

## UM OUTRO MODO DE PERTENCER

### A acção moral dos sem-abrigo

---

João Aldeia<sup>1</sup>

**Resumo:** De forma generalizada, os sem-abrigo são representados e tratados pelos não-sem-abrigo como sujeitos amorais e anormativos, o que diminui de forma fundamental as suas possibilidades de vida. Esta expulsão dos sem-abrigo das esferas da moral e da normatividade dominante traduz-se num laço de tipo particular que liga estes sujeitos à colectividade com que partilham um espaço-tempo na exacta medida em que os desqualifica face a todos os outros sujeitos. Devido a isto, diversos sem-abrigo exploram possibilidades de constituição de uma forma de pertença à colectividade que não os minorize, o que, necessariamente, tem de se processar como um exercício de reintegração moral e normativa dos sujeitos. Contra as expectativas de que sejam amorais, diversos sem-abrigo repetidamente expressam um impulso moral de responsabilização pelo outro necessitado de ajuda, concretizado através de dádivas de si mesmo ao outro. É a imediaticidade da necessidade do outro que dá origem a estes actos, que dispensam quaisquer outras considerações. Mas, na sucessão de tais acções morais efectivadas como dom, estes sujeitos reivindicam e procuram gerar um outro tipo de laço com a colectividade, que não os inferiorize e lhes permita constituírem-se como sujeitos ao mesmo nível dos restantes.

**Palavras-chave:** Dom. Moral. Sem-abrigo.

**Abstract:** The homeless are generally perceived and treated by non-homeless as amoral and anormative subjects, which diminishes in a fundamental manner their life possibilities. This expulsion of the homeless from the spheres of morality and dominant normativity translates into a particular type of bond that connects these subjects to the collective with which they share a space-time to the exact degree in which it disqualifies them in view of every other subjects. Because of this several homeless explore the possibilities of establishing another form of belonging to the collective, one that does not disqualify them. This necessarily has to be a process of moral and normative reintegration of these subjects. Against the expectations that they are amoral, several homeless repeatedly express a moral impulse of taking responsibility for the other in need of help that is realized through gifts of oneself to the other. It is the immediacy of the need of the other that gives rise to these actions, doing away with every other thought. Nevertheless, in the sequence of such moral acts realized as gift, these subjects claim and seek to generate another kind of bond with the collective, one that does not disqualify them and the allows them to create themselves as subjects on the same level as the rest.

**Keywords:** Gift. Homeless. Morality.

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, com o acolhimento científico do Centro de Estudos Sociais da mesma universidade. Financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia com a bolsa individual de doutoramento SFRH/BD/85867/2012. [alvesaldeia@gmail.com](mailto:alvesaldeia@gmail.com)

## Introdução

O tratamento generalizado de quem vive na rua por quem tem casa desloca os primeiros sujeitos para fora das esferas da normatividade e da moral, deixando-os expostos a exercícios arbitrários de poder por parte dos segundos. Para bem ou (como é mais habitual) para mal, os sem-abrigo são percebidos e tratados pelos não-sem-abrigo como seres inerentemente anormativos e amorais. Esta anormatividade e esta amoralidade são transferidas para o íntimo dos sujeitos que vivem na rua, caracterizando-os como sujeitos-menos-que: segundo qualquer critério e face a qualquer outro sujeito (desde que este não seja também sem-abrigo), quem vive na rua é colocado numa posição de menoridade que diminui de modo fundamental as suas possibilidades de vida e aprisiona os sujeitos nesta exposição à aleatoriedade do exercício do poder como parte inferior.

Vários sem-abrigo procuram desenvolver formas de superação da menoridade que lhes é imputada. Dado que esta se expressa pela expulsão das esferas da normatividade dominante e da moral, a constituição de si como um ser ao mesmo nível dos restantes elementos da colectividade com que partilham um espaço-tempo, necessariamente, tem de ser um processo de reintegração normativa e moral do sujeito-menos-que. Não obstante, a expulsão do campo da normatividade dominante, por definição, leva a que seja impossível ao sujeito expulso fazer seja o que for pela sua recuperação como uma entidade normativa sem que os restantes elementos da colectividade – precisamente quem promove a expulsão – estejam dispostos a inflectir a orientação do posicionamento político-ontológico que imputam ao primeiro. Deste modo, nada há na normatividade dominante que possa ser mobilizado para nela reintegrar o sujeito-menos-que se os sujeitos politicamente privilegiados pela norma (científica, médica, legal, sociocultural – transmitida, incorporada e lentamente modificada na sucessão das gerações) não estiverem disponíveis para tal. Um protesto legal por uma injustiça sofrida não pode ser favorável (como, em rigor, não pode ser desfavorável) a quem está, em termos exactos, fora da lei. Um apelo a que se cumpram as regras de civilidade entre transeuntes ou à consciência pessoal de quem se confronta

com sem-abrigo não pode ter resultados favoráveis a quem vive na rua pois estas regras não se lhes aplicam.

Ao contrário da brutal impossibilidade do sujeito anormativo superar por si mesmo a sua inferioridade normativa, o campo da moral – entendido como a esfera anterior à normatividade na qual está em causa a responsabilização pelo outro que constitui o impulso original da interacção humana – deixa uma porta entreaberta para a acção individual reparadora. Esta é sempre árdua e de sucesso improvável mas, como é muitas vezes a única possibilidade *de facto* disponível a quem vive na rua, é explorada por estes sujeitos. Contra um posicionamento político-ontológico amoral que diminui as possibilidades de vida, os sujeitos-menos-que que procuram superar a sua menoridade conduzem-se de modo moral, assumindo uma responsabilidade pelo outro que se apresenta como necessitado de ajuda. Ainda que uma conduta moral que nunca é como tal reconhecida acarrete consequências sociológicas, políticas, económicas e ontológicas pouco significativas para o sujeito, a moral – ao contrário da normatividade – tem a possibilidade de se realizar independentemente da resposta de terceiros (ou mesmo do outro). Em grande medida, a conduta moral dos sem-abrigo que procuram afastar-se da sua inferioridade fundamental materializa-se como dádiva de si – revelando o sujeito como actor no circuito de dom contra as expectativas (a)morais a respeito do sujeito-menos-que, que o solidificam como eterno donatário sem possibilidade, capacidade e/ou vontade de retribuir ou dar.

Ainda que nem todo o dom seja expressão da moral, para esta última se concretizar na *praxis* ela tem de se realizar através de uma série de actos de dar por sujeitos-menos-que a sujeitos-menos-que: dádivas de comida, de informação, de hospitalidade (partilha de local de pernoita na rua), de géneros, de um ombro amigo, *etc.* Numa situação profundamente marcada pela escassez de recursos, estas dádivas são realizadas tão simplesmente porque o rosto do outro expressa uma necessidade que, não sendo exactamente mais intensa do que a do próprio sujeito, é por ele considerada como inescapavelmente mais relevante do que a sua própria necessidade, aceitando a possibilidade de privação acrescida em cada momento em que se sente compelido a dar.

Através da conduta moral continuada, expressa por uma sucessão de dons de si, o sujeito-menos-que espera vir a ser reconhecido como ser moral – sabendo *a priori* que a probabilidade de tal vir a ocorrer é extremamente reduzida. E, dando um enorme salto de fé, que tem de dar para não aceitar como incontornável a sua posição político-ontológica inferior, espera que da reintegração moral decorra eventualmente a sua reintegração normativa. Porém, não é uma posição instrumental que dá origem a cada um destes dons. A dádiva de si pela qual se expressa a conduta moral responde tão só e apenas à imediaticidade do rosto em sofrimento que apela a que o sujeito se responsabilize pelo outro. É do rosto do outro que deriva a moral e esta não contempla quaisquer outras considerações para lá do rosto. Ainda assim, permanece a expectativa do sujeito-menos-que de que, conduzindo-se de modo moral contra as expectativas da sua amoralidade, uma tal forma de acção permita o desenvolvimento de um outro tipo de laço com a colectividade, que não o desqualifique, do qual possa decorrer um outro modo de se constituir como um sujeito não inferior. Este desejo não é anulado mas é sobreposto pelo impulso de responsabilização pelo outro que se apresenta como rosto em necessidade. Cada impulso moral expresso por um acto de dar está para além de outras considerações mas o seu somatório permite que pela sucessão de actos morais o sujeito-menos-que declare uma vontade de pertencer à colectividade de outra forma e de ser nela de outro modo, uma vontade de largar o sufixo que é forçado sobre o sujeito e ao qual este permanece agrilhado de um modo que o diminui.

## **1. Vida na rua**

O fenómeno dos sem-abrigo pode ser entendido como uma forma de vida na rua. Esta expressão indica que há uma forma de vida específica estrutural e ontologicamente associada aos sem-abrigo, bem como que a rua é um espaço social particular. Interpretando a rua a partir da experiência de dominação dos sem-abrigo, necessariamente, ela apresenta-se como um espaço de excepção permanente, como uma “zona de indistinção” (AGAMBEN, 1998, 2010) na qual a normatividade (escrita

como lei ou regulamento e/ou transmitida culturalmente na sucessão das gerações) dominante que regula as vidas dos sujeitos domiciliados das classes médias e elites é suspensa e, podendo reter validade *de jure*, não é *de facto* aplicável na orientação das interacções em que os sem-abrigo estão presentes, nomeadamente, daquelas em que estes se relacionam com não-sem-abrigo. Na rua, esta normatividade é substituída por exercícios arbitrários de poder que condicionam as possibilidades de vida dos sem-abrigo ao permitirem ou impedirem que estes acedam a recursos e sejam tratados com respeito (ARNOLD, 2004; FELDMAN, 2006).

Em termos exactos, a normatividade dominante não tem, forçosamente, de estar ausente na regulação das interacções em que os sem-abrigo estão envolvidos. Ela pode *de facto*, a espaços, servir para as orientar. Porém, aplicando-se ou não se aplicando, a sua efectivação ou não efectivação está para além da capacidade de influência dos próprios sem-abrigo. É outrem que não eles que decide, a cada momento específico, se uma normatividade *de jure* válida é mobilizável para regular uma interacção ou se, pelo contrário, esta última constitui uma situação de excepção, e logo, deve ser orientada segundo a vontade do decisor. Deste modo, inevitavelmente, a rua como zona de indistinção é um espaço social caracterizado pela mobilização de formas de poder soberano, de “direito de matar ou deixar viver” (FOUCAULT, 1994, 2006), pelos sujeitos que, temporariamente e com intensidades diferentes consoante a sua posição hierárquica e heterárquica, se comportam como soberanos face aos sem-abrigo.

Numa conceptualização schmittiana, “o soberano é aquele que decide sobre a excepção” (SCHMITT, 2005, p. 5),<sup>2</sup> indicando que este sujeito se encontra na posição de, a cada instante, decidir se uma situação constitui ou não uma excepção e, em simultâneo, caso a considere excepcional, decidir que conjunto de procedimentos casuísticos mobilizar para orientar a interacção (STRONG, 2005, p. xii).<sup>3</sup> Com os

---

<sup>2</sup> Todas as traduções em língua original que não o português foram por mim traduzidas.

