

DEAMBULAÇÕES COTIDIANAS: a emergência de um método na observação dos sem-teto¹

José Machado Pais²

Resumo

São surpreendentes as deambulações dos sem-teto pela cidade. Eles vasculham caixotes de lixo, pedinham esmolas e restos de comida, exploram recantos para passar a noite, vadiando na produção de um conhecimento muito próprio da cidade. O que se debate é a possibilidade de as ciências sociais poderem usar um método de descoberta também assente em deambulações cotidianas. É esse método que proponho tendo os sem-teto em mira. Para o efeito, coloquei à prova ideias feitas, sem vacilar em as desfazer. As pernas atrás dos sentidos, dando passo a uma metodologia que alguém já dominou de *passeiologia*. Interrogo-me a partir de observações do que se *está a passar*, eventos que se denunciam à observação e que anunciam a conjugação de um olhar distraído com um olhar contraído, a distração desafiando a atenção, só possível na concentração do rigor da observação. Qual a vantagem deste método? A de nos permitir ver a sociedade a nível dos indivíduos vendo, ao mesmo tempo, como ela se traduz na vida deles. O desafio aliciante do método é o de nos instigar a mirar e remirar achados *exóticos* (comportamentais) para lhes achar os avessos *endóticos* (sociais).

¹ Este presente contributo retoma um capítulo de meu livro *Nos Rastos da Solidão*, esgotado (PAIS, 2006).

² José Machado Pais é Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor convidado do Instituto Universitário de Lisboa.

Palavras-chave

Cotidiano. Método de Pesquisa. Metodologia qualitativa. Percursos. Sobrevivência. Sem-teto.

EVERYDAY WANDERINGS: the emergence of a method in observation of the homeless.

Abstract

The urban wanderings of the homeless are full of surprises. They rummage through trash cans, beg for money and leftovers, explore quiet corners to spend the night, idle around developing highly specific knowledge of their cities. At issue here is whether the social sciences are able to use a method of discovery similarly based on daily wanderings. This is the method I propose for watching the homeless. To this end, I put preconceived ideas to the test, with no hesitation in undoing them. Letting my feet follow my senses, my steps took me to a method which has already been dubbed *walkology*. My enquiry starts with observations of *what is going on*, events that reveal themselves to observation, to a gaze which is both distracted and contracted, distraction that undermines our attention, only possible in the concentration of rigorous observation. What is the advantage of this method? That of allowing us to see society at the level of the individual, seeing at the same time how society is reflected in their lives. The exciting challenge of this method is that it prompts us to look and look again at *exotic* (behavioural) finds in order to make out their *endotic* (social) reverse.

Keywords

Everyday. Research Method. Qualitative Methodology. Paths. Survival. Homeless.

1. O social na perspectiva sociológica do cotidiano

Mais de cem anos passados sobre o surgimento das *Regras do Método Sociológico* (DURKHEIM: 1989/1895), será que as velhas regras do *Método* resistem às novas ordens sociais? (PAIS, 1996). A questão é tanto mais pertinente quanto é certo que, como o próprio Durkheim (1989/1895: 12) reconhecia, “em questões de método [...] nada se pode fazer que não seja provisório”. Com efeito, enfraqueceram-se os tradicionais fundamentos dos laços sociais, dos valores, das crenças, dos imaginários coletivos, das regras do jogo institucional. Ainda que o pesado navio dos costumes nunca gire com brusquidão, assistimos a uma crescente desinstitucionalização da vida social que nos leva a falar de *bricolages* no domínio do religioso, em famílias “recompostas”, no “tráfego de votos” do espectro político, etc. Ao recrudescimento do movimento de *individualização* das sociedades modernas tem correspondido um paralelo movimento de *despessoalização*. A noção de *indivíduo* remete à de unidade (a sociedade contida no indivíduo), a de *pessoa* tem um sentido holístico (é o indivíduo que aparece contido e imerso na sociedade).

As *Regras do Método* são regras de uma sociologia *hiperssocializada*. Em contrapartida, a sociologia contemporânea repousa numa concepção *hipossocializada* do indivíduo (CERI, 1995). É o que acontece quando se desvalorizam as relações verticais (imperativas) a favor das relações horizontais (estratégicas) (BIRNBAUM; LECA, 1986). Se, com Durkheim, a Sociologia procurava ver *como a sociedade se traduzia na vida dos indivíduos*, gradualmente a focagem tem vindo a orientar-se no sentido de *ver a sociedade a nível dos indivíduos*. Mas o verdadeiro desafio metodológico está em saber articular ambas as perspectivas. Como endogeneizar as estruturas sociais no estudo dos

comportamentos interindividuais? Correntes de pensamento sociológico a favor desta perspectiva, começaram com Weber e, mais tarde, com a Escola de Chicago. Mas também em (ELIAS, 1978a, 1978b) se sente essa preocupação. O seu conceito de “figuração social” rebate o posicionamento extremista de modelos sociológicos em que a realidade está “acima” ou “separada” dos indivíduos (como acontecia com Durkheim) e/ou em que estes não passam de uma “soma” abstratamente construída.

Na onda de uma tal viragem metodológica, o que agora proponho é a necessidade de recuperarmos para o centro da página do discurso sociológico as expressões culturais da vida quotidiana que têm ficado à sua margem. Para tanto é necessário dar um passo em frente – ou ao lado – em relação às pesquisas orientadas por uma lógica de *demonstração* (de hipóteses de investigação que raramente são falsificadas), passando a valorizar-se uma lógica de *descoberta* na qual a realidade social se insinua, conjectura e indicia, através de uma percepção aparentemente descontínua e saltitada que a sociologia do cotidiano assegura no seu vadiar sociológico (PAIS, 2009). De que modo? Entendendo o cotidiano como significante flutuante do real-social, outorgando primazia à experiência subjetiva como matéria-prima do conhecimento sociológico, desvendando o mundo de significações que as pessoas experimentam e compartilham, buscando mediações entre o particular e o global, o individual e o coletivo, o subjetivo e o objetivo. Enfim, desvelando o social através das imediatidades do cotidiano. E isso depende de uma sensibilidade sociológica capaz de recapturar o social em sua aparente facticidade que é dada pelos traços epidérmicos da quotidianidade.

2. Estudo de caso: os sem-teto

Ensaio este método num estudo de caso, os sem-teto (PAIS, 2006). Misturando-se no público, no papel de observador clandestino, dou primazia à observação “invisível”, como a que era desenvolvida pelos anjos do filme de Wim Wenders, *As Asas do Desejo*. Eles movimentavam-se, invisíveis, pela cidade de Berlim, ouvindo pensamentos de uma vítima do Holocausto, de pais preocupados com o filho, de passageiros de bonde, de meros transeuntes de rua. Na pegada dos sem-teto da cidade de Lisboa, descubro-me como um etnógrafo urbano quando, ao estranhar-me numa quotidianidade aparentemente reificada (DA MATTA, 1988), começo a praticar uma espécie de *passeiologia* (BURCKHARDT, 1991), observando paisagens percorridas a pé, deixando levar-se mais pelos sentidos do que pelas pernas. As ciências sociais exploram muito o “objetivo” e o “subjeto” mas muito pouco o “trajetivo”, feito de contactos, aproximações, deambulações (VIRILIO, 2000). Muito do estranhamento do cotidiano dá-se nos chamados “espaços intersticiais” (REMY, 1998), os de aparente neutralidade, também designados de “territórios circulatórios” ou “transversais” (TARRIUS, 1989). O habitante comum da cidade gasta uma boa parte dos seus esforços para não ver, não ouvir, não falar, não olhar, não tocar, com o objetivo de preservar o que ele pensa ser o seu espaço de intimidade e o dos outros (PAIS, 2010). Veremos que as estratégias de evitamento em relação aos sem-teto constituem uma evidência recorrente do modo de vida urbano.

