

## CORPOS PRECÁRIOS, DESRESPEITO E AUTOESTIMA:

### O CASO DE MORADORES DE RUA DE PARIS-FR<sup>1</sup>

Lucas Graeff

**Resumo:** O presente artigo discute quando e sob quais condições determinados signos corporais podem ser considerados ou não como enunciadorees da relação íntima entre o corpo de um “morador de rua” parisiense e o universo no qual ele se encontra. São esses fatores que fazem do cuidado do corpo e de si uma experiência difícil de administrar pelos sujeitos pesquisados. Com efeito, marcado pela relação íntima estabelecida com as condições precárias de existência, a hexis corporal das pessoas estudadas passa a ser tanto objeto de “desrespeito social” quanto fonte negativa de autoestima. Ao final, são delineados caminhos possíveis da “retirada da rua” do corpo – isto é, do trabalho árduo de reabilitação física e moral das pessoas estudadas.

**Palavras-chave:** Moradores de rua. Corpo. Desrespeito social. Reconhecimento social.

## Introdução

“Mediador do mundo”, segundo a expressão utilizada por Arlette Farge (2007), o corpo é o apoio de todas as relações sociais. Múltiplo e complexo, o corpo deve ser apreendido em suas diferentes dimensões: corpo-aparência, sem o qual o homem não existiria (Le Breton, 1998); corpo trágico, “incorporando o mundo pela tomada de consciência de sua finitude e precaridade” (Bernard, 1995, p.8); corpo doloroso, “memorizando ‘na carne’ as ameaças que pesam sobre a sua condição humana” (Le Breton, 1995, p.

1 Este artigo foi escrito a partir de uma pesquisa de doutorado (Graeff, 2010) financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

15); corpo perigoso, “*locus* do contágio e da proliferação de rumores e humores” (Paillard, 1998, p. 9); corpo político, “resistindo aos efeitos de dominação social e aos abusos de poder” (Foucault, 2001, p. 1539); corpo agente, que “reinventa o seu cotidiano ao mesmo tempo em que se submete às dinâmicas históricas” (Farge, 2007, p. 15); corpo capital, receptáculo de signos e de valores, “cuja rentabilidade responde aos sistemas de classificação e às equivalências entre o ‘físico’ e o ‘moral’” (Perrot 1984, p. 10); corpo produto cultural, “ponto de partida para a análise da cultura e do *self*” (Csordas, 1990, p. 39).

Em razão de sua importância social, o corpo se impôs como um elemento incontornável da pesquisa etnográfica que realizei junto a homens e mulheres “em situação de rua” em Paris<sup>2</sup>. Entre junho de 2006 e abril de 2008, acompanhei o cotidiano de cinquenta e uma pessoas que, sem condições de dispor de uma moradia, viviam em grupo ou individualmente nas ruas da capital francesa. Durante dois anos, procurei observar como tais pessoas vivem seu cotidiano e se relacionam corporalmente umas com as outras, com a cidade e com os demais cidadãos: o que faziam elas para cuidar de seu corpo, de sua saúde e de sua aparência? Como se alimentavam, descansavam, tomavam banho, lavavam suas mãos, se curavam de doenças, fraturas e feridas? Como reagem aos efeitos do clima, à falta de intimidade e à exposição à poluição do solo, do ar e sonora?

A partir dessas questões pontuais, procurei identificar sob quais condições é possível afirmar que homens e mulheres em “situação de rua” incorporam as condições de existência nas quais eles se encontram a partir de aspectos “pré-objetivos” e “práticos” (Csordas, 1992). Mais precisamente, quis saber quais signos corporais podem ser considerados ou não como enunciadores de um “*habitus*” (Bourdieu, 1980, 2000, 2001): um sistema de disposições incorporadas capaz de revelar não apenas a posição ocupada por um dado agente no espaço social, mas as relações íntimas entre sua “*hexis* corporal” (Bourdieu, 1980, 2000, 2001) e o universo social no qual ele se encontra<sup>3</sup>.