<sup>3</sup> Dada a ambivalência que caracteriza esta afirmação de Schmitt e as suas traduções, convém precisar que o seu original alemão é “*Soverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”, na tradução inglesa consultada “*Sovereign is he who decides on the exception*”, não indicando uma dupla possibilidade

limites que o modelo societal ocidental contemporâneo coloca a esta posição, impedindo *de facto* – pelo menos, à esmagadora maioria dos sujeitos e na esmagadora maioria das situações – que seja dada morte biológica aos sem-abrigo, face aos sem-abrigo todos os sujeitos domiciliados das classes médias e elites podem comportar-se como soberanos pois as suas acções podem diminuir significativamente as possibilidades de vida de quem vive na rua. Normalizando-se o carácter excepcional dos exercícios de poder na rua,<sup>4</sup> o tratamento dos sem-abrigo, a cada instante, fica dependente não de uma normatividade estável mas, pelo contrário, da boa ou má vontade de cada não-sem-abrigo que, naquela ocasião, assume o exercício da soberania.

Esta existência na excepção permanente, necessariamente, imputa uma forma de vida específica aos sem-abrigo – e, ao mesmo tempo, bloqueia-lhes todas as outras formas de vida potenciais. Estando dependentes do arbítrio soberano com que outrem os pode bem ou maltratar, os sem-abrigo são *de facto* reduzidos a uma forma de vida nua, a uma “vida indigna de ser vivida” (AGAMBEN, 1998, p. 132 *et seq.*; ESPOSITO, 2010a, p. 190-194). Aprisionados no espaço social da rua, os sem-abrigo são politicamente abandonados ao ser-lhes vedada uma qualificação política como *bios*, a vida política que os gregos clássicos associavam à *polis*,<sup>5</sup> e ao serem circunscritos a uma existência como *zoe*, como pura vida biológica, “o simples facto de viver” (AGAMBEN, 1998, p. 11), associada na Antiguidade helénica ao espaço do *oikos* (AGAMBEN, 1998; ARENDT, 2001). Classicamente, esta vida biológica, tendo como objectivo exclusivo a reprodução individual e da espécie, era desqualificada face à *bios*. Se esta última era a vida naquilo que nela se reporta à produção de algo mais do que o estritamente

---

de leitura mas a articulação das duas dimensões da decisão soberana: decidir se se está perante uma excepção e decidir o que fazer na excepção.

<sup>4</sup> Sobre a normalização da excepção na contemporaneidade, *cf.* Agamben (1998, 2010).

<sup>5</sup> Para ser exacto, no contexto helénico clássico, os *bioi* eram formas de vida dedicadas ao «belo», ao mais do que meramente necessário para a sobrevivência biológica. Aristóteles (2012, p. 25-26) distinguia entre três *bioi*, todos eles claramente irreduzíveis à *zoe*: a vida voltada para os prazeres do corpo, a vida do filósofo e a vida dedicada aos assuntos da *polis*. Era esta última forma de vida, o *bios politikos*, que se apresentava como inerentemente política ao ser caracterizada por uma acção (*praxis*) e um discurso (*lexis*) que permitiam a realização de feitos duráveis que se opunham à efemeridade das actividades de produção e consumo que tinham como objectivo a reprodução biológica (ARENDT, 2001, p. 24 *et seq.*).

necessário à sua reprodução, característica de todos os cidadãos livres, a *zoe* surgia como forma de vida que era reservada a todos os sujeitos que não eram cidadãos – escravos, mulheres, crianças, «bárbaros» –, ainda que as suas actividades reprodutivas fossem o suporte tácito da *bios*. Estes últimos sujeitos, tendo as suas vidas consumidas com a reprodução biológica, actividade elementar que partilhavam com os animais não humanos, eram percebidos como não inteiramente humanos devido à sua desqualificação política (AGAMBEN, 1998; ARENDT, 2001). Como Arendt afirmou, na Grécia clássica, “quem vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar na esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano” (ARENDT, 2001, p. 52).

Com o início da modernidade ocidental, a vida biológica penetrou firmemente no espaço político que, anteriormente, era o domínio da *bios* (AGAMBEN, 1998; ARENDT, 2001; ESPOSITO, 2010a, 2011; FOUCAULT, 1980, 1994, 2006). Neste movimento de politização do biológico pela sua transformação em assunto público, a *zoe* tornou-se objecto de acção política e, deste modo, deixou de ser exactamente aquilo que era para os gregos clássicos. Ela transformou-se em vida nua precisamente ao tornar-se numa forma de vida biológica que, porém, existe no espaço da *bios* e, neste modo particular de existir, passa a estar dependente do arbítrio com que outrem pode condicionar as suas possibilidades de existência, mantendo-as, aumentando-as, diminuindo-as ou eliminando-as (AGAMBEN, 1998).

Ao serem abandonados na rua como excepção permanente, é esta vida nua, e não meramente a *zoe*, que caracteriza os sem-abrigo. Estes sujeitos não são, pura e simplesmente, deixados existir. A sua manutenção vital não é deixada ao sabor de um acaso natural para lá de qualquer possibilidade ou interesse de intervenção política. Ela é deixada ao sabor do acaso, mas precisamente do acaso intervencionado politicamente. A vida dos sem-abrigo é exposta em toda a sua nudez na exacta medida em que é tornada assunto público. Ela está despida face à aleatoriedade do exercício do poder. É esta forma de acaso que a condiciona, proveniente da prerrogativa soberana pela qual as suas possibilidades de manutenção, desenvolvimento ou eliminação são

decididas, com quase total liberdade e impunidade, por outrem que não o próprio sujeito que vive na rua.

## 2. A (a)moralidade dos sem-abrigo

Esta brutal exposição dos sem-abrigo ao exercício de formas de poder que condicionam as suas possibilidades de vida, em simultâneo, deriva de uma ontologia política que é imputada a estes sujeitos e sustenta esta constituição do ser. O paradoxo lógico não impede a sua verificação violenta na *praxis*, onde a complexidade da interacção revela uma circularidade causal em que, ao mesmo tempo e com igual peso relativo, A implica B e B implica A.<sup>6</sup> É porque os sem-abrigo são um tipo de sujeito particular que as suas vidas são expostas em toda a sua nudez ao exercício arbitrário do poder e é porque as suas vidas são expostas em toda a sua nudez ao exercício arbitrário do poder que eles são um sujeito de tipo particular. Este sujeito caracteriza-se, sobretudo, pela sua absoluta menoridade, pela sua completa inferioridade face a tudo o que possa ser passível de uso para o avaliar.

Ser sem-abrigo é ser um sujeito-menos-que, permanentemente inferior ao padrão idealizado encontrável por uma qualquer norma científica-estatística, legal ou sociocultural (não-escrita mas transmitida, incorporada e lentamente modificada pela sucessão das gerações). De modo dominante, os sem-abrigo são percebidos e tratados como doentes e/ou deficientes mentais (GOWAN, 2010; HOPPER, 2003; LOVELL, 1992; LYON-CALLO, 2008; MATHIEU, 1993; WASSERMAN e CLAIR, 2010), logo, são

---

<sup>6</sup> Esta ideia de causalidade recíproca, segundo a qual o fenómeno *x* leva a (ou influencia) o fenómeno *y* e *vice-versa*, é firmemente rejeitada pelas diversas encarnações do positivismo nos estudos sociais mas, como Simmel (*e.g.*, s.d., p. 309) bem compreendeu, é fundamental para a compreensão da *praxis* em muitíssimos dos espaços-tempo da modernidade. Referindo-se a esta forma processual, Simmel afirmou que “aqui temos um dos circuitos profundamente assentes [*deeply-lying circuits*] da vida intelectual, no qual um elemento pressupõe um segundo elemento que, porém, por sua vez, pressupõe o primeiro. Ainda que, em áreas restritas, isto seja uma falácia que tudo invalida, em campos mais gerais e fundamentais é a expressão inevitável da unidade em que ambos os elementos se fundem, uma unidade que, com as nossas formas de pensamento, não pode ser expressa de outro modo do que dizendo que construímos o primeiro sobre o segundo e, ao mesmo tempo, o segundo sobre o primeiro” (s.d., p. 309).

desqualificados face a uma norma científica, estatística e médica que postula a sua menor capacidade, o seu desvio, o seu défice em relação a um critério de normalidade. Mas, de forma não menos ubíqua, estes sujeitos são também percebidos e tratados como criminosos, mentirosos, aproveitadores, toxicodependentes, alcoólicos, debochados (GOWAN, 2010; HOPPER, 2003; LYON-CALLO, 2008; WASSERMAN e CLAIR, 2010), portanto, são desqualificados através dos critérios de uma normatividade jurídica e/ou sociocultural que afirma igualmente o desvio, a carência, a inferioridade de quem vive na rua, que fica aquém do padrão idealizado. Em qualquer dos casos, os sem-abrigo são menos-que os sujeitos domiciliados das classes médias e elites que, supostamente, se apresentam como expressões perfeitas das idealizações ontológico-políticas legitimadas num certo espaço-tempo – pouco importando para a desqualificação de quem vive na rua que esta idealização esteja mais ou menos afastada do mundo empírico.

De algum modo, o sujeito, o sujeito político, cidadão e pessoa por inteiro, prescinde de adjectivação e torna-se tão somente sujeito, norma e ideal numa mesma entidade, e é esta sua existência absoluta como patamar ontológico-político a alcançar que justifica a precisão da inferioridade do sujeito-menos-que. Existindo num par indissociável, sujeito e sujeito-menos-que fazem sentido somente em relação, por contraponto, não tendo possibilidade de existência lógica ou empírica isolada. Mas, se o sujeito não é ontologicamente anterior ao sujeito-menos-que, porém, ele é logicamente anterior e, sobretudo, narrativamente superior. Ele é sujeito-padrão, sujeito-norma, sujeito-ideal. Sendo sempre mais-que o sujeito-menos-que tanto quanto este último é menos-que o anterior, contudo, a sua elevação axiológica-ontológica-política, tácita ou explícita, leva a que ele, simplesmente, seja, dando origem, necessariamente, à desqualificação comparativa permanente do sujeito normativamente desviante.