A cidade contemporânea tem sido retratada como um conglomerado de estranhos com a possibilidade de se encontrarem no desencontro de seus trânsitos (SENNETT, 1978). Mas a cidade não se reduz a um mero território de perda de sentidos, importa também vê-la como um entroncamento de sentidos que se insinuam em sua aparente

superficialidade. A superfície como lugar de sentido é o terreno onde se vive a experiência antropológica de um olhar atento às coalescências súbitas de sociabilidades fugidias, ao encrustamento de manifestações de solidão, às cristalizações de fluxos de comunicação ou de contrafluxos que a impelem ou a impedem. Esta vadiagem do olhar toma os registos de observação como superfície de revelação mas também de significação e de secreção (JOSEPH, 1984). Neste sentido, o espaço público da cidade é um mosaico de “alegorias” que têm o condão de dar outros significados às manifestações esparsas da vida urbana (CANEVACCI, 2001). Ao passo que a “curiosidade ociosa” (BARAÑANO, 1993) se deixa guiar pelas secreções que saltam à vista desarmada, a observação ciosa dá passo ao desenvolvimento de pontos de vista, analiticamente sustentados. No estudo de caso apresentado ensaia-se essa dança de compassos, através da conjugação de um olhar distraído com um olhar contraído, a distração desafiando a atenção, só possível na concentração do rigor da observação.

Nos registos de observação, entrevistas e conversas soltas – e mesmo quando aos sem-teto foram ofertadas máquinas fotográficas descartáveis para que retratassem o seu cotidiano – foi dada ênfase aos *significados subjetivos*. A objetivação sociológica repousa em construções analíticas de significados subjetivos (RITZER, 1981). É claro que sempre nos podemos questionar: mas como chegar às experiências vividas quando elas nos são dadas em imagens ou palavras? O que se diz (ou o que se vê) releva de um dizer (e de um ver) que produz a sua própria realidade no que se diz (e vê). O mesmo se passa com a sociologia no que nos diz sobre a realidade. Na verdade, as palavras nomeiam a realidade, vestindo a nudez das experiências vividas. A partir daqui, a realidade “nua e crua”, travestida de palavras, já não é a mesma realidade. É uma outra que nos é dada na forma palavrosa que a envolve. E que dizer dos silêncios, tantas vezes os denunciadores mais expressivos dos enlaces e desenlaces sociais?

Veremos que os silêncios também geram entendimento, sem necessidade de perguntas ou respostas. Da mesma forma que o dizer não apenas desvenda como oculta, o silêncio também revela no que aparentemente encobre. Num ou noutro caso, as tramas de vida decifram-se através de vínculos de sentido que nos sugerem que a vida nem sempre se esconde por detrás de palavras ou de silêncios, ela também está nas palavras e nos silêncios. E há ainda o olhar. Na paisagem urbana, “o visual [...] deve ser interpretado e meio de interpretação [...], objeto e método” (CANEVACCI, 1993, p.43). O que se propõe, por conseguinte, é uma busca a várias escalas e por vários meios de estratégias sociológicas de decifração do social. No caso em análise, o mundo dos sem-teto.

Há realidades sociais que nos dizem muito mais do que aquilo que sobre elas possamos imaginar, os seus significantes excedem os significados. De um modo geral, os sem-teto dão corpo a representações sociais que retratam e refratam a realidade, ao mesmo tempo que a putrefactam, tornando-a corriqueira, banal, inevitável. Na representação social dominante, os sem-teto pagam o justo preço pelo seu desajustamento ao mundo, por essa razão são olhados como “imundos”. Incorporam imagens de realidade construídas por um olhar que pouco ou nada vê em sua desatenção, ou que os transforma numa espécie de borradeira na estética das cidades.

Os transeuntes das cidades salvaguardam a sua autonomia enclausurando os seus olhares. Raramente se fixam nos rostos que, imóveis em sua autoridade icônica, jazem fixos na dependência que é simbolizada pela mão estendida. É esta *cultura da evitação* que os leva a ignorar a miséria com que tropeçam quotidianamente. Estamos a falar de uma cultura que é tecida em malhas de argúcias que organizam a banalidade da vida quotidiana, feita de imposturas conscientes ou involuntárias que reatualizam, constantemente, a conhecida confusão

semântica das raízes etimológicas de *pessoa* e *máscara*. As pessoas não deixam de ser menos comediantes por serem mais civilizadas. Por vezes assumem a aparência do apego, da consideração mútua, da solidariedade. Uma contração de boca, um franzir de sobrolho, uma mão indecisa que vai ao bolso – gestos reveladores de uma simulada condolência; mas logo a seguir um acelerar de passo, a mão decidida que sai vazia do bolso, uma conformação inevitável à ordem estabelecida. Apelos a linguagens sobrecodificadas que permitem escapar ao que incomoda e se procura trivializar, ao que agride e se procura normalizar. Embora vivamos numa sociedade que favorece a afirmação da individualidade, há claros sinais que apontam para uma dissolução das singularidades na massa pública. Quando tal acontece, o que significa uma interação social? Não propriamente um enfrentamento de singularidades mas uma massa de singularidade que se anulam no hábito (social) de “olhar para o lado”. Consequências? A paisagem social que nos é familiar torna-se desconhecida uma vez que o olhar comum é cegado por um véu feito de “rotina, hábitos, estereótipos” (VELHO, 1988, p. 36-46). Ou, quanto muito, surge uma “sentimentalidade urbana” própria de um consumo visual instantâneo e fugaz, onde os mendigos integram parte de um “repertório visual urbano” que reflete uma “incorporação fantasiosa do mundo” feita de devaneios, distrações, apatia e indiferença (CASTRO, 2004, p. 62).

O olhar sociológico reivindica um outro modo de ver. O olhar comum evita a miséria que o rodeia, até para se precaver de qualquer sentimento de culpabilidade. Por isso, os transeuntes passam normalmente ao lado dos sem-teto, alheando-se do que não querem ver. Não se trata de uma mera “desatenção cívica”, onde o outro se vislumbra mas com o qual não se interatua (GOFFMAN, 1985/1961). No caso, a desatenção nada tem de cívica, é pura recusa de compaixão. A compreensão não é,

evidentemente, sucedânea da compaixão. Mas não há compreensão sem se olhar de frente o que normalmente se olha de lado. O que se reclama é um *olhar intrometido*, como método sociológico. Olhar *metido* no que normalmente se desolha, mas também *comprometido*, isto é, envolvendo um compromisso, uma obrigação de denúncia, de desocultação, de desvendamento. Não se trata de um olhar suporte de uma compreensão intuitiva ou simpática dos modos de vida dos sem-teto, mas de uma compreensão sociológica que permita desvendar os sentidos do vivido. Por olhar comprometido também não pretendo significar uma irreal supressão das distâncias sociais entre quem observa e é observado, apenas um compromisso de respeito em relação a quem se nos dá, no modo que se dá, como objeto de observação – à vista aparentemente desarmada mas na realidade armada de interrogações, entrevistas e intuições sociológicas.

Este duplo olhar – *intrometido* e *comprometido* – é tanto mais objetivo quanto mais tocado por uma subjetividade cúmplice do observador. A reflexividade, nos processos de observação, produz um efeito de sensibilização que permite estabelecer ruturas com as imagens estereotipadas e cristalizadas do que se vê sem olhar, do que normalmente se concebe com preconceito ou se olha de lado. Como bem nos dizia Simmel (1981), o olhar é um recurso notável da observação sociológica. A interação entre indivíduos baseia-se num intercâmbio de olhares. Mas o olhar através do qual se procura entender o outro é, em si mesmo, expressivo. Pelo modo como olho o outro, revelo-me a mim próprio. O olhar não pode sacar sem dar, ao mesmo tempo. As ciências sociais recorrem abundantemente às entrevistas mas, na verdade, nem sempre as vistas se entrelaçam com o observável. Quase todo o registo de pertinências se faz no plano da fala: do que se pergunta, do que se responde, do que se transcreve, do que se analisa. A vista, na entrevista,

perde-se frequentemente de vista. O que proponho é a recuperação da vista como suporte da observação sociológica. Entrevista plena, vista viva.

Interrogo-me, sobretudo, a partir das observações do que se *está a passar*, isto é, de eventos que se denunciam à observação natural. Quando um mendigo pede dinheiro observo a sua mão estendida, a moeda que esporadicamente recebe, os olhos alheios que o desolham – ações significativas no quadro do sistema de relações sob observação, gestos inseparáveis das sequências de ação. Se pergunto a um mendigo que estratégia usa para obter dinheiro aí prevalece um sistema de significações que se inscreve num quadro de pesquisa de quem pretende compreender significados que só ganham sentido quando sujeitos a um “olhar externo”. É completamente diferente ver uma mão estendida, o quanto tempo desse modo ela permanece, o desdém de quem a olha. O *olhar comprometido* que aqui se reivindica permite uma desconstrução sociológica das *teorias do desvio*. Para uma boa parte dos transeuntes, os sem-teto cristalizam um modo de vida “desviante”, nomeadamente quando a exposição de deficiências (físicas, mentais ou sociais) é usada, como por vezes na realidade acontece, para legitimar a mendicidade (SCOREL, 1999, p. 238). Aliás, a solidariedade que se manifesta em esporádicas dádivas de esmola aparece frequentemente revestida de uma compaixão atemorizada. Mas que dizer da maioria dos transeuntes que desviam o olhar para se abstrair dessa realidade “desviante”?

