tô morto. Eu queria, assim, ter conhecido eles, mas fazê o que?"Tem um lado bom de estar na rua? "Ah, às vezes tem um lado bom, às vezes não tem...o lado bom é, assim, que a gente curte, que a gente faz o que quer, a família da gente, não tem incomodação. Agora o lado ruim é que, na rua tem muita briga, é muita briga, muita violência. Ainda mais a violência que tá tendo agora, né? Tem dia que a gente teme ficá na rua.[...] Mas assim na minha vida mesmo eu tô ótima, eu não

tenho nada a reclamar. O pouco que eu tenho a reclamá, sabe o que que é? É Deus na minha vida, que eu busquei, e desviei.[...]"*Você acha que a igreja é o seu caminho?*" Ah, acho que o meu caminho é viver no mundo [...]"

A inconsistência dos sistemas institucionais, em sua totalidade, criados para a população de rua, com suas diferentes ideologias (cidadania, autonomia, caridade, pecado, culpa), pode cumprir um papel ritual restaurador e, como todo ritual, é composto de mitos de origem fundadores que podem, ou não, ser compartilhados pelos participantes rituais. Algumas entidades que oferecem assistência aos moradores de rua estão vinculadas diretamente à esfera do sagrado. Comida, roupas e um pouco da palavra confortante do evangelho. Ou, no sentido mais correto, pois a ordem é inversa: primeiro a ‘palavra’, depois a comida ou a roupa. Esta prática assistencialista interessada destoa da proposta de cidadania do CRPR que se interessa em mobilizar as potencialidades do sujeito na superação de sua condição, oferecendo-lhe condições para um mínimo de organização pessoal e sua reinserção no mercado de trabalho, devolvendo-lhe ao ambiente público adequado e ao privado de fato. Já os interesses diretos das entidades religiosas se encontram na prática da caridade e na evangelização. E o interesse do morador de rua em geral se adéqua camaleonicamente a qualquer que seja a proposta ideológica para se buscar a satisfação de suas necessidades essenciais, manipulando as inconsistências da *communitas* urbana de acordo com seus próprios interesses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, s/a.

Da MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 6ª ed., 2000a.

Da MATTA, Roberto. "Individualidade e Liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade." In: *Mana* n. 6, S/l: s/e, pp. 7-29, 2000b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Gilles. "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível..." In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 4. S/l: editora 34, s/a.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. S/l: s/e, 1966.

Texto capturado em 20-11-04 in:

http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/9070/fichas/douglas_purity.pdf

DUVIGNAUD, Jean. "É tempo de festa". In: *Jornal O Correio da Unesco* n. 2. S/l: s/e, 1990.

MORIN, Edgar et al. *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*. Lisboa: Nova Acrópole, 1993.

FREUD, Sigmund. "O Futuro de uma Ilusão". Rio de Janeiro: Imago, vol. XXI (1927-1931), 1974.

GENNEP, Arnold van. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Edit. Vozes, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva e o Espaço*. In: "A Memória Coletiva". São Paulo: Vértice, 1990.

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó." In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

QUINTANEIRO, Tânia, BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira e OLIVEIRA, Márcia Gardênia. *Um Toque de Clássicos – Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

RYKWERT, Joseph. "House and Home". In: *Social Research*, v. 58, n. 1. S/l, s/e, 1991.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 116-159.