Como sujeito-menos-que, quem vive na rua é exposto ao arbítrio do exercício do poder e expulso da esfera da aplicação da normatividade dominante. Ser sem-abrigo é viver – nu – num mundo inerentemente anormativo, é ser relegado para um universo político-ontológico em si mesmo anormativo. Percebido como um sujeito que rejeita

voluntariamente as regras de interacção, roubando, consumindo drogas ilegais e álcool em excesso, mentindo, recusando trabalhar e desejando aproveitar-se de modo indevido da generosidade pública e privada, quem vive na rua é feito sair do âmbito da normatividade dominante pois, de base, esta é entendida como algo que não se lhe aplica, como um campo de expectativas, direitos e deveres que o próprio sujeito-menos-que optou por abandonar. Deste modo, se ele não respeita estas regras de interacção, quem com ele interage não tem de as respeitar. Elas deixam de fazer sentido na regulação das relações em que os sem-abrigo se envolvem, sobretudo, naquelas em que eles se deparam com não-sem-abrigo. Mas, percebido também como biológico-psiquiatricamente incapaz de respeitar estas regras, por ser doente e/ou deficiente mental, o sujeito-menos-que é igualmente feito sair do âmbito da normatividade dominante, agora, não porque escolheu originalmente rejeitá-la mas, antes, na medida em que a sua menoridade se expressa numa inabilidade para cumprir o que é esperado e exigido aos sujeitos adequados à norma científica-estatística. Num caso ou noutro, o efeito é a desaplicação da normatividade dominante; desaplicação factual mesmo que, a espaços, esta possa reter validade formal na regulação da interacção. *De facto* ausente o conjunto de regras e pressupostos relacionais que regem as vidas de quem tem casa, apenas resta uma exposição fundamentalmente anormativa ao exercício do poder em toda a sua potencial arbitrariedade.

Porém, ao serem sujeitos-menos-que, os sem-abrigo não são apenas expulsos do campo da normatividade dominante. A sua inferioridade ontológico-política é de tal modo essencial que os desloca da esfera anterior à da normatividade, a da interacção moral. O resultado da sua menoridade é a sua representação e o seu tratamento como seres fundamentalmente amorais. Necessariamente, tanto quanto a sua situação anormativa, a amoralidade que é o corolário lógico da anormatividade (ainda que, ontologicamente, a preceda) resulta na expulsão relativa dos sem-abrigo das colectividades humanas que com eles partilham um espaço-tempo. E, dada a indissociabilidade da formação recíproca do sujeito e da colectividade a que este pertence (ELIAS, 2004, 2005, 2006), a anormatividade e, sobretudo, a amoralidade dos

sem-abrigo leva a que, sendo relativamente (mas não de forma absoluta) expulsos da colectividade, sejam também diminuídos como sujeitos.

Para Lévinas (1966, 1988, 1989, 1991, 2004; LÉVINAS e NEMO, 1988), a moral é a relação fundadora da inter-relação humana, é a sua condição de possibilidade basilar, o impulso primeiro pelo qual os seres humanos se associam e, na sucessão de actos e associações, se constituem como sujeitos. A relação moral surge quando o Eu se depara com o outro que se lhe apresenta como rosto, expondo a sua necessidade e, comandando o Eu sem acção ou verbalização nesse sentido, obriga-o a responsabilizar-se pelo outro. Esta responsabilização liga os dois seres de forma inextricável. Aquilo que o Eu traz à associação é precisamente a sua responsabilidade total pelo outro: o Eu é sempre “responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O Eu tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os outros” (LÉVINAS e NEMO, 1988, p. 91). Deste modo, a responsabilidade da relação moral é profundamente assimétrica, não-recíproca, pois o Eu, sendo totalmente responsável pelo outro, responsável *para* o outro, é responsável quer pela sua responsabilidade quer pela do outro, deve cumprir *para* o outro e *pelo* outro aquilo que ele não faz por si mesmo, portanto, tem de se substituir ao outro, sendo a responsabilidade do Eu insubstituível. Ou é cumprida, e a relação moral sobrevive, ou não é, e a moral termina. Enquanto que a situação na qual o outro não cumpre a sua responsabilidade e o Eu o substitui é precisamente o fundamento da moral, se o Eu não cumpre ninguém o pode substituir pois, no limite, tal equivaleria a que outrem assumisse a responsabilidade do Eu como sua, o que a tornaria *de facto* sua e não do Eu – permanecendo a responsabilidade deste último por cumprir.

Esta forma de associação moral é um dos principais modos pelos quais os seres humanos se podem auto-subjectivar: “o laço com outrem só se aperta com responsabilidade (...) Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso” (LÉVINAS e NEMO, 1988, p. 89). Só em interacção é possível a subjectivação humana (ELIAS, 2004, 2005, 2006) e o laço entre os sujeitos apenas é constituído e mantido pela circulação continuada do dom (CAILLÉ, 2000; ESPOSITO,

2010a, 2010b, 2011; GODBOUT, 2000; GODBOUT e CAILLÉ, 1997; MAUSS, 2008). É isto que afirma o sujeito como parte constituinte de uma colectividade humana: a pertença a uma *communitas* só é realizada pela circulação do *munus*, o dom-obrigação, que, desde logo, etimologicamente, a caracteriza (ESPOSITO, 2010a, p. 73-115, 2010b, p. 3-19 *et passim*, 2011, *passim*). Ser responsável pelo outro, dar, ser um elo na cadeia móvel e dinâmica de circulações deste dar-de-si, deste ser-para-o-outro, é isto que permite a cada ser humano superar a mera *zoe* e subjectivar-se como algo mais, é isto que torna possível ultrapassar a mera biologia do ser no seu isolamento associativo: “a identidade do sujeito deriva da impossibilidade de escapar à responsabilidade, da assumpção do outro” (LÉVINAS, 1991, p. 14).

É este dar-de-si, esta oferta de si a outrem, que lança as condições de possibilidade para formas de coexistência não caracterizadas pela dominação de alguns dos seus elementos.<sup>7</sup> A moral é um auto-condicionamento do próprio *para* o bem-estar de outrem. Ela remete para o “infinito” na medida em que diz respeito a uma responsabilidade inevitavelmente desigual pois a do outro é sempre inferior – aliás, de (in)existência, no limite, irrelevante – à do Eu, que é sempre total dado que aumenta quando mais é assumida, *i.e.*, quanto mais responsável pelo outro o próprio sujeito se assume mais responsável por ele se torna, quanto mais cumpre mais tem obrigação de cumprir. Mas, sobretudo, a relação moral surge como materialização do “infinito no finito” (LÉVINAS, 1988, p. 37 *et passim*) na medida em que cada acto finito *para* o outro rejeita ser contemporâneo das suas consequências positivas – que, assim, surgem no futuro do outro e não no do próprio. “Infinito no finito” pois, se o Eu é responsável pela sua acção, mesmo pelas suas consequências imprevistas ou não planeadas, contudo, esta sua acção ultrapassa-o – é *para* o outro. Aliás, é na exacta medida em que a acção do Eu o ultrapassa que ele é responsável por ela, responsável por ela na sua

---

<sup>7</sup> Este argumento, em definitivo, não deve ser lido como indicando que a relação de dom – que entendo com a concretização possível da relação moral na *praxis* – leva de modo automático a sociações de não-dominação. É conveniente lembrar desde já que a dádiva é inerentemente agonística, é uma forma de guerra (CAILLÉ, 2000; GODBOUT, 2000; GODBOUT e CAILLÉ, 1997; MAUSS, 2008), que cria obrigações e, muitas vezes, subordinação – tal como, mais do que outros autores que se dedicaram ao tema, Bourdieu (1995) tornou inegável. Mas, ao contrário de sociações que se constroem pela rejeição do *munus*, pelo dom há a *possibilidade* de não constituir relações de dominação – ainda que a interacção se mantenha sempre dentro do campo do poder.

plenitude, na sua totalidade, prevista e imprevisita, e mais responsável pela sua acção do que o outro pela acção dele (dado que a responsabilidade do primeiro abarca a do segundo e a deste último é assunto dele, não diz respeito ao primeiro) (LÉVINAS, 1988, 1991; LÉVINAS e NEMO, 1988).

Ora, esta possibilidade de associação e subjectivação pela responsabilização pelo outro é *a priori* negada aos sem-abrigo. A sua reificação subjectivante na forma de sujeito-menos-que impede-o de sair da posição do outro incapaz e/ou indisposto a responsabilizar-se por si mesmo, e logo, também de estender o campo da sua responsabilidade para abarcar a de outrem. A caracterização negativa dos sem-abrigo, desde logo na sua relação com o circuito do dom-contra-dom, apenas contempla a possibilidade destes sujeitos serem irresponsáveis – por incapacidade bio-psíquica e/ou por vontade contra-normativa. A lógica dominante de interpretação e intervenção na vida na rua solidifica o estatuto dos sem-abrigo como necessitados de condução heterónoma, repressiva ou benemérita consoante o espaço-tempo e o caso concretos, eliminando a possibilidade de reconhecimento da acção de quem vive na rua como dom, como participação na circulação da dádiva, e logo, do seu reconhecimento como elemento humano completo (leia-se: mais do que vida nua). A sua posição de assistido assenta no pressuposto de que o sujeito é puro recipiente e nunca dador. A falta (negação) objectiva de recursos materiais obstaculiza de modo significativo o dar-de-si-ao-outro. E, estando esta construção ontológico-política na base da representação dominante dos sem-abrigo pelos sujeitos domiciliados, ela impede o reconhecimento do dom e da responsabilidade *para* outrem nos múltiplos actos de solidariedade, amizade, preocupação, compaixão ou entreaajuda que são desenvolvidos por sem-abrigo.

A representação normativamente negativa dos sem-abrigo – como alcoólicos, toxicod dependentes, criminosos, preguiçosos, mentirosos, doentes mentais, *etc.* – veda o campo da acção moral a quem vive na rua. Por vezes, a sua conduta – em rigor, a sua ontologia – é percebida com inerentemente imoral: os sem-abrigo são percebidos como querendo mentir, aproveitar-se da bondade alheia, roubar, agredir, consumir drogas ilegais ou álcool. Mas o ponto fundamental da caracterização da relação suposta

dos sem-abrigo com o campo da moral encontra-se menos no voluntarismo com que estes são percebidos rejeitá-lo do que na sua simples expulsão absoluta deste modo de interacção e subjectivação. Quer porque assim o desejam (conduzindo-se imoralmente), quer porque são incapazes de o fazer (por inferioridade químico-biológica), a sua acção (ontologia) é representada como inteiramente amoral.

### 3. A vontade de pertencer de outra forma

Ao serem aprisionados num universo anormativo e tornados amorais, os sem-abrigo são relegados para fora das colectividades humanas que com eles partilham um espaço-tempo. É esta expulsão fundamental, este abandono do sujeito-menos-que a uma situação na qual ele é reduzido a uma ontologia essencial e exclusivamente negativa, que justifica a sua exposição absoluta aos exercícios do poder – e, em particular, que justifica o exercício arbitrário de um poder que, longe de visar a requalificação ontológica deste sujeito, pretende, pelo contrário, submetê-lo à sua desqualificação e mantê-lo nela. Porém, este abandono político dos sem-abrigo pela colectividade não corresponde a uma eliminação da relação entre as duas entidades. Pelo contrário, em si mesmo, o abandono é uma forma concreta dos sem-abrigo se ligarem à colectividade – a que, deste modo, pertencem numa relação de exclusão includente (AGAMBEN, 1998). Expulsos, certamente, mas expulsos de um modo que os localiza no interior da colectividade, ainda que de uma forma particular e particularmente desqualificada, os sem-abrigo encontram-se numa posição estrutural semelhante à dos estrangeiros e dos pobres tal como esta foi conceptualizada por Simmel: “neste caso, estar fora não é, em resumo, mais do que uma forma particular de estar no interior” (2008, p. 89).