Fui para o campo como um “batedor solitário” (DOUGLAS, 1977)³. Os primeiros contactos não foram fáceis. Recordo-me do primeiro sem-teto que abordei para entrevistar, um velho que ocupava um recanto junto ao *Banco Millennium*, na esquina da rua Miguel Bombarda com a rua Marquês da Tomar, em Lisboa. Esperei que se despertasse (8.30H da

³No recenseamento dos trajetos dos sem teto tive a empenhadíssima colaboração de Inês Espírito Santo e Emanuel Cameira, meus ex-alunos de Sociologia, agora meus colegas.

manhã) e tomasse o café da manhã, uma laranja que retirou de um saco de plástico. Não pude deixar de me sentir um intruso quando me aproximei do seu aposento, demarcado por sacos e caixas de papelão. Todo o visitante inesperado é um intruso, a menos que tenha sido explícita e livremente convidado. Vi-o depois pegar numa vassoura e começar a varrer o seu pedaço. Fiquei à entrada de uma porta imaginária sem saber se, na apreciação do seu olhar inquisitivo, caía na categoria de inoportuno. Pronto o saberia.

- *Bom dia! Poso falar um bocadinho consigo?*

- Nã, nã, nã, nã! Vá com Deus! Vá com Deus!

- *Da sua vida, gostaria de saber...*

- Nã, nã, nã, nã! Vá com Deus! Vá com Deus!

- *Há muito tempo que vive aqui?*

- Não vou estar aqui muito tempo! Só mais alguns dias!
Deixe-me! Deixe-me em paz! Vá com Deus! Vá com Deus!

Fui com Deus, na certeza de que as palavras simples podem ser das mais difíceis de interpretar. Porque me rejeitou? Possivelmente – hipótese que me serviu de justificação e consolo – viu-me como um “outro generalizado” a quem quis convencer (ou convencer-se a si mesmo?) que o seu (des)abrigo era esporádico. Ao retirar-me, embaraçado, retive a forma como o seu espaço estava organizado. Os cartões de papelão espalhados pelo chão, em forma de campa de caixão, seriam o seu leito. O topo do muro, onde repousavam sacos de plástico amarratados junto de uma garrafa verde-escuro e de um pacote de leite, seriam a banca da sua cozinha. O degrau de acesso a um portão fechado, onde o vira sentado, seria o seu sofá de repouso. A vassoura, roída de uso, retornara ao encosto da parede que poderia ser identificada como zona de arrumos. No umbral

da porta imaginária, mais precisamente já com um pé no *hall de entrada*, que em boa verdade deveria ser designado de *saída*, sempre que se designa o sentido inverso ao de entrada, lembro-me de ter murmurado praguejos contra esta mania etnocêntrica que temos de classificar os outros e as coisas que os rodeiam, de acordo com tipologias de classificação que fazem sentido apenas porque nos são familiares. Mas aquele canto era o seu lugar, não tinha o direito de o assaltar, não apenas pelos bens que lhe podia roubar – seus segredos de vida – mas pela simples intrusão que significa o ato de entrar em casa de alguém sem ser convidado.

Num ou noutro dia tornei-me sombra de alguns sem-teto, fazendo meus os seus trajetos. Há tempos doeí um casaco usado a um deles. Agora, sempre que passo pelo meu velho casaco, invejo-o pela relação de intimidade que tem com o mendigo. Lamento não poder fazer a biografia da nova vida do meu velho casaco para lhe descobrir a sua nova identidade. Preocupamo-nos, sobretudo, com a biografia das pessoas, mas a biografia dos bens que as pessoas usam muito nos diria sobre elas (Kopytoff, 1986). Lamento também não ter sabido alcançar a coragem que provavelmente alguns tiveram de conquistar para perder o medo de viver na rua. Apenas consegui descobrir que a decisão de viver na rua foi, para alguns deles, uma conquista de liberdade. Essa liberdade é frágil, sendo frequentemente molestados por polícias, residentes e comerciantes que os tentam enxotar de onde pernoitam e guardam seus sacos. A liberdade pode também ser posta em perigo quando, por exemplo, decidem dar um passeio de metro e são apanhados pelos fiscais, por não terem bilhete (BORGES, 1995, p. 28-38).

Sigo um mendigo. Queda-se em frente de uma montra de pastelaria. Imagino as ordenações que surgirão em sua mente. Bolo? Fome? Dinheiro? Nada sei sobre essas ordenações a não ser que precedem

de um campo sensorial e se encontram induzidas por experiências e circunstâncias pessoais precisas. Para os transeuntes vulgares, e agora é fácil rever-me na figura de um transeunte vulgar, os bolos serão percebidos noutra perspetiva. Por exemplo, na avaliação das calorias quando confrontados entre si ou com um *croissant*, não sendo indistinto se possui ou não creme. Ao comparar-se o valor calórico do bolo de nata ao do *croissant* estabelece-se uma *ordenação de grupo* que passa por um processo de abstração muito mais facilmente operacionalizável, quando ancorado a cabeças pensantes de estômagos nutridos.

São extraordinariamente valiosos os dados estatísticos sobre a demografia dos sem-teto. Mas isso não significa que se desvalorizem os estudos que, por procedimentos qualitativos, procuram um conhecimento dos seus percursos de vida e subjetividades. Os levantamentos estatísticos sobre a pobreza e os sem-teto permitem-nos quantificar um fenómeno que importa conhecer em toda a sua extensão. Mas o que me mobiliza é o conhecimento fenomenológico dos seus modos de viver, conhecimento que resulta de uma “experiência próxima” que é tanto mais conseguida quanto mais se afasta da “observação distante” (GEERTZ, 1983). Não me importa quantos são – os poucos que sejam são muitos – quero sobretudo conhece-los na sua individualidade, em sua essência de *sujeitos*, em vez de os conhecer apenas como *objetos* (de estudo), dos quais me tenho de distanciar, como se o ato de os conhecer implicasse um menosprezo pelos seus modos de viver.

Todavia, hesito em como os abordar. Não tenho porta à qual bater, temo invadir-lhes a privacidade, demarcada por cobertores e odores. Observo-os no despontar da manhã. Remexem-se lentamente, não sei se incomodados pela luminosidade do sol ou pelo ruído do trânsito que se despeja na cidade. Ou buscam, simplesmente, o aconchego da manhã que a noite fria lhes roubou? Nos Anjos, nas imediações do refeitório

centenário da Santa Casa da Misericórdia, vejo velhos com dificuldades de locomoção, jovens toxicodependentes, mendigos – o que mostra que muitos são os que se podem acolher sob a designação genérica de *sem-teto*. Alguns deles são também portadores de doenças mentais – esquizofrenia, perturbações de personalidade – para além da dependência do álcool (BENTO; BARRETO, 2002). Em todos vejo rostos desgastados pelo tempo. Ao anoitecer, cambaleando, parecem tropeçar com a escuridão da noite. Um deles disse-me: “minha casa é um mundo”. Fui atrás desse mundo.

Uns anseiam por comunicar, outros prezam uma solidão habitada de silêncios, ao desabrigo das palavras. Há os que falam alto para si mesmos, os que insultam quem os interpela e ainda os que parece não quererem desperdiçar palavras com qualquer “bicho careta” que lhes apareça, muito menos quando arvorado de sociólogo ou antropólogo. O silêncio parece-lhes mais amigável do que conversas fiadas. Quando os saudava com um obtuso “está bem?” recebia de volta sorrisos e palavras, mas também silêncio. Que palavras o silêncio esconde? Que sentidos expressa? Que identidades sustenta? Que sentimentos habita? Um deles respondeu-me com um gargalhar estridente que me fez recuar, assustado, deixando-me a cara órfã de artifício. Que lhe disse eu? Se estava bem? Embrulhei minha cortesia num sorriso envergonhado e desandei.