Neste artigo, meu objetivo é apresentar e discutir algumas das disposições corporais de “moradores de rua” parisienses a partir de seus próprios pontos de vista. Para tanto, apresentarei brevemente as condições

- 2 Na tradição de trabalhos etnográficos como o de Cláudia Turra Magni (2006) e Patrice Schuch (2007), irei denominar o conjunto de meus informantes como “pessoas em situação de rua”. Essa noção pode ser considerada mais precisa e adequada às condições sociais nas quais tais pessoas se encontravam exatamente porque ela sublinha caráter situacional das mesmas e, por extensão, contribui a combater a sua estigmatização (Magni, 2006; Schuch, 2007).
- 3 Por *hexis* corporal entendo o “aspecto postural” do *habitus*, ou seja, o aspecto mais notório da incorporação durável de injunções sociais (Bourdieu, 2003, p. 61). Se o *habitus* fornece aos agentes um “senso prático” que orienta ações e inclinações, “a *hexis* corporal fala imediatamente à motricidade, enquanto esquema postural simultaneamente singular e sistemático, posto que solidária de todo um sistema de técnicas do corpo e de ferramentas e carregada de uma gama de significações e valores sociais.” (Bourdieu, 2000, pp. 285-286, tradução nossa).

de produção do trabalho de campo que sustenta os achados etnográficos apresentados aqui. Em seguida, discutirei os fatores elementares que definem o caráter precário do universo estudado. São esses fatores que fazem do cuidado do corpo e de si uma experiência difícil de administrar pelos sujeitos pesquisados e, por extensão, contribuem no processo de incorporação das disposições corporais. Num terceiro tempo, argumentarei que, marcada pela relação íntima estabelecida com as condições precárias de existência, a *hexis* corporal passa a ser tanto objeto de “desrespeito social” (Honneth, 2006) quanto fonte negativa de autoestima. Finalmente, a partir da apresentação de um relato de campo, indicarei os difíceis, porém possíveis, caminhos da “retirada da rua” do corpo<sup>4</sup> – isto é, do trabalho árduo de reabilitação física e moral das pessoas estudadas.

## 1. Uma etnografia no universo da rua em Paris: aspectos metodológico-conceituais

Seja para estudar a população de idosos num asilo ou um grupo de moradores de rua passando seu cotidiano numa estação de metrô, realizar uma pesquisa qualitativa de longa duração junto a membros de uma comunidade linguística estranha – no caso, francófona – não pode ser considerada como uma atividade banal. As primeiras experiências são pautadas por quiprocós relacionados ao uso inadequado de expressões e inflexões vocais, quiçá por tolices como inverter o gênero de uma palavra ou artigo. Descobertas singelas como os melhores caminhos a seguir ou as maneiras apropriadas de se apresentar frente a uma pessoa estranha são dados elementares de uma pesquisa cujo primeiro objetivo é estabelecer relações de reciprocidade com lugares e pessoas desconhecidas.

Por mais singulares que possam parecer aos olhos daquele que as vive, tais experiências de “estranhamento” (Da Matta, 1974) são objeto de uma longa tradição de discussões metodológicas e epistemológicas que vêm ocupando, ontem e hoje, diversos antropólogos e historiadores da Antropologia<sup>5</sup>. O trabalho antropológico de se inscrever numa comunidade estranha, procurando estabelecer laços de reciprocidade com as pessoas que a constituem, não deve ser pensado como uma aventura so-

4 Essa noção de “retirada da rua do corpo” do morador de rua é uma paráfrase do título do artigo “É fácil tirar a criança da rua, o difícil é tirar a rua da criança”, de Santana, Doninelli, Frosi e Koller (2005), onde as autoras discorrem a respeito da percepção dos coordenadores de quatro instituições de atendimento a crianças em situação de rua que apontam o caráter “atraente” da “rua” em relação à instituição. No caso do presente artigo, essa noção se inscreve, sobretudo, na percepção dos sujeitos de pesquisa segundo a qual o tempo de experiência na rua está diretamente relacionado à quantidade de trabalho necessário para se desvencilhar dos “hábitos” adquiridos naquele universo quando se trata de se inscrever num processo durável de reinserção social.