De algum modo, para quem a sofre na pele, esta situação é mais difícil de suportar do que seria o fim completo de qualquer relação com a colectividade. Pois, se o abandono ditasse a ruptura de todo e qualquer laço, que seria, sem dúvida, sentida de modo doloroso e acarretaria consequências materiais incontornáveis, o sujeito seria,

contudo, (hipoteticamente) livre para construir uma outra vida, noutra lugar. Na medida em que o abandono a uma situação fundamentalmente anormativa não corta todos os laços com a colectividade mas apenas alguns (os que poderiam proteger o sujeito) e, sobretudo, em que institui novos laços, que desqualificam, que diminuem a vida, o problema central dos sem-abrigo é, precisamente, a forma da sua ligação ao mundo que os rodeia. Este sujeito-menos-que não é desqualificado, diminuído, por estar fora mas, rigorosamente, por o modo da sua exterioridade face à colectividade o incluir nela, sempre numa posição de menoridade face aos restantes elementos que, assim, são livres para sobre ele exercerem um poder que condiciona as suas possibilidades de vida e para o qual não há apelo.

Uma vez que esta inferioridade político-ontológica diminui inegavelmente as suas possibilidades de vida, diversos sem-abrigo exploram formas alternativas de se relacionarem com a colectividade, procurando assim contrariar a sua subjugação. Dado que a subjectivação como menos-que caracteriza todo o seu ser, a possibilidade de a obstaculizar é reduzida. Não obstante, mesmo sabendo por experiência própria o quão improvável é o sucesso de qualquer tentativa de superação da menoridade que lhes é imputada, estes sujeitos tentam superá-la – pelo motivo imediato de que não o fazer é aceitar como inevitável a morte política a que são condenados. Como a vida na rua se caracteriza por uma dramática ausência de recursos – aliás, no limite, o abandono mais não é do que a negação absoluta de relações pelas quais possam circular recursos passíveis de conferir aos sujeitos um grau significativo de protecção e de reconhecimento –, é a partir si mesmos que estes sem-abrigo procuram a superação da sua menoridade.

Contudo, esta exploração de uma possibilidade de superação da menoridade não é um exercício solipsista no qual apenas o sujeito se transforma num mundo que permanece intocado, o que mais não seria do que o cumprimento da lógica contemporânea segundo a qual cada indivíduo deve buscar em si próprio “a solução biográfica de contradições sistémicas” (BECK, 2009, p. 137). Inevitavelmente, o resultado de um tal processo seria deixar quer o mundo quer o sujeito no exacto estado de onde partiriam dado que, sem alterar a escassez de lugares estruturais (CASTEL,

2009) que caracteriza o primeiro, seria impossível ao segundo sair da sua minoridade absoluta através de uma transformação íntima. Os sem-abrigo que procuram superar a sua desqualificação político-ontológica têm consciência de que o que são é indissociável da sua posição face às colectividades humanas com que partilham o mundo. E, percebendo isto através da sua experiência dramática de vida na rua, sabem que a sua minoridade só é superável pela modificação fundamental da forma da sua ligação à colectividade. Ainda que, face à aparente indisponibilidade colectiva para realizar uma tal reconstituição de laços, seja a partir do sujeito-menos-que que um novo modo de relação é explorado, o objectivo basilar deste processo é a reivindicação e criação de uma outra forma de pertencer, e logo, de uma outra forma de ser, que não minorize política e ontologicamente quem vive na rua pelo facto de viver na rua. Face a uma forma de subjectivação que os coloca numa posição de exterioridade relativa (pela exclusão includente), o que estes sem-abrigo reclamam é precisamente o que lhes é negado: uma forma de pertença à colectividade *que não os desqualifique*.

Uma vez que a inferioridade do sujeito-menos-que se expressa pela sua expulsão dos campos da normatividade dominante e da moral, necessariamente, uma outra forma de pertencer (e logo, de ser) é um exercício de recuperação normativa e moral do sujeito. Porém, as duas rejeições não são do mesmo nível e não é possível a quem vive na rua agir sobre elas do mesmo modo, pelo menos, não ao mesmo tempo. Por definição, a sua ontologia política anormativa não é passível de alteração por vontade do sujeito-menos-que. Na rua como zona de indistinção, a decisão sobre a expulsão normativa não é tomada pelos sem-abrigo, e logo, não pode ser por eles contrariada. A única forma de combater uma ontologia política que desqualifica deste modo é agir sobre a esfera anterior à normatividade, portanto, não ao nível das regras (tácitas e explícitas) da interacção mas no momento precedente em que o impulso da interacção surge.

Mesmo desconsiderando por instantes a dificuldade de contrariar a expulsão da esfera do impulso moral, esperar que a reintegração moral do sujeito dê origem à sua reintegração normativa, obviamente, implica um enorme salto de fé. Mas, uma vez que

não dar este salto é aceitar a morte política a que são abandonados, os sem-abrigo que reivindicam outro modo de pertencer agem apesar disto.

Obviamente, a recuperação de si mesmo como sujeito moral não é mais fácil do que a recuperação de si como ser normativo. Tanto a moral quanto a normatividade são fenómenos interaccionais, logo, a modificação do sujeito é *de per se* fundamentalmente insuficiente para alterar a sua relação com a colectividade. Mas não é em termos de maior ou menor facilidade (ou dificuldade) que a questão deve ser compreendida. Antes, deve sê-lo, imediatamente, em termos de possibilidade. Ao contrário da relação com normatividade dominante, que está inteiramente para lá da sua capacidade de influência, a relação com esfera da moral deixa aberta uma fresta pela qual o sujeito pode por si mesmo tentar introduzir-se.

Se a lei não se lhe aplica, o sujeito-menos-que pode procurar os mecanismos jurídicos que permitem aos sujeitos políticos das classes médias e elites contestar a injustiça ou a ilegalidade. Mas, como a lei não se lhe aplica, estes mecanismos são *de facto* inconsequentes para si. Se as expectativas de civilidade mútua entre transeuntes forem quebradas ao abordar um sem-abrigo, insultando-o, agredindo-o, *etc.*, este pode apelar ao juízo informal dos outros sujeitos que presenciaram a interacção ou à consciência de quem o insulta ou agride. Mas, dada a sua inferioridade fundamental, não é certo que deste apelo decorra qualquer reparação.

Em casos pontuais, um protesto legal de um sem-abrigo pode dar origem a uma decisão judicial que lhe é favorável, tal como um transeunte que vê um sem-abrigo ser maltratado pode interpor-se na interacção confrontando quem maltrata o primeiro. Não obstante, em tais casos, não é *de per se* a acção do sujeito sem-abrigo que dá origem a uma reparação normativa. Antes, uma tal reparação ocorre *apesar* do sem-abrigo precisamente pelo mesmo motivo pelo qual ocorreram os maus-tratos originais: outrem que não ele tomou uma decisão soberana que influenciou, para bem ou para mal, as suas possibilidades de vida. No limite, face à normatividade dominante, os sem-abrigo encontram-se numa posição isomórfica às dos animais e da natureza. Como Simmel defendeu, “não é o animal [ou a planta, ou o elemento geográfico, *etc.*]

maltratado mas as testemunhas que tomamos em consideração para determinar a sanção” (2008, p. 51).

No tocante à conduta moral, o caso é distinto. Independentemente do comportamento de outrem, por si mesmo, quem vive na rua pode decidir respeitar um impulso moral. Pode ajudar, fornecer informação, partilhar comida, roupa ou um local de pernoita, pode ser um ouvido atento para outro sujeito-menos-que, e pode fazer tudo isto independentemente da interpretação que for feita destas acções por não-sem-abrigo. Claro está que uma conduta moral que nunca é reconhecida como tal, de modo inevitável, em nada muda a relação do sujeito com a colectividade. Mas – novo salto de fé necessário neste processo – isto não leva forçosamente à sua rejeição por quem vive na rua pois, por um lado, há a esperança de que a repetição da acção moral dê origem à recuperação moral do sujeito e, por outro lado, a acção moral é efectuada simplesmente porque o sujeito sente que é o que deve fazer, pois sente-a como uma obrigação para lá de quaisquer outras considerações. Se a recuperação normativa está para além da possibilidade de acção de quem vive na rua, a recuperação moral – precisamente pelo carácter fluido, circulante, anárquico, não «agarrável», não solidificável, da própria moral (LÉVINAS, 1988, 1991, 2004; LÉVINAS e NEMO, 1988), que impede que ela seja totalmente vedada a alguém na prática –, abre a possibilidade minimalista de um sujeito que, é certo que dentro de sérios limites, se faz a si mesmo – e, neste movimento, explora o estabelecimento de uma forma de ligação à colectividade em que se posiciona ao mesmo nível dos seus restantes elementos.

De algum modo, à absoluta impossibilidade dos sem-abrigo agirem sobre a normatividade em situação anormativa corresponde a (é certo que árdua e diminuta) possibilidade moral destes sujeitos se comportarem com um tipo de Bartleby invertido: se o escrivão “preferia não o fazer” (MELVILLE, 2011), os sem-abrigo, que são expulsos da relação moral, que são feitos sair da esfera das expectativas morais e que são percebidos como incapazes ou indispostos a respeitar o impulso moral de responsabilização pelo outro, respondem «Não. Preferiria fazê-lo». Tal como Bartleby, a sua posição é a de uma imobilidade que se opõe à intenção alheia: Bartleby não escreve o que outrem quer que ele escreva, não vai onde outrem quer que ele vá, não

sai de onde outrem quer que ele saia; os sem-abrigo empenhados em construir um outro modo de pertencer não aceitam conduzir-se do modo amoral que outrem espera que seja seu. É conveniente não esquecer que a imobilidade de Bartleby tem como resultado a sua morte no escritório de onde não sai. Também a imobilidade da recusa da amoralidade, a tenacidade da acção que respeita o impulso moral, pode resultar na morte, dado que dela pode nada derivar. Mas a morte de Bartleby é feita nos seus próprios termos e é precisamente isto que os sem-abrigo que percorrem este percurso aceitam: que pode não acontecer nada, que tudo pode ficar igual, mas que eles farão o que sentem que devem fazer apesar disso.