Um outro sem-teto, estendido num pedaço de papelão ensopado de chuva, barbas brancas denunciando velhice, olhou-me fixamente quando o abordei. De que me falava o seu olhar aparentemente sereno? O que ontologicamente revelava ou ocultava? Um olhar sereno é um daqueles gestos que não tem sentido em si mesmo, só o ganha em função de uma situação referencial determinada (sua enunciação), dependendo a semântica de sua pragmática. Como pensar o olhar fora da situação referencial que o determina? Como refletir nele fora da relação que eu

próprio mantenho com ele, enquanto o observo e penso em seus determinantes? Que lhe dizer para quebrar o silêncio? E que direito tenho de lhe perturbar o silêncio, exigindo que o seu (aparente) olhar sereno se transforme em palavras, na discutível suposição de que o silêncio não fala? Muito do que não pode ser dito só pode ser vivido, da mesma forma que nem tudo o que é vivido pode ser transmitido.

3. Percursos de sobrevivência

O casal dos sacos

(Avenida Almirante Reis, 20 de Outubro de 2004)

Dia chuvoso. 8 horas da manhã. Dois mendigos. Um homem de ténis brancos e uma mulher maltrapilha, ambos na casa dos 40/50 anos, dormem debaixo de uma arcada, na Avenida Almirante Reis, nº 83, junto à estação de metro dos Anjos, à porta de uma loja de mobiliário. O homem acorda às 08h47, está tapado com um casaco e alguns cartões. A mulher continua a dormir.

09h03 – O homem esboça levantar-se mas deita-se novamente.

09h16 – Ainda deitado, o homem arruma as suas coisas, sacode as calças, passa a mão pelo cabelo [para se pentear?], coloca o casaco sobre as pernas e olha para o relógio. Coça as costas e a cabeça, esfrega os olhos. Ao mesmo tempo olha na direção da estrada.

09h30 – Começa a chover com maior intensidade, chega o empregado (ou patrão) para abrir a loja de mobiliário. A mulher acorda com um cobertor branco pelas costas. O homem e a mulher levantam-se. Arrumam os cartões com cuidado, sobrepondo-os. Ela dobra com jeito o cobertor que a abrigava, depois de dobrado é posto dentro de um saco. Outro saco com roupa que estava dentro de uma caixa vai para dentro do

saco do cobertor. Depois ele penteia-se com um pente, ela deixa cair um papel e agacha-se para o apanhar. Coloca-o depois junto aos cartões que serviram de colchão. Deixam tudo limpo.

09h39 – Ela veste um casaco antes de se pôr a caminho, ele vai de *pullover*. Ele sacode com as mãos o pó do casaco dela e volta a pentear-se.

09h44 – Ele tem na mão uma bolsa azul e um chapéu-de-chuva. Ela limpa novamente o casaco. Com um lenço de papel passa creme pela cara e pelo pescoço. Pergunta-lhe como está o aspeto. Leva duas rosas vermelhas na mão direita.

09h45 – Partem. Cada um deles pega numa asa de um saco (o saco é carregado pelos dois). Param no meio do passeio para falar, poisam o saco no chão molhado. Descem a avenida Almirante Reis com o saco. Ela põe um papel no lixo. Param a olhar para uma montra da Sony/Siemens (secção dos despertadores, telemóveis, DVDs, vídeos).

09h55 – Separam-se. Ela carrega sozinha o saco, ele espera junto às arcadas da sopa dos pobres. Carrega a bolsa azul e o chapéu-de-chuva. Ela volta deixando aí o saco e as flores que trazia. Atravessam a rua e seguem os dois a falar pelo meio do jardim António Feijó. Ele beija-a na cara. Espera-a junto à árvore enquanto ela vai aos sanitários públicos. Depois é a vez dele enquanto ela espera.

A mulher do cachimbo

(Praça da Alegria, dia 22 de Outubro de 2004)

8h30 – Dorme num dos bancos do jardim da Praça da Alegria, coberta por um enorme plástico transparente. Em seu redor há muita tralha, sacos de plástico e garrafas vazias.

11h20 – Acorda. Percebemos que é uma mulher aparentando ter mais de 60 anos. Acende um cachimbo, ao mesmo tempo que procura

alguma coisa nos seus sacos. Agarra num copo de plástico e começa a comer algo (que se encontra dentro do copo) com uma colher.

11h34 – Arruma, mexe e remexe em suas coisas. Continua a comer. São pedaços de pão que vai cortando com um canivete.

11h50 – Reacende o cachimbo. Fuma, meio deitada no seu banco de jardim, olhando para o infinito enquanto o fumo expelido do cachimbo intersecta continuamente o seu olhar.

12h15 – Remexe num dos sacos de plástico até encontrar pedaços de pão endurecidos, lançando-os aos pombos que esvoaçam em corrupção no seu sentido.

12h30 – Repentinamente, passa um carro de polícia com o som da sirene bem alto – evento que a desperta da sonolência.

12h55 – Levanta-se agarrando num dos sacos. Tenta tapar o resto da tralha com o plástico transparente. Passa pelo nosso banco e sorri-nos com um ar mordaz, deixando um forte odor de cachimbo e urina. No banco seguinte, levanta um pé seguido do outro com o objetivo de atar os atacadores dos seus ténis (toda esta operação é executada com muita dificuldade).

13h00 – Dirige-se à pastelaria “Estrela da Alegria” (situada ao lado do jardim) onde não permanece mais do que 3 minutos. Volta para o seu banco com um café num pequeno copo de plástico. (Seguidamente, deslocámo-nos até à pastelaria, onde perguntámos ao empregado se ela vinha regularmente pedir café. O empregado respondeu afirmativamente, havendo “um ou outro dia que não”. De seguida perguntámos se ela pagava o café, ao que nos respondeu afirmativamente).

14h17 – Mete tabaco no cachimbo, acendendo-o de seguida. Começa a falar sozinha, em tom de voz elevado, embora não se compreenda o que diz.

14h55 – Levanta-se e vai urinar atrás de uma árvore. Deambula pelas redondezas.

16h30 – Volta ao seu banco de jardim, aparentando descansar.

17h07 – Levanta-se, agarra no mesmo saco de plástico que tinha de manhã. Ata da mesma forma os atacadores dos seus ténis, apoiando um pé e depois o outro num banco. Dirige-se à farmácia vizinha onde fica cerca de um quarto de hora.

17h22 – No regresso ao banco de jardim, baixa-se para apanhar uma beata do chão. Já sentada, volta a acender o cachimbo com um isqueiro e a olhar para o infinito. Assim permanece até cerca das 20 horas.

(dia 23 de Outubro)

10h43 – A *mulher do cachimbo* acorda, mexe e remexe nos seus sacos à procura de algo para comer, exatamente como fizera no dia anterior.

11h55 – Sempre com o seu cachimbo, e rodeada de sacos plásticos e tralha, levanta-se e dirige-se com apenas dois sacos e um guarda-chuva partido para a avenida da Liberdade. Deixa ficar tudo o resto no jardim da Praça da Alegria.

12h35 – Depois de ter descido lentamente a avenida da Liberdade, e de ter passado por detrás do teatro Dona Maria, prostra-se em frente à "Ginjinha", no largo de São Domingos. Pousa os seus sacos e afins num dos pequenos pilares que delimitam o passeio e desloca-se em direção aos clientes da "ginjinha" com um copo de plástico na mão. As primeiras abordagens que faz aos clientes são ignoradas. Compreendemos que ela pede às pessoas que deem um pouco de licor de ginja no seu copo. Depois de sucessivas recusas, irritada, começa a assustar os pombos aos

pontapés que se atravessam no seu caminho. Senta-se perto dos seus sacos e levanta-se à medida que novos clientes chegam.

13h46 – Dirige-se a um casal de turistas que se encontram a beber uma ginjinha no exterior da tasca. Estes oferecem-lhe uma ginjinha e dão-lhe conversa, mantendo um diálogo de cerca de dez minutos com ela (segundo um passante que reparou que a estávamos a observar, ela é poliglota, aliás, só assim se compreende que mantivesse conversa com turistas aparentemente anglófonos).

14h05 – Senta-se novamente junto dos sacos de plástico e reacende o seu cachimbo... Um rapaz que passa tira-lhe uma fotografia com um grande aparelho (aparenta ser fotógrafo ou jornalista). Ela fica furiosa e começa a resmungar primeiramente com ele e depois com toda a gente que passa perto dela.