5 Cita-se, entre outros, James Clifford (2002) e Clifford Geertz (1989, 2002).

litária ou autorreflexiva. Como sublinha Cláudia Fonseca (2000), a prática etnográfica deve ser assumida como um processo onde as experiências pessoais não têm sentido para além da formação epistemológica e das ferramentas conceituais que as motivam e acompanham.

Entre as ferramentas que me serviram de base durante a pesquisa realizada em Paris, destaco a observação participante e o diário de campo<sup>6</sup>. Por observação participante entendo uma forma de observação em que a presença e a subjetividade do pesquisador se implicam no universo observando, condicionando-o (Da Matta, 1974; Cardoso de Oliveira, 2000). Nessa maneira de ver as pessoas e as coisas o pesquisador se coloca numa relação de reciprocidade com o pesquisado – ou, nas palavras de Bronislaw Malinowski (1976), passa a “viver entre os nativos”. Para que a reciprocidade entre pesquisador e pesquisados se imponha, muitas vezes é preciso um longo processo de negociação de regras relacionais e entre formas simbólicas particulares.

Eis como, ao longo do trabalho etnográfico, a apreensão e a descrição das construções sociais de um grupo são documentadas e interpretadas pelo etnógrafo. Não a partir de um espontaneísmo compreensivo ou de um estudo de caso fechado em si mesmo, mas através de “estruturas de antecipação” (Lévi-Strauss, 1958), isto é, de mapas conceituais e hipóteses de trabalho que filtram o que é visto e/ou registrado em seu diário de campo. Em outras palavras, é através daquilo que Olivier Schwartz (1993) denomina “empirismo irreduzível” que as observações e anotações sucessivas terminam seja por produzir novas hipóteses e remapear conceitos, seja por desconstruí-los e refutá-los.

No caso dos moradores de rua de Paris, foram necessárias inúmeras produções de hipóteses de pesquisa e remapeamento de conceitos. Em relação à “população”, por exemplo: antes de chegar à capital francesa, tive acesso a um trabalho estatístico realizado pelo principal organismo de geografia, população e estatística da França – o Instituto Nacional de Estudos Demográficos, INED –, onde era apresentado o “número oficial de pessoas sem moradia fixa” na França (Marpsat, 2002). Segundo os autores do trabalho, esse número seria de 86.000 pessoas (dentre as quais 16.000 crianças). Tratava-se, porém, de uma extrapolação estatística realizada a partir de 4.000 questionários aplicados em 80 cidades francesas. Mais importante ainda: uma vez que a pesquisa havia sido realizada durante um

6 As transformações e cristalizações das relações e das formas simbólicas – que dão o tom e os contornos do campo semântico comum a partir do qual é possível compreender o Outro – são, por excelência, o objeto do diário de campo. Essa segunda ferramenta de pesquisa utilizada em Paris é responsável pela acumulação dos “dados de pesquisa” que servirão de base para a escrita etnográfica e, por extensão, pela síntese compreensiva das situações observadas. É no diário de campo que são registrados os materiais para analisar as práticas, os discursos e as posições dos entrevistados, e também para colocar em dia as relações que foram nutridas entre o etnógrafo e os pesquisados. É a partir desses dados que perspectivas e estratégias são adotadas ou abandonadas, quiprocós e tolices são analisados e revisitados e “obstáculos epistemológicos” são ultrapassados (Bachelard, 2001).

dia de inverno, à noite, em locais de distribuição gratuita de alimentos, os 4.000 questionários não atingiam grupos de indivíduos que não têm o hábito ou não frequentaram tal local de distribuição no dia da entrevista. Ora, essa informação pode parecer sem importância – foi o que pensei num primeiro momento –, mas na medida em que fui encontrando esses grupos, comecei a me dar conta de que muitos dos moradores de rua parisienses fazem de tudo para evitar contato com centros caritativos.