Em grande medida, a resiliente conduta moral destes sujeitos-menos-que concretiza-se como uma sucessão de acções inseridas no circuito de dom-contra-dom, enfatizando o acto-obrigação de dar em si mesmo e não os outros momentos que, desde Mauss (2008), são percebidos como perfazendo a tripla obrigação da dádiva: as obrigações de receber e de retribuir. A expulsão absoluta do sujeito-menos-que do campo da interacção moral, levando a que quem vive na rua seja esperado não se conduzir de modo moral e a que os sujeitos domiciliados percam a obrigação de se comportarem face aos sem-abrigo de modo moral, traça uma cesura no seio da colectividade, instituindo uma diferença abissal entre as propriedades das interacções em que estão envolvidos sem-abrigo e as daquelas em que estes estão ausentes. A moral (tal como a normatividade dominante) só tem lugar no segundo tipo de relação – e, assim, a localização político-ontológica na vida na rua é um factor de desqualificação imediato. Esta cesura moral, esta cesura *da e na* moral, expressa-se no impedimento dos sem-abrigo participarem na circulação do dom como sujeitos, ou seja, no bloqueio do acesso a uma posição relacional em que sejam reconhecidos pelos restantes elementos da colectividade como tendo algum papel activo a desempenhar na circulação do *munus* (ESPOSITO, 2010a, p. 73-115, 2010b, p. 3-19 *et passim*, 2011, *passim*), do dom-obrigação que os sujeitos fazem circular porque devem fazer circular, porque são parte de uma cadeia potencialmente infinita de doadores-donatários em que se ligam uns aos outros na exacta medida em que todos são, alternadamente e, por vezes, em simultâneo, doadores e donatários. Como Bartleby invertido, o sujeito-

menos-que em busca da superação da sua menoridade tenta constituir um modo de pertença não desqualificante, em grande medida, procurando recuperar o seu lugar activo neste circuito eterno de dom-contra-dom, assumindo-se como um doador que, mais do que fazer circular bens ou serviços, se dá a si mesmo e de si mesmo ao outro que percebe como necessitado de ajuda.<sup>8</sup>

#### 4. Resistir à menoridade através da acção moral

A acção moral continuada do sujeito-(que-tenta-deixar-de-ser-)menos-que, expressa por uma sucessão de actos de dom (de si), é uma forma de resistir à subjugação e ao abandono político. Conduzindo-se moralmente, os sem-abrigo procuram ultrapassar a mera sobrevivência da *zoe* e alcançar a possibilidade de viver plenamente uma vida como *bios* através não tanto da igualdade quanto, sobretudo, da nivelação relacional dos sujeitos. Para forçar a fresta aberta na esfera da moral para uma constituição de si que não o desqualifique, o sujeito-menos-que tem de ser resiliente na recusa da amoralidade que lhe é imputada do exterior, tem de responder

---

<sup>8</sup> De algum modo, sócio-geneticamente, toda a dádiva é dádiva de si pois, como Mauss (2008) discutiu, ancorando-se no caso dos Maori, o dom carrega consigo uma parte da essência do doador (para os Maori, o *hau*). Porém, quando a dádiva é expressão da moral, o dom assume a forma de uma des-subjectivação parcial, apresentando-se como transferência do Eu para o outro que priva o primeiro de uma parte de si mesmo, diminuindo o seu bem-estar (ou aumentando o seu mal-estar) em favor do outro. É devido a este apagamento *para* o outro e *pelo* o outro que o Eu, em termos rigorosos, se dá a si mesmo quando o seu impulso de se responsabilizar pelo rosto com que se depara se concretiza num acto de dar. É uma subtracção de si feita por si em benefício do outro. Neste movimento em que, através de um acto ou objecto que circula entre doador e donatário, o primeiro transfere parte de si mesmo para o segundo, paradoxalmente, surge a própria possibilidade de constituição de si, permanentemente realizada não como acrescento, não como soma, nem sequer como manutenção ontológica, mas, pelo contrário, como subtracção e diminuição do Eu que lhe permite, ligando-se à colectividade, subjectivar-se como uma entidade ao mesmo nível dos restantes elementos de um espaço-tempo. O sujeito constrói-se a si mesmo diminuindo-se pois, na sucessão de actos morais de transferência de si para o outro, agarra uma linha de vida que o faz pertencer à colectividade e, assim, pode constituir-se como sujeito. Só a concepção cartesiana do sujeito pode ver nisto apenas negatividade (o que é tirado ao sujeito) e não observar que, fora desta relação, o sujeito não é nada, pura e simplesmente, não existe – ou, a existir, existe como menos-que. Este argumento é devedor a Esposito (2010b, *passim*), ainda que se distancie profundamente (e de modo agonístico) das reflexões do autor sobre a des-subjectivação do ser pela circulação do *munus*, que é sempre uma subtracção do próprio em favor do comum, levando a que a comunidade (*cum-munus*) seja sempre perda, vazio, ausência, falta partilhada e não uma coisa que se possui ou que se é, não uma identidade mas uma expropriação do próprio, rigorosamente, imprópria.

sucessivamente a esta imputação com actos de responsabilização pelo outro. Isto implica o desenvolvimento de uma forma particular de resistir a uma orientação dominante dos exercícios de poder que desqualifica o sujeito a partir da pressuposição da sua exterioridade absoluta face à relação moral. Este modo de (procurar, com maior ou menor sucesso relativo, mas sempre de forma árdua) bloquear e inflectir esta orientação do poder só pode emergir através de actos de recusa, aliás, através de actos de recusa da recusa realizados precisamente pelo inverso da posição Bartlebyana: à ubiquidade da expulsão da moral, à omnipresente avaliação como amoral, o sujeito responde de forma repetida com um firme «Não. Preferiria fazê-lo» expresso por dádivas de si pelas quais se procura reposicionar no universo do impulso e das expectativas morais. Dado que a racionalidade dominante dos exercícios de poder na vida na rua ancora no pressuposto apriorístico da amoralidade o abandono a uma vida aprisionada na sua total inferioridade (face a tudo e a todos), o que não pode deixar de se traduzir numa ontologia essencialmente menor, resistir a esta racionalidade é reivindicar e tentar gerar condições de possibilidade para uma outra vida. Resistir à força violenta com que se é desqualificado é exigir um outro modo de ser cujo potencial de emergência decorre de um outro modo de pertencer à colectividade.

É fundamental não romantizar este fenómeno.<sup>9</sup> A brutalidade da vida na rua não desaparece em ponto algum e as probabilidades de sair deste modo da rua, de deixar de ser menos-que, são extraordinariamente reduzidas – como os sujeitos que

---

<sup>9</sup> Em Abu-Lughod (1990) e Groves e Chang (1999) encontram-se críticas relevantes às tendências de romantização da resistência dos oprimidos nos estudos sociais. Desde logo, as resistências – sempre múltiplas, nunca no singular – não podem ser romantizadas pois, como se sabe, pelo menos, desde Foucault (1994, 2012a), estes actos não são exteriores aos exercícios de poder (nem vice-versa). Dado que o poder não é uma propriedade, não é uma coisa possuída por alguns sujeitos, mas um fluxo que circula entre os diversos pontos de uma rede de relações, este fenómeno é, acima de tudo, uma característica relacional. Deste modo, todos os sujeitos participam, ainda que de formas desiguais, na circulação dos exercícios de poder, levando a que este esteja presente ao longo de toda a rede, sem espaços vazios onde não se verifica. Assim sendo, e uma vez que o poder só se pode exercer contra certas resistências, tal como estas só podem existir como oposição a certos exercícios de poder que procuram contrariar, também as resistências são omnipresentes. Longe de se apresentarem como grandes focos de oposição a um poder centralizado, as resistências são pequenos (mas significativos) actos quotidianos, precários, temporários, cujo objectivo habitual não é derrubar de modo fundamental um poder absoluto mas, como Scott (1985, 1990) deixa claro, garantir a sobrevivência dos sujeitos dominados que resistem através de tais pequenos actos continuados (sobrevivência essa que pode ser compreendida de modos distintos consoante o sujeito, a relação e o espaço-tempo em questão).

assim visam superar a sua menoridade sabem por experiência própria. E, mesmo desconsiderando as possibilidades de saída, mesmo ignorando a baixa probabilidade de recuperação moral, estas acções nada têm de heróico. Elas não decorrem de qualquer superioridade essencial da miséria que posiciona os miseráveis do mundo num plano existencial quase-divino, não são fruto de uma fundamental superioridade que, afinal, é a real característica ontológica do sujeito-menos-que. Os sem-abrigo que procuram ultrapassar a sua menoridade fazem-no tão simplesmente porque se sentem de tal modo constrangidos, a tal ponto diminuídos, que contrariar a amoralidade é uma necessidade vital; é uma necessidade porque a vida, a vida plena, é uma necessidade. A sua posição de partida é, de modo incontornável e total, uma de inferioridade. Mas a de uma inferioridade que, sendo político-ontológica, não o é de modo essencialista e, antes, deriva inteiramente das formas de subjectivação e dos tipos de laços que são colectivamente produzidos numa dada fase de um certo modelo societal. É neste ponto, no reconhecimento simultâneo da menoridade ontológica e do carácter performatizado de toda a ontologia, que surge um espaço de resistência onde existe o potencial de explorar outros modos de constituição dos seres e das ligações entre eles – sem ignorar em momento algum a desqualificação relativa de algumas das ontologias já produzidas.<sup>10</sup>

Para o sujeito-menos-que em busca da superação da sua menoridade, as acções morais apresentam-se como “contra-condutas”, *i.e.*, são expressão de uma “luta contra os processos implementados para conduzir outrem” (FOUCAULT, 2009, p. 201), de um combate permanente contra a racionalidade dominante dos exercícios de poder que,

---

<sup>10</sup> Há uma vasta bibliografia sobre a performatização colectiva de ontologias, dentro da qual são de destacar as reflexões desenvolvidas no âmbito dos *Science and Technology Studies* e da *Actor-Network Theory*, em particular as contribuições de John Law (2004; LAW e LIEN, 2012), Annemarie Mol (2002, 2008, 2010), Bruno Latour (1987, 2007, 2010) e Michel Callon (1986; LATOUR e CALLON, 1981). Obviamente, a ideia de que aquilo que os sujeitos são é socialmente gerado de modo dinâmico, geográfica e historicamente variável, é muito anterior, de algum modo, acompanhando toda a história disciplinar da sociologia (que, aliás, mais não é do que a exploração intelectual desta ideia), sobretudo, nas linhas germânicas de Karl Marx e Friedrich Engels (ENGELS, 2008; MARX, 2008a, 2008b, 2008c; MARX e ENGELS, 1999, 2008), Max Weber (2002, 2005), Georg Simmel (s.d., 1964, 2008) e Norbert Elias (1995, 2004, 2005, 2006; ELIAS e SCOTSON, 2000). Dado o quanto contribuiu para avançar a conceptualização desta questão, nas décadas de 1960 a 1980, é impossível não mencionar o trabalho de Michel Foucault (1994, 2009, 2010a, 2010b, 2011, 2012a 2012b) neste domínio.