14h25 – Levanta-se em direção a um novo casal de turistas, também eles a beberem uma ginjinha. Aparentemente repugnados com a sua aparência e cheiro, viram-lhe as costas. Ela, como vingança, vai por detrás da senhora e belisca-lhe a bunda. Os turistas debandam, praguejando, enquanto ela lhes grita furiosamente.

14h39 – De novo sentada, recebe moedas de beneméritos.

14h55 – Levanta-se e vai comprar ela própria duas ginjinhas que quase derrama ao sentar-se no chão. Bebe calmamente olhando para os transeuntes.

15h31 – Agarra em sua tralha e atravessa a praça Dom Pedro IV, sem prestar atenção aos semáforos.

15h37 – Entra numa loja de máquinas fotográficas, relógios e afins na rua 1º de Dezembro. Sai num instante e prossegue pela rua do Ouro. Dança um pouco diante da loja de música "Discoteca Amália" que possui uma coluna de som virada para o exterior.

15h42 – Simula entrar para o elevador de Santa Justa. Decide virar

para a rua dos Sapateiros em direção ao rio Tejo. Entra pela rua da Assunção, chegando por fim à rua Augusta. Ao passar por uma mulher com uma criança de colo, tenta falar e brincar com o bebê. A mãe, assustada, foge dela.

15h53 – Cruza-se com três moças que fazem inquéritos. Parecem conhecer-se pelas andanças da rua Augusta, trocando sorrisos e palavras simpáticas. Logo que se separam, ouvimos as moças comentarem entre elas: "como é que foi possível ter chegado àquela decadência?!".

16h00 – Perto do fim da rua Augusta mete-se provocatoriamente com os pintores presentes. Acaba por se sentar à porta do BPI. Fuma o seu cachimbo enquanto fala alto, parecendo protestar com o mundo à sua volta.

16h15 – Rebola-se pelas pedras da calçada. Levanta-se depois com dificuldades. Dirige-se para a Praça do Comércio, parando debaixo do arco da rua Augusta, onde fala e cospe numa pedinte que aí se encontra.

16h25 – Deambula pela Praça do Comércio. Sobe para um bonde turístico *Sight Seeing*, mas logo sai.

16h41 – Entra na rua da Alfândega e senta-se num canto escondido, onde poucas pessoas passam (cruzamento entre a rua da Alfândega e a rua dos Fanqueiros). Fuma o seu cachimbo.

16h50 – Levanta-se e vai urinar à rua dos Fanqueiros em pleno passeio, cena desastrosa uma vez que o faz com muita dificuldade, estatelando-se desequilibrada sobre a própria urina. Volta ao canto de onde saíra para urinar.

17h10 – Pega nos seus sacos e prossegue pela rua da Alfândega, entrando em vários estabelecimentos por breves segundos, entre eles o "Café Central", o "Salão de Chá Luso-Japonês". Vira à direita, na rua dos Arameiros, e entra no restaurante "Lua Dourada".

17h20 – Já na rua do Cais de Santarém, ao lado da Casa dos Bicos,

entra numa pastelaria (perguntámos à empregada o que ela tinha pedido, ela respondeu que "nada"). Continuando a sua caminhada começa a gritar repetitivamente "sai daqui!".

17h31 – Mais à frente, entra numa loja de conveniência e sai com um pacote de batatas fritas e outro de vinho. Senta-se numa das portas seguintes, começando a comer e a balbuciar algumas frases. Acende o cachimbo e bebe o seu vinho.

18h43 – Com o cair da noite, tenta levantar-se. Sem êxito, apesar do esforço. Grita mais uma vez "sai daqui!".

18h58 – Finalmente consegue levantar-se e urina num beco.

19h03 – Vai cantarolando pelo meio da rua, dando voltas sobre si mesma. Aparentemente embriagada, ocupa o meio da estrada, obrigando os carros a parar.

19h17 – Tenta atravessar a avenida Infante Dom Henrique, mas desiste pois o trânsito é intenso. Continua desorientada pelas bermas da avenida, em direção à gare de Santa Apolónia.

19h36 – Senta-se em cima das luzes sinalizadoras que se encontram instaladas no chão para iluminar as arcadas do museu militar.

20h09 – Levanta-se, protestando com os automobilistas que passam, impedindo-a de atravessar a estrada. Dirige-se ao interior da gare de Santa Apolónia, mas logo sai.

20h21 – Senta-se, meio deitada, junto às portadas laterais da gare (fechadas ao público) na rua Caminho-de-Ferro.

21h00 – Com o cachimbo aceso, tudo leva a crer que ali passará a noite.

Muitas vezes as entrevistas são usadas para desvendar práticas. Mas quando as práticas dizem exatamente o que fazem, é metodologicamente sensato observá-las. No entanto, as práticas não nos

dizem tudo das pessoas que as levam a efeito. Resta, por exemplo, o enigma de sabermos quem são todos aqueles que desaguaram na rua e a tomaram como casa. Neste caso, são necessários outros processos de inquirição. Das observações e entrevistas realizadas podemos concluir que os sem-teto constituem uma população heterogênea apesar de a etiqueta que lhes é dirigida provocar uma homogeneização de diferenças dada por um denominador comum de carências. Embora toda a etiqueta seja homogeneizadora, essas diferenças não podem ser negligenciadas. Uns habituaram-se a viver na rua, tomaram a rua como morada vitalícia; outros encaram a rua como um pouso passageiro que esperam abandonar tão prontamente quanto possível.

Entre os chamados sem-teto encontramos histórias de vida distintas ainda que, por caminhos diversos, todos tenham por leito um pedaço de rua e partilhem das mais diversas formas de desenlaces sociais. Das conversas que tive com eles dei-me conta de que, mais do que as desvinculações do mundo do trabalho, as afetivas foram determinantes na opção de viver na rua. Estão neste caso desvinculações decorrentes de uma fragilização ou rutura de laços familiares – por efeito de separações conjugais ou de relacionamentos deteriorados. Para muitos, a rua foi preferível a casamentos naufragados ou a ambientes familiares degradados, instáveis, turbulentos. Outras vezes, é a própria ausência de família, por morte ou abandono (BORGES, 1995, p. 28-38), que cria uma situação de desamparo que se prolonga na rua. Num ou noutro caso, falham as redes de apoio familiar em momentos críticos da vida. Ficam apenas lembranças, muitas vezes silenciadas. Outras vezes ditas de viva voz:

A minha mãe? Uma mulher de má vida, muito atiradiça para os homens, estás a perceber? Quantas vezes o meu pai não a compreendia nesse aspeto. Feminina! Estás a compreender? O meu pai era um grande

chulo, ele explorava-a de toda a maneira e feitio, então ela tinha que se voltar para maçaricos.

Muitos sem-teto são moribundos cuja vida é uma mera sobrevivência de uma insuspeita “morte social” – estado de alienação, de afastamento das redes sociais de parentesco em ambos os sentidos genealógicos, ascendente e descendente (O’NEILL, 1991, p. 175-203). Embora os percursos de desvinculação social que conduzem à rua decorram de múltiplas vulnerabilidades associadas e cumulativas (SIMÕES, 1995), aqui concentro-me, sobretudo, no modo de vida que toma a rua como lugar quase exclusivo de existência. Todavia, mesmo no espaço homogeneizador da rua, os trajetos dos sem-teto são múltiplos e variados, ainda que sujeitos a alguma padronização. A circulação é uma imposição da própria geografia da rua, feita para circular. Mas quem vive na rua tem por hábito circular em espaços relativamente delimitados da cidade, como se os pedaços da cidade circulados se transformassem em territorialidades de pertença. Há, por exemplo, os que costumam pedir esmola junto de igrejas e pastelarias, no desejo de estimularem apelos à consciência de quem busca um conforto para o estômago ou para a alma. E até para dormir há escolhas diferenciadas, em função de um esfarrapado *status* social. Os menos-mal vestidos escolhem ruas mais nobres (como a Guerra Junqueiro) sendo habitual vê-los a dormir em lugares relativamente abrigados e limpos, aproveitando as reentrâncias que dão acesso a alguns estabelecimentos comerciais. Levantam-se cedo, antes das 8 da manhã, antecipando-se à chegada das brigadas de limpeza que atuam antes da sua abertura. Esta fuga pode ser determinada por comodismo, mas também por vergonha, independentemente de se dizer que “vergonha no pobre fá-lo mais pobre”. Aliás, alguns dos sem-teto pareciam envergonhados ao falarem de sua existência esforçada. Em contrapartida, os que dormem, por exemplo, no Rossio e na Baixa de Lisboa,

manifestam despreocupação em relação aos tempos de despertar. Levantam-se, muitas vezes, já com a cidade repleta de transeuntes. Costumam também dormir juntos. A desertificação do centro da cidade, à noite, confere-lhes uma relativa privacidade. Em zonas tipicamente residenciais é mais frequente surgirem vizinhos incomodados com a sua presença. Nem sempre é fácil achar um bom recanto para dormir. Uma noite bem dormida é um prazer que se busca, noite a noite, porque “o sono é também um gozo”:

Eu tenho quatro formas de adormecer. Quadrado! Conforme a minha predisposição! Se me volto para o lado direito aí fico especado a dormir durante toda a noite, para o lado direito. Mas quando acordo eu já estou esquecido, volto-me para o lado esquerdo e continuo a dormir. O que eu quero é ter sono! Mas, por conseguinte acordei, acordei voltado para o lado esquerdo, durmo de pernas para o ar! O que eu quero de facto é gozar o sono! O sono também é um gozo. Também me volto de costas como se fosse, sei lá, um batráquio, com mentalidade batráquia! [...] Então eu deito-me como se fosse.... Como se a minha mentalidade fosse batráquia. Deito-me assim, desculpe o termo, de cangalhas para o lado.

Os sem-teto são nómadas da cidade (DELEUZE; GUATTARI, 1994/1980). Como os nómadas, e embora possam achar que sua casa seja “um mundo”, também têm os seus territórios mais achegados (espaços da cidade que lhes são mais familiares), seguem trajetos habituais (determinadas ruas), vão de um ponto a outro (do refeitório dos Anjos para o banco de jardim, por exemplo) e não ignoram seus locais de referência (caso dos restaurantes que lhes dão sobras de comida). As coordenadas que orientam os seus trajetos estão subordinadas aos trajetos que as determinam. Entre um banco de jardim e um caixote de lixo há um trajeto que adquire sua própria consistência. Há beatas de cigarro que se podem aproveitar. Pessoas a quem se ousa estender a mão por uma moeda.

Um papelão que servirá de cobertor mais à noite. A vida de um sem-teto, como a de um nômada, é *intermezzo*. Os pontos do seu percurso são etapas de um trajeto. Os próprios elementos do seu habitat são concebidos em função dos trajetos que constantemente os mobiliza. O leito na portaria de uma casa degradada pode ser abandonado porque ontem se encontrou, à porta do metro, um pedaço mais abrigado. Para um sem-teto é comum a fusão de opostos: a noite pode começar ao meio-dia, num banco de jardim, porque dia e noite são dimensões alternantes da mesma realidade que é o movimento da terra em torno do sol. Por vezes parece deixarem-se guiar pela disposição do corpo. Quando este perde a vontade de andar procura-se um banco para repousar. Outros aproveitam as saídas noturnas para satisfazer necessidades biológicas. À sombra da noite defeca-se mais tranquilamente, atrás de um arbusto de jardim ou entre dois carros estacionados.

O reportório de sobrevivência não é muito alargado. O abandono em que se veem não lhes deixa grandes alternativas. Subordinados à miséria como escapar dela? Sobrevivendo à fome como a matar? Roubar uma maçã de uma frutaria ou supermercado? Por receio ou princípios morais, poucos são os que ousam envolver-se numa sobrevivência de frutos, exceto os toxicodependentes. Alguns arriscam furtos que não envolvam diretamente proprietários visíveis, como acontece com as “moedinhas dos parquímetros”. Há também os andarilhos do lixo, caçadores de achados. Quem os vê a vasculhar caixotes de lixo pode ficar desconcertado. Mas eles têm um saber, desenvolvem uma perícia de busca, um “sentido prático”, como diria Bourdieu (1980), que lhes permite economizar reflexão e energia nessa ação de busca. Manejam, afinal, um operador da economia da prática. Só eles sabem como revolver os resíduos da sociedade de bem-estar, procurando achados nos perdidos supérfluos. À sua maneira são “heróis da utilidade”, sobrevivendo dos

desperdícios da sociedade. Não é fácil viver das coisas que outros deitam fora: roupas, comida, jornais. Estes últimos, por exemplo, têm usos díspares que podem ir da nobre leitura até à função de papel higiênico.

A estratégia mais comum de sobrevivência é o esmolar. Os pedintes parece terem aprendido a conviver com o desespero de espera. Apesar da indiferença generalizada dos transeuntes, alguns dão esmola. A duração do tempo que se está a esmolar parece variar em função das receitas obtidas. Quanto mais rapidamente as obtêm – para alimentação, bebida ou o que quer que seja – mais prontamente cessa o peditório. Sondando alguns beneméritos fiquei a saber que dão esmola por “pena”, “compaixão”, “porque metem dó”, por “Deus” ou por “almas”. É também provável que outros possam dar esmola na suposição de que ela é solução para problemas sociais cuja natureza teimam em ignorar. De qualquer forma, o “sentido prático” dos pedintes – podemos também falar de “intuição ou estratégia” – faz com que a esmola seja pedida como se cada benfeitor estivesse obrigado a tapar as fendas de uma ordem por Deus idealizada mas não plenamente realizada. Por esta razão ou “sentido prático”, muitos pedintes fazem questão de pedir uma “esmolinha por amor de Deus”.

Simmel abordou a natureza destes sentimentos que regem o sentido da conduta moral perante a pobreza. Para Simmel (1977/ 1908, p. 479-520), a sociologia da esmola dada ao pobre não se deve analisar apenas pelo lado da procura. É importante considerar as motivações que determinam a dádiva e que fazem do benfeitor um indivíduo “solidário” que tem uma “obrigação moral” perante a pobreza que o rodeia. No entanto, nessa “ordem moral” também é possível que o pobre seja apenas um pretexto para a satisfação de necessidades espirituais de natureza individual. Por exemplo, no ascetismo cristão, a “boa ação” contribui, sobretudo, para determinar o destino da “alma” do benfeitor. Pode

acontecer que, numa esmola, o que esteja em jogo seja a “salvação da alma” e não tanto o amor ao próximo, a compaixão pela sua pobreza.

A maior parte dos transeuntes, contudo, passa ao lado destas conjecturas e da realidade que as provoca. O que faz com que essa indiferença se torne tão banal senão o facto de ela ser socialmente produzida e aceite? Vejo uma criança que, com curiosidade, olha um sem-teto. A mão que a criança dá à mãe é puxada com energia: “anda, mexe-te!”, diz-lhe a mãe. Esta interação social mostra que as formas do olhar – sejam elas perceptivas, cognitivas ou simbólicas – se encontram sujeitas a uma socialização. O comportamento da mãe pode ser classificado de “racional”, “natural”, “lógico”. Pode escolher-se qualquer destes adjetivos que nenhum é suficientemente adequado para descrever uma matriz moral de encobrimento de realidades inconvenientes. A repressão da curiosidade perceptiva do olhar impede a apreensão afetiva ou cognitiva de uma realidade transformada em banalidade quotidiana. É neste sentido que podemos dizer que a indiferença do olhar é simultaneamente gestante (VIRILIO, 1986) e resultante (SAUVAGEOT, 1994) de uma construção social.

O “sentido prático” revela-se também na descoberta de um poiso para dormir ou no arranjo do leito de dormida. Alguns sacos de conteúdos moles, com que se arrastam no dia-a-dia, são usados como almofadas. Desse modo protegem também os seus haveres de possíveis roubos. Um outro exemplo do “sentido prático” é o uso dos espelhos retrovisores de carros estacionados para cuidarem da sua imagem pessoal – isto, obviamente, para os que ainda têm uma imagem pessoal a cuidar. Entre vários dos entrevistados, a imagem é rudimentarmente trabalhada para agradar às “pessoas”. Por exemplo, as “pessoas” podem achar horrível que um velho mendigo ande de gorro ou barrete, mas o mendigo pode alimentar a convicção de que o “barrete” na cabeça é um adorno que favorece a aceitação social:

O cabelo comprido para uma mulher é um adorno, ao passo que para um homem é uma desonra, *tás* a compreender? E então eu para esconder a minha própria desonra ponho um barrete na cabeça, faço assim um, sei lá [risos], um adorno como o *Rim Tim Tim* [risos]. E as pessoas já olham para mim de maneira diferente, ninguém me pode acusar, sei lá, dos cabelos.