A partir da surpresa que tive em relação a essa atitude de esquivar, passei a me interessar pelos motivos que levam moradores de rua a se esquivar não apenas de centros caritativos, mas de qualquer outro cidadão. Com o tempo, percebi que mesmo vizinhos de bairro, moradores de rua ou não, ou ainda figuras como jornalistas e pesquisadores, poderiam ser objeto de esquivar. A relação com um pesquisador pode ser considerada arriscada, por exemplo, em virtude de ocorrências como mortes na rua, imigração ilegal, tráfico de drogas e violência urbana. Em outras palavras, um grupo de moradores de rua pode se fraturar a partir da suposição de que tal ou tal membro cooperou com a polícia e colocou um determinado colega sob suspeição. Essa é uma das razões pelas quais algumas pessoas que encontrei nas ruas de Paris demoraram muito tempo a me aceitar como um observador participante de seu cotidiano.

Mas a suspeição mútua e o risco de se ver numa situação desconfortável com a lei não devem ser tomados como temas estruturantes das atitudes de esquivar dos moradores de rua que encontrei em Paris. Na verdade, é uma preocupação mais geral com a autoimagem e a autoestima que está em jogo quando se trata de evitar ou reduzir as relações com centros caritativos e outros membros da sociedade. Como escreve Pierre Mayol, “sair na rua é correr o risco de ser reconhecido”, de aderir a um sistema de valores e classificatório no qual o corpo “serve de suporte para todas as mensagens gestuais que articulam essa conformidade: ele é um quadro negro onde se inscreve – e portanto se torna visível – o respeito dos códigos e a distanciação em relação ao sistema de comportamentos” (Mayol, 1994, p. 27, tradução nossa).

Com efeito, dormir na calçada ou embaixo de uma ponte, urinar sobre a via pública, atravessar a cidade em roupas usadas ou mesmo se alimentar em centros de distribuição são práticas que podem depreciar moralmente o indivíduo e colocar em risco “as expectativas ligadas à dignidade, à honra e a integridade próprias” (Honneth, 2006, p.192). Portanto, o universo da rua não se restringe a uma luta pela sobrevivência e contra as dificuldades de ordem material. Do ponto de vista das pessoas pesquisadas, viver na rua em Paris é sobretudo uma luta contra essa “precariedade que se lê na aparência das pessoas”, como diz Gisèle Dambuyant-Wargny (2006, p.19). Assim, o universo da rua se reveste de uma outra forma de luta; uma luta não mais pela sobrevivência, mas contra o “desrespeito social” (Honneth,

2006) a que se sobrepõe uma *hexis* corporal cujas disposições incorporadas têm pouco ou nenhum valor social.

Mas como caracterizar tais lutas contra o desrespeito social? Na obra de Axel Honneth (2006, 2009), o desrespeito social aparece como a contrapartida negativa daquilo que o autor denomina “reconhecimento social”. Segundo o autor, “o indivíduo aprende a se apreender a si mesmo como possuindo um valor próprio e como sendo um membro específico da comunidade social na medida em que ele se assegura progressivamente de capacidades e necessidades específicas que o constituem enquanto pessoa, e isso graças às reações positivas que ele encontra na relação com os seus parceiros de interação”. Se cada sujeito humano é dependente de um contexto de relações sociais organizado a partir dos princípios normativos do reconhecimento recíproco, “o desaparecimento das relações de reconhecimento resulta em experiências de desprezo e humilhação que não passam sem consequências para a formação identitária do indivíduo.” (Honneth, 2006, p. 134).

Os limites e possibilidades de meu trabalho etnográfico junto a moradores de rua em Paris foram definidos a partir dessas situações práticas relacionadas às redes de relações intra e extragrupais tal como elas se apresentavam sucessivamente durante os dois anos de pesquisa de campo. A partir daí, questões de investigação mais precisa se impuseram. No que tange às práticas de higiene e de moradia das pessoas pesquisadas, por exemplo: é sempre melhor se manter discreto, procurando apagar as “marcas corporais da miséria” (Dambuyant-Wargny, 2006), a fim passar despercebido frente aos poderes públicos e aos demais cidadãos? Como e em quais circunstâncias vale a pena abandonar a invisibilidade e o anonimato garantidos por tais práticas de higiene e moradia? Marcadas materialmente e simbolicamente por suas lutas cotidianas pela sobrevivência, as pessoas que acompanhei durante minha pesquisa de campo em Paris carregam “nas costas” – isto é, em suas *hexis* corporais – o peso de sua condição social. Tudo se passa como se elas não dispusessem de nenhuma forma de reconhecimento social positivo pautada em seus gestos ou suas formas de se vestir e falar.