de modo igualmente constante, condiciona as possibilidades dos sem-abrigo agirem, dizerem e serem sem tomar em consideração aquilo que eles desejam fazer, dizer e ser ou aquilo que eles próprios consideram que fazem, dizem e são. Segundo esta racionalidade, os não-sem-abrigo esperam que os sem-abrigo se conduzam de modo amoral, não se preocupando com o bem-estar alheio (por incapacidade ou falta de vontade), procurando aproveitar-se indevidamente da generosidade pública e privada, não ajudando outros sujeitos, dedicando quase todo o seu tempo a actos como o consumo de drogas ilegais ou de álcool, sendo sempre apenas receptores de dádivas (comida, prestações públicas, roupa, informação, *etc.*) e nunca dando nada em troca. Sendo esta a conduta esperada e, independentemente de ser ou não a conduta verificada na *praxis*, sendo os sem-abrigo tratados maioritariamente pelos não-sem-abrigo como se fosse esta a sua conduta, como se a sua conduta não pudesse ser outra coisa que não isto, a reivindicação de outro modo de pertencer(-ser) concretiza-se por uma contra-conduta que se opõe a esta imputação de amoralidade pela efectivação continuada de um dom de si e pela recusa expressiva, sempre que é *de facto* possível, de se comportar como é suposto o sujeito-menos-que comportar-se.<sup>11</sup>

Em diversas situações, o desejo do sujeito-menos-que recusar a solidificação da sua menoridade expressa-se pela efectivação da sua posição de dador – ou seja, pelo esforço de se localizar na posição político-ontológica que lhe é vedada. Sendo esperado

---

<sup>11</sup> Dada a escassez de recursos, a violência continuada que é experienciada na pele quando se vive na rua, as expectativas generalizadas de que o sujeito-menos-que não se responsabilize pelo outro e o frequente tratamento amoral por não-sem-abrigo, nem sempre é *de facto* possível aos sem-abrigo afastarem-se da conduta amoral que lhes é imputada. Esta confirmação aparente da amoralidade vê-se em actos instrumentais nos quais sem-abrigo procuram maximizar os seus benefícios (residuais) numa lógica de «cada um por si» ou na brutal e imediata necessidade de receber um dom (comida, roupa, esmola, prestação pública da pobreza, pernoita num centro de acolhimento para sem-abrigo, *etc.*) que se sente ser opressivo e servir para reforçar a posição político-ontológica inferior devido às contrapartidas draconianas que lhe estão associadas (cumprimentos de horários de reuniões e entradas e saídas de instituições, realização de desabituções alcoólicas e de drogas ilegais, frequência de consultas psiquiátricas e psicológicas, obrigatoriedade de procura de trabalho e de participação em diversas actividades de «reintegração social», exigências de trabalho não remunerado em troca de alguns dos benefícios, *etc.*) e ao facto de que recebê-lo aparenta confirmar o sujeito-menos-que como puro objecto de dádiva (nunca doador, sempre apenas donatário). Contudo, longe de confirmar uma ontologia essencialista, esta forma de relação da colectividade com os sem-abrigo tem precisamente o efeito de produzir essa ontologia, logo, de dar origem à própria amoralidade que pressupõe. É a isto que os sem-abrigo que se procuram afastar da inferioridade em que são aprisionados tentam responder ao recusam compactuar com a sua própria opressão.

do sujeito-menos-que uma localização absoluta no circuito do dom como donatário e uma incapacidade e/ou indisponibilidade para se comportar como dador, vários sem-abrigo contra-conduzem-se efectivando uma variedade de dons. Por um lado, estas acções expressam um desejo de reequilíbrio de interacções em que foram já donatários ou de relações em os sujeitos sentem de modo particularmente negativo a sua subordinação. É o que ocorre quando sem-abrigo oferecem algo a profissionais de instituições assistencialistas públicas e do Terceiro Sector ou a conhecidos não ligados profissionalmente a estas organizações.<sup>12</sup> Estas dádivas assumem formas variadas: peças de artesanato criadas pelo próprio sem-abrigo, que lhe ocuparam tempo, deram trabalho, cansaram; peixes pescados num rio que, ainda que não tenham sido capturados com a intenção da oferta, após a captura são destinados para esse efeito; o tempo disponível e o próprio corpo em si mesmos, usados para ajudar na execução de actividades variadas tais como a produção artística colectiva ou a preparação de espaços para a realização de eventos organizados por instituições assistencialistas (neste último caso, este dom é essencialmente pessoalizado pelo doador, ou seja, o tempo e o trabalho não são fornecidos por livre vontade às instituições responsáveis pela organização do evento específico mas aos profissionais dessas instituições com os quais os sem-abrigo doadores consideram ter desenvolvido uma relação que, sendo assimétrica, de algum modo, extravasou do campo estrito do formalismo profissional).

---

<sup>12</sup> Onde, por vezes, se incluem investigadores académicos a realizar trabalho empírico neste campo, como foi o meu caso, em algumas situações, durante a minha investigação de doutoramento. Receber algo de quem tem uma vida tão marcada pela escassez brutal de recursos é uma posição deontológica e moralmente difícil de gerir no terreno. Recusar a dádiva ofende o doador, impede qualquer semblante de minimização da assimetria da relação investigador-investigado (que no caso do segundo ser sem-abrigo é, claro está, particularmente pronunciada) e pode eventualmente colocar em causa a relação de investigação. Mas aceitá-la deixa sempre um sentimento de imoralidade a pairar, uma sensação de injustiça devido a transferência de recursos da parte que quase não os têm para a parte que os tem de modo (comparativamente) abundante. A situação complica-se, sobretudo, naquelas relações desenvolvidas no terreno em que o investigador deu algo (dinheiro, comida, medicamentos) anteriormente ao sem-abrigo que, naquele momento, procura retribuir (ou que, fazendo aquele momento sair do circuito de dom-contradom, procura simplesmente dar). Não há uma resposta definitiva a tais situações e só em cada momento elas podem ser (sempre menos do que perfeitamente) geridas. No meu trabalho de campo, casos houveram em que aceitei ofertas, casos houveram em que as rejeitei o mais polidamente que consegui (quando considerei que o valor simbólico ou monetário potencial através de uma venda futura em muito ultrapassavam qualquer dádiva que eu pudesse ter efectuado ou presumisse vir a efectuar ao sujeito e, sobretudo, quando julguei que ele seria claramente prejudicado caso efectivasse aquele dom).

Mas, por outro lado, talvez de modo mais essencial, estas dádivas são formas de contrariar a conduta amoral que lhes é imputada através de uma sucessão de actos de responsabilização pelo outro que, visando a reintegração moral do sujeito pelo reconhecimento colectivo da conduta moral, sobretudo, são realizados porque são sentidos como obrigação que prescinde de justificação. Nesta faceta do dom de si realizado pelo sujeito-menos-que, neste modo de dar em que a dádiva assume uma forma rigorosamente moral, em que expressa o impulso moral original, o dom é realizado a um donatário que tende a não estar em situação de superordinação face ao doador. É, aliás, precisamente isto que permite ver neste actos a sobreposição do dom e da moral ou, em termos mais exactos, que permite interpretá-los como dons que mais não fazem do que concretizar na *praxis* o impulso moral de responsabilização pelo outro (donatário) que se apresenta ao Eu (doador) como rosto, necessitado de ajuda, necessitado de quem por ele se responsabilize, e cuja mera presença realiza um apelo gritante ao Eu, exigindo-lhe (sem verbalização ou acção nesse sentido) que ele execute um acto moral. Nem toda a dádiva é uma expressão da moral, podendo contemplar motivos instrumentais, interesse por si mesmo, interesse pelo bem-estar do outro, vontade de reciprocidade directa ou indirectamente, desejo de ajudar, desejo de subordinar o outro criando-lhe uma obrigação, ou uma mistura de tudo isto. Mas para que a moral se possa materializar no mundo das coisas, para que ela transite do universo «etéreo» (mas não por isso menos significativo) do impulso para o campo das relações inter-subjectivas concretas, ela tem de assumir a forma de dom ao outro percebido como necessitado de apoio.

Na vida na rua, isto tende a traduzir-se em interacções em que quer o doador quer o donatário são sem-abrigo. Encontrando-se o doador numa situação de profunda escassez de recursos, a dádiva não é realizada por considerar que o outro se encontra numa situação de falta significativamente mais extrema – ainda que a carência imediata e arrasadora do corpo-sujeito com fome ou muito enfraquecido devido às atroz condições de pernoita na rua em sentido literal possa ser *de per se* motivo para que um sem-abrigo sinta um imperativo de dar pouco do que tem a outrem. Não é o grau de privação comparativo entre doador e donatário que importa para a

consideração moral do dom a realizar mas, antes, a relevância da privação de cada sujeito. Pura e simplesmente, o sujeito sente um impulso moral no exacto instante em que, olhando para o rosto do outro, percebe de modo inevitável a necessidade do outro como mais relevante do que a própria necessidade.

A comparação de situações de necessidade, mesmo entre sem-abrigo, tem significado na ponderação do dom. Mas não a um nível moral. A reflexão comparativa de necessidades desloca o dom para fora do registo da moral.<sup>13</sup> Se o potencial doador considera que o potencial donatário tem significativamente mais recursos do ele próprio, independentemente da avaliação axiológica que possa fazer desta consideração e da concordância entre a percepção (recursos que pensa que outrem tem) e a *praxis* (recursos que outrem *de facto* tem), isto dificilmente dá origem ao dom – e, caso dê, a dádiva expressará outra coisa que não um impulso moral de responsabilização pelo outro. Porém, neste momento, o potencial donatário deixa, em termos rigorosos, de ocupar a figura do outro que confronta o Eu como rosto que exige que o segundo se responsabilize pelo primeiro. Pode permanecer outro, mas a sua alteridade deixa de o localizar no campo da relação moral. Para que a moral se expresse como dom, a necessidade do outro tem de ser sentida pelo Eu-doador como inescapavelmente (mas não irremediavelmente) mais relevante do que a própria necessidade e isto tem, por definição, de estar para lá de qualquer outra consideração, incluindo a comparação de necessidades. A necessidade do outro que leva à concretização praxiológica da moral como dádiva é imediata, tanto quanto é imediato o gesto moral que lhe responde.

É esta imediaticidade que torna possível que um sujeito que também ele passa fome e frio, que também ele tem menos dinheiro do que precisa para garantir uma vida

---

<sup>13</sup> A única interrogação que a moral contempla é o «como?» – «como me posso conduzir moralmente?», «como me posso responsabilizar pelo outro?». O «porquê?» – que, por definição, é a questão contida na comparação de situações de necessidade na forma de «porque devo dar ao outro se eu não tenho mais do que ele?» – é, rigorosamente, o fim da moral e não o seu princípio – o que, como Bauman (2000) lembra, é revelado de modo gritante na interrogação de Caim «sou, porventura, guarda do meu irmão?» (BÍBLIA, GÊNESIS, 4:9), que mais não é do que a pergunta «porque devo responsabilizar-me por ele?» que termina, em absoluto, toda a possibilidade de responsabilização pelo outro pois responde a si mesma *a priori* pela negativa (é conveniente lembrar que quando Caim coloca esta questão já tinha assassinado Abel).

digna, enfim, que está ele próprio em situação de profunda privação, decida – ou se sinta impelido para lá de qualquer decisão a – dar a outro sujeito (cuja privação não é necessariamente mais pronunciada mas que é julgada como mais relevante) alguma da pouca comida que tem (ou que prescindia de alimentos que lhe estão a ser fornecidos como caridade institucional em favor do outro). É esta imediatez que leva a que o sujeito, pernoitando na rua em sentido literal ou num edifício não destinado à habitação (ou que, tendo sido a ela destinado, há muito que deixou de ter condições arquitectónicas, *etc.*, para desempenhar essa função, como ocorre com as casas abandonadas), partilhe este espaço com outro sem-abrigo. Fá-lo simplesmente porque avalia o local de pernoita actual do outro como mesmo-assim-ainda-pior do que o seu (mais frio, menos protegido, partilhado com outros sujeitos geradores de mal-estar, *etc.*). É a imediaticidade do rosto que sofre que leva a que um sujeito perca o seu próprio tempo para percorrer as ruas em busca de outro sem-abrigo, para lhe transmitir uma informação (*e.g.*, o conhecimento do local e hora de distribuição alimentar realizada por instituições assistencialistas ou do agendamento de uma reunião numa destas instituições quando os seus profissionais não sabem do paradeiro do sujeito com quem desejam reunir-se e usam como mediador um outro sem-abrigo) ou lhe dar um objecto (*e.g.*, roupa, comida) que considera que lhe são necessários – mesmo que usar essa informação em proveito próprio ou apropriar-se do objecto pudessem aumentar ligeiramente os seus recursos disponíveis.