Por vezes entram em estabelecimentos comerciais pedindo qualquer coisa. A forma como são recebidos oscila entre a generosidade e a hostilidade, a compaixão e o ódio, a tolerância e o desprezo. O “sentido prático” leva-os a evitarem estabelecimentos que seguem à letra os direitos de “reserva de admissão”. Alguns proprietários queixam-se de que os fregueses se incomodam com as suas “imundices”. A reflexão sociológica sobre a sujidade passa pela consideração da relação da ordem com a desordem, do ser com o não ser, da vida com a morte (DOUGLAS, 1971). O sujo existe por razão de uma cultura que ordena simbolicamente o mundo sensível, que cria a obsessão de evitar a sujeira, mas nem sempre condições para que as pessoas ditas imundas deixem de o ser. Quando a *mulher do cachimbo* acaba o dia a gritar, repetidamente, “sai daqui!”, reproduz, provavelmente, as vozes que a excomungam durante o dia. É muito forte a imagem que dela retivemos, prostrada no chão, sem conseguir levantar-se, a gritar “sai daqui!”. Na interpretação de uma tal imagem não podemos deixar de atentar na relação entre essa imagem e os seus referentes, na linha dos questionamentos da semiótica, em particular desde Pierce (1978/1931), nomeadamente quando a noção de *índice* é contraposta à de *ícone* e à de *símbolo*. Ao contrário do que acontece com o *ícone* (representação por semelhança, como acontece com os “esteiras de papelão” em que se deitam os sem-teto) ou com o *símbolo* (representação por convenção geral, como acontece com a “mão estendida”), ao *índice* aparece associada a ideia de traço, marca, sinal, vestígio. São desta ordem

os signos que mais nos interessam. Eles incorporam realidades de indício como, por exemplo, a fumaça (indício do fogo); a sombra (indício de uma presença); a ruína (vestígio de antigas edificações); o sintoma (sinal de doença); a pegada (sinal do caminhante); a cicatriz (marca de um ferimento) ... Todos estes sinais têm em comum a particularidade de sinalizarem uma realidade por eles indiciada. São sinais que não podem ser pensados fora do seu mundo constitutivo. É esta conectividade que a metodologia indiciária procura colocar em relevo. O “sai daqui!” é uma interjeição cuja decifração de sentido remete para situações concretas que a denotam, com elas estabelecendo uma correspondência de facto. Não é possível interpretar o “sai daqui” fora de suas inscrições referenciais.

O “sai daqui” é a verbalização de uma marginalização materializada em atributos de *evitação* e *rejeição*. Uma tal marginalização alimenta-se de representações que identificam o sem-teto como um falhado, um ser desumano, um perigoso delinquente. Por aqui vemos que a dignidade não é um simples atributo pessoal, como à primeira vista poderia parecer. Ela revela-se no olhar social, na crítica moral, na cumplicidade de quem se acha no direito de distinguir o que é do que não é digno. Nestes termos, a dignidade surge como um atributo imputado por quem se julga sentir ameaçado na sua (indiscutível) dignidade. Interjeições como “sai daqui!”, “fora!” ou “rua!” são modos contundentes de devolver o intruso ao seu habitat natural, a rua: lugar dos indigentes, dos que não têm onde “cair de morto”. Por isso se diz que “do indigente ninguém é parente”.

Quando a *mulher do cachimbo* esmola uma pinga de ginjinha, à porta de uma conhecida tasca do Rossio, o seu comportamento é tomado como bizarro, anômalo, próprio de alguém que – sabe-se lá porquê – escapou à “institucionalização” ou à reclusão médico-policial da psiquiatria. Como ninguém se mostra disposto a satisfazer-lhe o pedido,

reage agressivamente, soltando resmungos e impropérios, ameaçando tudo e todos, proclamando maledicências, injúrias, infâmias. Mas não é ela alvo de uma manifesta agressão ao ser sistematicamente desprezada, embora essa agressão surja invisibilizada em sua forçada banalidade? Não é ela também alvo de ameaças, agrestes descomposturas, vozes repetidas de repudiantes “sai daqui”? Na mesma roda hermenêutica podemos interpretar os gestos de repúdio (pontapés) e de carinho (dádivas de pão) da “mulher do cachimbo” aos pombos. Quando a vemos enxotar os pombos, há em suas expressões faciais uma máscara de dor e tudo o mais que a máscara esconde. Mas quando a vamos dar pão aos pombos sobressai uma luminosidade no seu olhar, índice de uma possível *moralidade de revolta*, surgida como resposta à moral dos que a desprezam.

Alguns comportamentos “bizarros” dos sem-teto são respostas que poderiam ser consideradas “normais” por parte de quem vive situações de vida verdadeiramente anormais. Há quem avalie esses comportamentos apenas como manifestações de distúrbios mentais: alucinações auditivas e visuais; delírios conspiratórios que se traduzem em temores de perseguição; delírios de sobrenaturalidade, como a crença em poderes místicos e percepções espirituais fora do alcance do comum dos mortais; conversas audíveis com outros não presentes ou presentes num “outro generalizado”, como quando a *mulher do cachimbo* grita “sai daqui!” para quem a queira ouvir. Podemos estar perante reações defensivas, ante fenómenos de abandono e exclusão, avivadas pelo desdém com que são olhados. Não está em causa, obviamente, que esses “comportamentos bizarros” possam ser lidos no registo de determinadas patologias mentais. Apenas se sugere que eles merecem também uma leitura nas entrelinhas do social.

Frequentemente, os sem-teto são olhados como “excluídos” embora, na verdade, façam parte da sociedade que os produz e, desse

modo, encontram-se nela simultaneamente em condição de *incluídos* e *excluídos* (MARTINS, 2004, p. 3-9). As categorias do “desvio”, da “exclusão” ou da “margem” são produções sociais. A separação pode ser compreendida a dois níveis distintos: ao nível *do aqui e do ali* e ao nível *do dentro e do fora*. Simmel (1998, p. 29-34) analisa estes dois níveis de separação através da metáfora da *ponte* e da *porta*. A separação das margens de um rio só tem significado porque as conseguimos unir mentalmente, através de nossas necessidades ou fantasias. Assim surge a ponte. Segundo Simmel, a ponte converte-se num valor estético não apenas porque liga o separado para a satisfação de fins práticos mas também na medida em que a ligação é feita de uma forma imediatamente visível. A ponte dá ao olhar a mesma oportunidade de ligar as partes da paisagem, como na realidade a dá às margens que se ligam. A simples dinâmica do movimento de passagem, em cuja realidade correspondente se esgota a finalidade da ponte, converte-se numa realidade visivelmente perdurante. Enquanto na correlação da “separação” com a “unificação” a *ponte* faz recair o acento sobre a última, ao vencerem-se distâncias que se tornam visíveis e mensuráveis, a *porta* mostra-nos como o separar e o ligar são duas faces de uma mesma moeda. Quando se fecha a porta de uma casa, um troço de espaço fecha-se sobre si mesmo separando-se do mundo envolvente. A interdição impõe-se como marca significativa distinguindo um “dentro” de um “fora”. O “sai daqui!”, “fora!”, “rua!” dirigidos à *mulher do cachimbo* são violentos batimentos de porta que instituem uma clara demarcação entre um dentro e um fora. Precisamente porque também pode ser aberta, a porta, ao fechar-se, sugere um isolamento mais forte frente a tudo o que fica para lá do que ela divide. Não por acaso as portas se encontram situadas, normalmente, em divisórias de parede, divisórias mudas de paredes que falam. Segundo Simmel, a *ponte* mostra como é possível unificar o que a natureza separa.

Mas é preciso ter em conta que a ponte não representa apenas a ligação de duas margens existentes, é ela própria que as cria. As mãos estendidas entre quem pede e dá são corolário de uma flagrante desigualdade social, tolerada em sua consentida normalidade. Se fosse possível erradicar a pobreza, as pontes deixariam de fazer sentido no modo e no terreno em que se constroem.