## 2. Notas sobre a *hexis* corporal dos moradores de rua parisienses a partir da precariedade suas condições de existência

Falar de *hexis* corporal a partir dos trabalhos de Pierre Bourdieu (1980, 2000, 2011) é indicar como e por que é difícil ignorar o peso do corpo, de sua aparência e de suas maneiras de se apresentar num encontro face a face. Se a *hexis* corporal compõe as “maneiras duráveis de se portar,

falar, caminhar, comer e rir e, desde então, de sentir e pensar” (Bourdieu, 1980, p. 117, tradução nossa), como fazê-la desaparecer do campo das trocas? Uma vez em relação, o corpo está lá. Presente. Se fazendo sentir.

No universo da rua, a visibilidade do corpo coloca ainda mais problemas. Encontrar um local seguro para dormir ou um pouco de intimidade para a higiene pessoal são gestos que, para além de dificuldades de ordem prática, carregam-se de sentido. Em se tratando de compreender como o corpo é marcado pela precariedade, não basta se interessar ou tentar imaginar o caráter rebaixante de “aliviar-se” em espaços públicos e o medo de dormir “ao léu” num parque qualquer. Para além disso, é preciso constatar como e por que o corpo do morador de rua participa um “jogo de espelhos” (Le Breton, 1998) onde as experiências somáticas se constituem a partir de relações de identificações e diferenciações sucessivas.

Nesse sentido – e como eu pretendo mostrar a partir de uma situação de campo –, é a partir dessas situações relacionais que a consciência imediata e íntima do corpo como objeto de apreciações morais e normativas organiza tanto as condições de visibilidade e invisibilidade do corpo precário quanto as sensibilidades desse mesmo corpo em relação a si mesmo e ao universo social no qual ele se insere. Em termos mais simples, como é possível apreender da “sequência etnográfica” abaixo<sup>7</sup>, a *hexis* corporal é incorporada a partir de situações sociais cujas repercussões simbólicas se fazem sentir e ressentir por si mesmo e pelos outros:

#### Sequência etnográfica 1:

31 de outubro de 2007. Estação de metrô Place d’Italie. Eu me preparo para voltar para casa quando vejo um homem desmoronar à minha frente. Idoso, munido de duas muletas, sua queda interrompe o fluxo urbano. Alguns pessoas que passam por ali lhe dão apoio. Quatro ao total, duas de cada lado. Perguntam-lhe se tudo está bem. Ele faz sinal de positivo com a cabeça. Os pessoas lhe abandonam, seguem seus caminhos. O homem retoma sua caminhada. Dois passos vacilantes, seguidos de uma nova queda. Dessa vez, um jovem lhe serve de apoio. Nesse momento, eu me encontro próximo aos dois e decido oferecer minha ajuda. Uma terceira pessoa, uma jovem, junta-se a nós.

Apoiado nos três, o homem tenta nos indicar para onde ir. Ele é polonês e fala algumas palavras em francês e em inglês. Pelo que compreendemos, ele quer ir para um dos cais do metrô. “*Need to sleep*”, diz. Além da perna direita machucada – o que explica as muletas –, o homem cambaleia. Está bêbado.

7 A primeira formulação dessas “sequências etnográficas” me foi proposta pelo meu orientador de doutorado na França. O formato utilizado pareceu-me pertinente para a organização do presente artigo, pois ele permite uma articulação fluida entre a argumentação e a apresentação dos dados da pesquisa.



Enquanto nos deslocamos, a jovem não cessa de se perguntar o que fazer com o homem. Ligar para a segurança do metrô? Para os serviços de recolhimento de moradores de rua? Quem tem os números? Quem pode ligar? Eu me proponho a ligar. Para quem quer que seja. Esse é o sinal para que a jovem se mostre satisfeita e decida partir. Quanto ao jovem, ele fica mais um pouco.