Qualquer um destes actos de dom pode envolver outras considerações para além do desejo de ajudar o outro. Uma dádiva em géneros ou de informação pode partir de uma vontade instrumental de que o donatário retribua no futuro ou surgir como retribuição de um dom passado. Colocar-se na posição de mediador entre uma instituição assistencialista e outro sem-abrigo, transmitindo informação da primeira para o segundo ou acompanhando este último a uma reunião na primeira, pode permitir ao sujeito constituir-se como um elemento relevante no circuito assistencialista informal, facilitando o seu acesso a recursos adicionais e elevando o seu estatuto na vida na rua. Um local de pernoita que se concorda partilhar pode gerar problemas sérios – agressões, roubos, *etc.* Nem todos os dons entre sem-abrigo são

concretizações de um impulso moral. Mas não é por um acto de dom não ser uma expressão de um impulso moral que ele é, necessariamente, um fenómeno de pura instrumentalidade utilitarista. As dádivas podem ser tão simplesmente gestos de amizade para lá de qualquer sofrimento do rosto do outro, tal como podem ser manifestações de uma vontade de sociabilidade entre sujeitos cuja localização político-ontológica nivelada (porque partilhada) aproxima de um modo que permite, por instantes, minimizar as desigualdades da interacção.<sup>14</sup> A partilha de álcool ou de drogas leves entre sem-abrigo cai neste registo, não sendo materialização de um impulso moral. Do mesmo modo, ainda que a partilha de conselhos e ideias sobre problemas possa derivar de um desejo genuíno de ajudar o outro, é discutível que ela expresse em si mesma e sempre um impulso moral: o acto de aconselhar outrem não equivale necessariamente a uma responsabilização pelo outro incapaz (ou indisposto, pouco importa) de se responsabilizar por si mesmo mas, antes, a uma transferência da responsabilidade para os ombros do outro segundo a lógica de que «isto é o que deves fazer. Agora, a decisão de fazer ou não é tua».

Contudo, quando estes actos derivam de outras considerações – aliás, quando derivam de qualquer outra coisa que não do rosto imediato do outro que sofre –, não estão a operar no campo da moral. A vontade de pertencer à colectividade de outra forma, da qual o sujeito-menos-que que deseja superar a sua minoridade espera que derive um outro modo de ser, só se manifesta no dom quando este, por sua vez, é expressão do impulso moral. O sujeito-menos-que que dá no registo de uma relação moral é um sujeito que procura afirmar a sua pertença fundamental à comunidade numa forma que não o desqualifique face aos restantes elementos desta última. Esta forma de agir e ser, este modo do sujeito-menos-que que vive na rua se conduzir contra o absolutismo da sua amoralidade exogenamente imputada, é especialmente relevante nas várias situações em que a moral materializada no dom é

---

<sup>14</sup> Que também existem entre sujeitos com localizações político-ontológicas isomórficas. A partilha da vida na rua não impede o desenvolvimento de factores de hierarquização e dominação internos à própria vida na rua, ainda que sejam politicamente secundarizados perante os factores de hierarquização e dominação que contrapõem os diversos (e sociologicamente heterogéneos) sujeitos-menos-que aos sujeitos das classes médias e elites (que, como é óbvio, também não são sociologicamente homogéneos).

tudo aquilo que pode traduzir esta forma de pertença não desqualificante, portanto, quando estão ausentes quaisquer outros factores inclusão não minorizante, tais como um emprego digno, uma casa, respeito no modo como transeuntes e profissionais de serviços públicos e privados se dirigem ao indivíduo ou uma relação continuada e não opressiva com familiares. Dada a ausência habitual destes outros factores de pertença, a única possibilidade do sujeito-menos-que se apresentar como um ser que faz parte da colectividade que o abandona, e logo, de ser algo que não pura inferioridade, é através de uma contra-conduta essencialmente moral – que, não dando quaisquer garantias de reconhecimento como um sujeito político-ontologicamente qualificado de modo positivo, é o trajecto disponível a quem vive na rua para, individualmente, sem o apoio inicial de outrem, procurar ultrapassar a sua minoridade, precisamente, invertendo os termos do apoio inter-subjectivo e propondo-se ser ele mesmo a responsabilizar-se pelo outro.

## **Conclusão**

A inferioridade político-ontológica dos sem-abrigo é de tal modo pronunciada que as possibilidades verosímeis de a superar são extremamente diminutas. Através de uma cesura fundamental na colectividade humana com a qual partilham um espaço-tempo dado, os sem-abrigo são dela deslocados e colocados numa posição de exclusão includente que se traduz numa forma de pertença colectiva desqualificante. Em simultâneo, este modo de ligação dá origem a um modo de ser que é imputado aos sem-abrigo sem que estes possam simplesmente ser de outra maneira e é esta constituição político-ontológica inferior que leva à ligação desqualificante dos sem-abrigo à restante colectividade. Face a tudo e a todos, segundo quaisquer critérios, os sem-abrigo são produzidos como sujeitos-menos-que, permanentemente aprisionados numa forma de vida que se caracteriza pela minoridade perante os tipos de sujeito e de conduta idealizados por normas científicas, médicas, legais ou socioculturais (não-escritas e incorporadas, transmitidas e lentamente modificadas na sucessão das

gerações). Contudo, esta inferioridade face à norma traduz uma dimensão mais essencial da vida na rua: a expulsão do sujeito-menos-que do próprio campo da normatividade dominante, resultando na permanente desaplicação desta normatividade na regulação das interações em que este sujeito inferior está envolvido. Confrontado por um qualquer sujeito politicamente qualificado de modo positivo das classes médias e elites, o sujeito-menos-que não pode esperar ser bem ou maltratado por uma qualquer salvaguarda normativa mas, bem pelo contrário, verá as suas possibilidades inteiramente condicionadas à vontade soberana, por definição arbitrária, da outra parte envolvida na relação.

Mas a posição inferior do sujeito-menos-que não se esgota aqui. Não apenas expulso do campo da normatividade dominante, ele é igualmente expulso do campo ontologicamente anterior a essa normatividade, aquele que não diz ainda respeito às regras (tácitas ou explícitas) de interação mas, de forma antecedente, que se reporta ao próprio impulso moral de responsabilização pelo outro. Antes mesmo do sujeito-menos-que ser feito sair da normatividade dominante, é traçada uma outra cesura na colectividade pela qual é instituída uma diferença abissal entre o sujeito-menos-que e o sujeito político, cidadão e pessoa por inteiro, no campo da moral. A responsabilização pelo outro que se apresenta ao Eu como rosto que, sem verbalização ou acção nesse sentido, meramente pela sua presença em necessidade, exige ao Eu que se responsabilize por ele é transformada num registo de aproximação inter-subjectiva que apenas diz respeito aos sujeitos políticos. Assim, o sujeito-menos-que é esperado pelos seus superordinados não se conduzir de modo moral, não se responsabilizando por outrem e, mais ainda, havendo sempre a possibilidade de o prejudicar (aproveitando-se indevidamente de recursos, mentindo, roubando, agredindo, *etc.*). Segundo esta racionalidade, dado que o sujeito-menos-que não se conduz moralmente, desaparece a exigência dos seus superordinados se conduzirem moralmente quando com ele interagem, eliminando o impulso moral destes últimos se responsabilizarem pelo primeiro. De base, é a eliminação desta exigência que lança as condições para o arbítrio soberano dos sujeitos das classes médias e elites face aos sem-abrigo pois, se não têm obrigação moral de se responsabilizarem por eles, então, é desde logo aqui,

antes mesmo da expulsão normativa dos sem-abrigo, que começa a emergir a aleatoriedade com que as possibilidades de vida de quem vive na rua são influenciadas.

Responder a isto a partir da rua é quase impossível. Pura e simplesmente, a reintrodução normativa do sujeito-menos-que não é algo que ele possa realizar por sua espontânea vontade. A abertura colectiva à sua realocização no campo da normatividade dominante é *conditio sine qua non* deste processo. No que respeita à moral, porém, há uma possibilidade ténue de, por si mesmo, o sujeito-menos-que nela se reintroduzir – ou, sendo rigoroso, de revelar ostensivamente que, apesar dos esforços continuados nesse sentido, a colectividade que com ele partilha um espaço-tempo não é inteiramente capaz de o expulsar da relação moral, pelo menos não é completamente capaz de retirar do sujeito-menos-que o impulso moral de responsabilização pelo outro, e isto apesar da sua inferioridade. A moral não é menos interaccional do que a normatividade, pelo que a reintegração fundamental do sujeito-menos-que em qualquer um dos campos, necessariamente, implica a anuência – e mais, o esforço – de todos os envolvidos e não só da parte inferior. Mas, ao contrário da normatividade dominante, que, escrita ou não, se encontra codificada de um modo que a coloca para lá do apelo ou da acção do sujeito-menos-que, a moral é essencialmente não-codificável, não-solidificável, é um fluxo puramente anárquico no qual o sujeito-menos-que pode, por si mesmo, tentar introduzir-se. Ou seja, independentemente da imputação de amoralidade, se o sujeito-menos-que se depara com um rosto em sofrimento que o apela a responsabilizar-se por ele, pode *de facto* realizar um acto nesse sentido. Esse acto pode ser ou não reconhecido como moral por terceiros, mas isso é outro assunto, relevante, é certo, mas que não impede *de per se* a acção moral. À necessidade de performatização colectiva, inter-subjectiva, das (inter)acções e das ontologias, que torna cada acto individual insuficiente para o processo de produção societal e para a subjectivação, o sujeito-menos-que que deseja superar a sua menoridade pode responder meramente, «E ainda assim, faço-o de qualquer maneira». E fá-lo tão só devido ao apelo do rosto de outrem, que se revela como uma chamada cuja imediaticidade está para além de quaisquer outras considerações. Sem dúvida, é uma outra forma de ligação à colectividade que o sujeito-

menos-que busca na sua conduta moral. E, através deste outro modo de pertencer, que não o desqualifique, procura um outro modo de ser, que não o menorize. Esta alteração de laço-ontologia, necessariamente, requer a participação dos restantes actores da colectividade, não podendo em definitivo reduzir-se a uma vontade individual do sujeito-menos-que ser de outra forma, modificação isolada essa que em nada alteraria quer o mundo quer o sujeito. Mas, apesar disto, o sujeito-menos-que realiza um salto de fé, age com uma esperança repetidamente gorada de que a sua conduta moral seja como tal reconhecida. Aquilo que permite a continuidade da moral apesar da imputação ubíqua de amoralidade é, porém, a imediaticidade do apelo do rosto do outro, a cuja necessidade urgente o sujeito-menos-que sente que tem de responder, independentemente da sua própria necessidade. Neste movimento, o sujeito-menos-que revela-se, pelo menos, por um instante, como não menos do que nada, posiciona-se como um igual moral no seio da colectividade, mesmo que esta nivelção seja fugaz e insuficiente para o recuperar para a moral pelo seu limite intersubjectivo. Insuficiência, claro, mas longe de ser absoluta. O sujeito-menos-que permanece fora da normatividade dominante, permanece exposto em toda a sua nudez à aleatoriedade de actos que condicionam as suas possibilidades de vida, e continua a ser político-ontologicamente constituído como amoral. Mas resilentemente responde pela sua contra-conduta que pode ser moral ainda assim e que isto, em si mesmo, deveria desfazer a sua menoridade.

### Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, L., “The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 17 (1), 1990, pp. 41-55.
- AGAMBEN, G., *O poder soberano e a vida nua. Homo sacer*. Lisboa, Presença, 1998 [ed. orig.: 1995].
- AGAMBEN, G., *Estado de excepção*. Lisboa, Edições 70, 2010 [ed. orig.: 2003].
- ARENDT, H., *A condição humana*. Lisboa, Relógio D’Água, 2001 [ed. orig.: 1958].

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Lisboa, Quetzal, 2012.
- ARNOLD, K. R., *Homelessness, Citizenship, and Identity. The Uncanniness of Late Modernity*. New York, State University Press of New York, 2004.
- BAUMAN, Z., “Am I my Brother’s Keeper?”, *European Journal of Social Work*, 3 (1), 2000, p. 5-11.
- BECK, U., *Risk Society. Towards a New Modernity*. London, Sage, 2009 [ed. orig.: 1986].
- BÍBLIA, Génesis, *Bíblia sagrada*. Lisboa, Difusora Bíblica, 1981, Génesis 4, vers. 9.
- BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [ed. orig.: 1972].
- CAILLÉ, A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris, Desclée du Brouwer, 2000.
- CALLON, M., “Some Elements of a Sociology of Translation. Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Briec Bay”, in LAW, J. (org.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* London, Routledge, 1986, p. 196-233.
- CASTEL, R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Gallimard, 2009 [ed. orig.: 1995].
- ELIAS, N., *A sociedade de corte*. Lisboa, Editorial Estampa, 1995 [ed. orig.: 1969].
- ELIAS, N., *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa, Dom Quixote, 2004 [ed. orig.: 1987].
- ELIAS, N., *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70, 2005 [ed. orig.: 1970].
- ELIAS, N., *O processo civilizacional. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas*. Lisboa, Dom Quixote, 2006 [ed. orig.: 1939].
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L., *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000 [ed. orig.: 1965].
- ENGELS, F., “Princípios básicos do comunismo”, in MARX, K. e ENGELS, F., *Marx-Engels. Obras escolhidas em três tomos. Tomo I*. Lisboa, Edições Avante!, 2008, p. 89-107 [ed. orig.: 1847].
- ESPOSITO, R., *Bios. Biopolítica e filosofia*. Lisboa, Edições 70, 2010a [ed. orig.: 2004].
- ESPOSITO, R., *Communitas. The Origin and destiny of Community*. Stanford, Stanford University Press, 2010b [ed. orig.: 1998].
- ESPOSITO, R., *Immunitas. The Protection and Negation of Life*. Cambridge e Malden, Polity, 2011 [ed. orig.: 2002].

- FELDMAN, L. C., *Citizens Without Shelter. Homelessness, Democracy and Political Exclusion*. Ithaca e London, Cornell University Press, 2006 [ed. orig.: 2004].
- FOUCAULT, M., “The Politics of Health in the Eighteenth Century”, in GORDON, C. (org.) e FOUCAULT, M., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York, Pantheon, 1980, p. 166-182 [ed. orig.: 1976].
- FOUCAULT, M., *História da sexualidade – I. A vontade de saber*. Lisboa, Edições 70, 1994 [ed. orig.: 1976].
- FOUCAULT, M., «É preciso defender a sociedade». *Curso no Collège de France (1975-1976)*. Lisboa, Livros do Brasil, 2006 [ed. orig.: 1997].
- FOUCAULT, M., *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Basingstoke e New York, Palgrave Macmillan, 2009 [ed. orig.: 2004].
- FOUCAULT, M., *Nascimento da biopolítica*. Lisboa, Edições 70, 2010a [ed. orig.: 2004].
- FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 2010b [ed. orig.: 1972].
- FOUCAULT, M., *Maladie mentale et psychologie*. Paris, PUF, 2011 [ed. orig.: 1954].
- FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 2012a [ed. orig.: 1975].
- FOUCAULT, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2012b.
- GODBOUT, J., *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*. Paris, La Découverte, 2000.
- GODBOUT, J.; CAILLÉ, A., *O espírito da dádiva*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997 [ed. orig.: 1992].
- GOWAN, T., *Hobos, Hustlers and Backsliders. Homeless in San Francisco*. Minneapolis e London, University of Minnesota Press, 2010.
- GROVES, J. M.; CHANG, K. A., “Romancing Resistance and Resisting Romance. Ethnography and the Construction of Power in the Filipina Domestic Worker Community in Hong Kong”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 28 (3), 1999, p. 235-265.
- HOPPER, K., *Reckoning with Homelessness*. Ithaca e London, Cornell University Press, 2003.
- LATOUR, B., *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.

- LATOUR, B., *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York, Oxford University Press, 2007 [ed. orig.: 2005].
- LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, 2010 [ed. orig.: 1991].
- LATOUR, B.; CALLON, M., "Unscrewing the Big Leviathan. How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them Do So", in KNORR-CETINA, K. e CICOUREL, A. V. (orgs.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston, London e Henley, Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 277-303.
- LAW, J., *After Method. Mess in Social Science Research*. London e New York, Routledge, 2004.
- LAW, J.; LIEN, M. E., "Slippery. Field Notes in Empirical Ontology", *Social Studies of Science*, 43 (3), 2012, p. 363-378.
- LÉVINAS, E., "On the Trail of the Other", *Philosophy Today*, 10 (1), 1966, p. 34-46 [ed. orig.: 1963].
- LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988 [ed. orig.: 1961].
- LÉVINAS, E., "Is Ontology Fundamental?", *Philosophy Today*, 33 (2), 1989, p. 121-129 [ed. orig.: 1951].
- LÉVINAS, E., *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 [ed. orig.: 1974].
- LÉVINAS, E., *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Vozes, 2004 [1991].
- LÉVINAS, E.; NEMO, P., *Ética e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988 [ed. orig.: 1982].
- LOVELL, A. M., "Classification and Its Risks. How Psychiatric Status Contributes to Homelessness Policy", *New England Journal of Public Policy*, 8 (1), 1992, p. 247-263.
- LYON-CALLO, V., *Inequality, Poverty and Neoliberal Governance*. Toronto, University of Toronto Press, 2008 [ed. orig.: 2004].
- MARX, K., "Prefácio. Para a crítica da economia política", in MARX, K. e ENGELS, F., *Marx-Engels. Obras escolhidas em três tomos. Tomo I*. Lisboa, Edições Avante!, 2008a, p. 545-549 [ed. orig.: 1859].
- MARX, K., "As lutas de classes em França de 1848 a 1850", in MARX, K. e ENGELS, F., *Marx-Engels. Obras escolhidas em três tomos. Tomo I*. Lisboa, Edições Avante!, 2008b, p. 210-327 [ed. orig.: 1850].

- MARX, K., “O 18 de Brumário de Luís Bonaparte”, in MARX, K. e ENGELS, F., *Marx-Engels. Obras escolhidas em três tomos. Tomo I*. Lisboa, Edições Avante!, 2008c, p. 430-528 [ed. orig.: 1852].
- MARX, K. e ENGELS, F., *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa, Edições Avante!, 1999 [ed. orig.: 1848].
- MARX, K. e ENGELS, F., “Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista”, in *idem, Marx-Engels. Obras escolhidas em três tomos. Tomo I*. Lisboa, Edições Avante!, 2008, p. 17-88 [ed. orig.: 1845].
- MATHIEU, A., “The Medicalization of Homelessness and the Theater of Repression”, *Medical Anthropology Quarterly*, 7 (2), 1993, p. 170-184.
- MAUSS, M., *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa, Edições 70, 2008 [ed. orig.: 1923-1924].
- MELVILLE, H., *Bartleby*. Lisboa, Assírio e Alvim, 2011 [ed. orig.: 1853].
- MOL, A., *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham e London, Duke University Press, 2002.
- MOL, A., “Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas”, in NUNES, J. A. e ROQUE, R. (orgs.), *Objectos Impuros. Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto, Afrontamento, 2008, p. 63-77 [ed. orig.: 1999].
- MOL, A., “Actor-Network Theory. Sensitive Terms and Enduring Questions”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50 (1), 2010, p. 253-269.
- SCHMITT, C., *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago e London, University of Chicago Press, 2005 [ed. orig.: 1922].
- SCOTT, J., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New York e London, Yale University Press, 1985.
- SCOTT, J., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven e London, Yale University Press, 1990.
- SIMMEL, G., *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe, The Free Press, s.d.
- SIMMEL, G., “The Web of Group-Affiliations”, in *idem, Conflict and the Web of Group-Affiliations*. New York, The Free Press, 1964, p. 125-195 [ed. orig.: 1908].
- SIMMEL, G., *Les pauvres*. Paris, PUF, 2008 [ed. orig.: 1908].
- STRONG, T. B., “Foreword. The Sovereign and the Exception: Carl Schmitt, Politics, Theology, and Leadership”, in SCHMITT, C., *Political Theology. Four Chapters on*

*the Concept of Sovereignty*. Chicago e London, University of Chicago Press, 2005, p. vii-xxxv.

WASSERMAN, J. A.; CLAIR, J. M., *At Home on the Street. People, Poverty & a Hidden Culture of Homelessness*. Boulder e London, Lynne Rienner Publishers, 2010.

WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002 [ed. orig.: 1922/1956].

WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa, Presença, 2005 [ed. orig.: 1904/1905].

---

Enviado: 07.05.2016 | Aceito: 08.10.2016

---