Quanto aos agentes das ligações e dos encerramentos, o que se pode dizer é que se liga o que se encontra separado porque não é possível ligar o que não está separado. A ponte só é possível quando as margens se concebem separadas, surgindo posteriormente a necessidade de as ligar através da ponte. Por seu lado, o encerramento que é dado pelo fechar da porta significa separar uma parcela da unidade interrompida que a mobilidade da porta torna perceptível. Quando me aproximei dos sem-teto para com eles pernoitar, tentei estabelecer uma ponte. Em contrapartida, quando peguei em meu saco-cama e retornei a minha casa deixe-me dominar pela lógica do encerramento da porta. Por que não os convidei a dormirem em minha casa e a compartilharem do conforto que lhes poderia ter oferecido?

4. Breve balanço de um percurso metodológico

A lógica das interações sociais no espaço público é uma lógica de vacilações. Na esteira de Weber, enquanto a relação “comunitária” se constitui na base de “nós” orgânicos que atam pertenças identitárias duráveis, no espaço público urbano o desenraizamento social tende a quebrar esses nós de solidariedade (PAIS, 2010). Porque é que, nos dias que correm, se avolumam as preocupações com a autoidentidade ou a autoafirmação? Provavelmente porque a crescente opacidade das redes sociais estimula o egocentrismo e o individualismo. Porque é que os

detetives são um produto das cidades modernas? Supostamente porque estas são lugares propícios onde podem permanecer anônimos enquanto rastreiam as vidas particulares. Os detetives sentem-se bem na multidão, são curiosos que observam sem ser vistos.

No espaço público dá-se também uma das formas mais radicais da chamada *observação participante*. O etnógrafo urbano é um participante natural da realidade que observa, ao permanecer oculto ante os olhos de quem observa. É um transeunte que se confunde com os demais. Ao participar num meio de estranhos, ser um estranho constitui-se em garantia máxima de discrição. Deste modo, o etnógrafo urbano está em condições de registrar, no terreno, uma realidade social fragmentada, cenário de transeuntes em trânsito que se encerram em sociabilidades anônimas, próprias de um estado de “indiferença flutuante” (JOSEPH, 1984). Essa é a estratégia do *flâneur* de Baudelaire que possibilita estar “dentro” e “fora” do espaço de observação.

O método de pesquisa que apliquei ao estudo de caso selecionado – a decifração do mundo dos sem-teto tomando o cotidiano como alavanca metodológica do conhecimento – tenho-o usado noutras deambulações sociológicas (PAIS, 2006, 2009, 2010). Mas não é um método inédito. À sua maneira, os pintores “futuristas” já o cultivavam. Quando pintavam uma casa, uma pessoa debruçada sobre uma varanda, não se contentavam em captar apenas o que a moldura da janela o permitia. Iam à própria varanda para experimentar o conjunto de sensações plásticas que se descobrem quando alguém se debruça no balcão de uma varanda. O exterior era deste modo capturado e inscrito no interior. Quais as virtualidades deste método? Simplesmente, tornarem dinâmica a percepção estática, principalmente quando esses pintores escoavam para a tela o fervilhar ensolarado da rua ou a fila dupla de casas que aconchegavam o trânsito caótico de pessoas e automóveis. É esta percepção dinâmica que

convém exercitar ao estudarem-se as vivências quotidianas, numa dispersão e difusão de detalhes, numa fragmentação e justaposição de modos. Da mesma forma que o pulsar urbano escoia pelo balcão da varanda, também os tempos exteriores invadem os tempos interiores, da subjetividade, e vice-versa. Qual a vantagem deste método? A de nos permitir ver a sociedade a nível dos indivíduos, vendo, ao mesmo tempo, como ela se traduz na vida deles. O desafio aliciante do método é o de nos instigar a mirar e remirar os achados *exóticos* (comportamentais) para lhes achar os avessos *endóticos* (sociais).

Referências

BARAÑANO, Margarita. 1993. Thorstein Veblen: un alegato en favor de la ciencia. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1993, nº 61, p. 201-212.

BENTO, António & BARRETO, Elias. 2002. *Sem Amor, Sem teto*. Lisboa, Climepsi Editores.

BIRNBAUM, Pierre e LECA, Jean (Dir.).1986. *Sur l' Individualisme*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

BORGES, Genoveva Calvão. 1995. *Caracterização Sócio-Económica dos Utilizadores do Refeitório dos Anjos*. Lisbo, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris, Minuit.

BURCKHARDT, L. 1991. *Le design au-delà du visible*. Paris, Centre Georges Pompidou.

CANEVACCI, Massimo. 1993. *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. S. Paulo, Studio Nobel.

_____. 2001. *Antropologia da Comunicação Visual*. Rio de Janeiro, DP&A.

CASTRO, Lúcia Rabello de. 2004. *A Aventura Urbana*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

CERI, Paulo. 1995. La Conception hipo-socialisée de l'action. In DUBET, François e WIEVIORKA, Michel (Dir.), *Colloque de Cerisy. Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*. Paris, Fayard, p. 73-87.

DA MATTA, Roberto. 1988. O ofício de etnólogo, ou como ter "Antropological Blues". In NUNES, Edson de Oliveira (Org.), *A Aventura Sociológica: Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 23-35.

DELEUZE, Gilles e Guattari, Félix. 1994 (1980). *Mil Pesetas*. Valencia, Pré-Textos.

DOUGLAS, Jack D. 1976. *Investigative Social Research: Individual and Team Field Research*. Beverly Hills (California), Sage.

DOUGLAS, Mary. 1971. *De la Souillure*. Paris, Maspero.

DURKHEIM, Emile. 1989 (1895). *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa, Editorial Presença.

ELIAS, Norbert. 1978a. *What is Sociology?* London, Hutchinson.

_____. 1978b. *The Civilising Process*. Oxford, Blackwell.

ESCOREL, Sarah. 1999. *Vidas ao Léo: Trajectórias de Exclusão Social*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books.

GOFFMAN, Erving. 1985 (1961). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. New York, Macmillan.

JOSEPH, Isaac. 1984. *Le Passant Considérable*. Paris, Librairie des Meridiens Klincksieck.

KOPYTOFF, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commodification as Process. In: APPADURAI, A. (Ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARTINS, José de Souza. 2004. Para compreender e temer a exclusão social. *Vida Pastoral*, Year XLV, no. 239, Novembro-Dezembro. São Paulo: Editora Paulus, p. 3-9.

O'NEILL, Brian Juan. 1991. Morte social e linhas de família numa aldeia nortenha, 1870-1990. In: António Matias Belo (coord.), *Atitudes Perante a Morte*. Coimbra, Livraria Minerva, p. 175-203.

PAIS, José Machado. 1996. Das regras do método, aos métodos desregrados. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de S. Paulo, 8 (1), Maio de 1996, p. 85-111.

PAIS, José Machado. 2006. *Nos Rastos da Solidão: Deambulações Sociológicas*. Porto, Âmbar.

_____. 2009. *Sociologia da Vida Quotidiana: Teorias, Métodos e Estudos de Caso*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

_____. 2010. *Lufa-lufa Quotidiana: Ensaio sobre Cidade, Cultura e Vida Urbana*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

PEIRCE, Charles Sanders. 1978 (1931 a 1958). *Écrits sur le Signe*. Paris, Seuil.

REMY, J. 1998. *Sociologie Urbaine et Rurale*. Paris, L'Harmattan.

SAUVAGEOT, Anne. 1994. *Voirs et Savoirs*. Paris, PUF.

SENNETT, Richard. 1978. *The Fall of Public Man*. New York, Vintage Books.

SIMMEL, Georg. 1971. *The Metropolis and Mental Life*. In D. Levine (ed.), *George Simmel: on Individuality and Social Forms*. Chicago, Chicago University Press.

_____. 1997 (1908). *Sociología: Estudios sobre las Formas de Socialización*, vol. 2. Madrid, *Revista de Occidente*.

_____. 1998. *El Individuo y la Libertad*. Barcelona, Ediciones Península.

SIMÕES Jr., J. C. 1992. *Moradores de Rua*. São Paulo, Polis.

TARRIUS, A. 1989. *Anthropologie du Mouvement*. Caen, Paradigme.

VELHO, Gilberto. 1988. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.), *A Aventura Sociológica: Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Sahar Editora, p. 36-46.

VIRILIO, Paul. 1986. *La Machine de Vision*. Paris, Ed. Galilée.

RITZER, G. 1981. *Towards an Integrated Sociological Paradigm*. Boston, Allyn and Bacon.

Recebido em 02/2013

Aprovado em 03/2013