Paramos numa escadaria. A caminhada parece ter sido um calvário para o homem, que desaba sobre os degraus. Eu fico ao seu lado e lhe ofereço um chocolate. “Se ele bebeu muito, vai precisar de glicose”, eu penso. Ele aceita. Sorri e diz “*merci beaucoup*”. O jovem que nos acompanha parece ansioso. Mexe-se. Consulta seu relógio de pulso. Olha em todas as direções. Pergunta-me se já fiz as ligações. Digo que sim, que consegui contatar o serviço de segurança do metrô.

Uma dezena de minutos se passam antes que os seguranças do metrô venham. Ao se aproximar de nós, indagam: “*Por que vocês o trouxeram para cá? Vocês deveriam ter o ajudado a subir... Seu lugar não é aqui. Ele deve ficar lá fora enquanto o acolhimento de moradores de rua não chega. Ele está machucado?*” Eu digo que ele está cambaleante, talvez machucado em uma de suas pernas. “*Aqui não é hospital*”, diz o segurança. “*Se ele estiver machucado, é preciso chamar os bombeiros.*”

O jovem conversa um pouco com um dos seguranças. Em seguida, todos decidem partir. “*Você continua a chamar ajuda? Eu já vou indo*”, propõe o jovem. Eu aceno positivamente com a cabeça e ele se vai.

Logo, eu e o homem estamos sozinhos. Ele, dormindo; eu, sem saber o que fazer. Ficamos assim por mais vinte minutos.

Finalmente, o homem recobra a consciência. Ele deseja continuar sua caminhada até o cais. Nós caminhamos no meio da multidão. No cais, o velho morador de rua se coloca sobre uma cadeira. Senta-se, primeiro; depois, deixando o corpo deslizar vagarosamente, deita-se. Eu pergunto se está tudo ok, se posso partir. Ele sorri. Diz “*oui*”. Eu sorrio de volta. Decido partir também. Olhando ao redor, a presença do homem não parece mais importunar os passantes. “Talvez tenha se integrado à paisagem do metrô”, eu penso, enquanto subo as escadas e retomo meu caminho para casa.

No dia em que vivi a experiência relatada acima, escrevi no meu diário de campo: “o corpo dos outros é um pouco como o meu: só o percebemos quando ele causa mal-estar”. Reside aí, talvez, o fato original. As repercussões sociais de um corpo precarizado, transformado negativamente pelas condições sociais nas quais ele se inscreve, *são as de um corpo que causa mal-estar* – ou, como diria Georges Canguilhem (2006, p. 68), que faz “obstáculo à capacidade de ultrapassar a norma”. Trata-se de uma ressonância, simultaneamente pessoal e social, de lesões inscritas na carne e na psique. Em outras palavras, parafraseando David Le Breton (2007, p. 323), o



mal-estar não é exclusivamente um “rastros na consciência de uma ruptura orgânica”, mas uma “experiência que confunde corpo e sentidos”.

Pensando nesses termos, passei a catalogar as diferentes situações de mal-estar vividas pelas pessoas que participaram da minha pesquisa de campo em Paris. Testemunhei a fome, a exaustão física, as dores no corpo, as crises de ansiedade, os enjoos, as desmoralizações, as doenças agudas e crônicas, etc. Em certos casos, o mal-estar era vivido como um entrave para o exercício de atividades cotidianas. Em outros, era mais do que isso: um pé fraturado, um dedo gangrenado ou mesmo o simples fato de permanecer sob a chuva apesar do frio poderia ser apresentado como um signo de resistência frente aos obstáculos e à “dureza” da vida na rua. Nesse caso, meus interlocutores se diziam *être habitués* – isto é, “acostumados” – às dores, à fome, ao frio ou ao calor excessivos.

Os ferimentos e as dores resultantes dos efeitos do universo da rua sobre o corpo estão lá para lembrar as pessoas do peso das condições de existência nas quais elas se encontram. Trata-se, portanto, de uma reflexão “trágica” sobre o corpo, no sentido de uma “tomada de consciência de sua temporalidade, fragilidade, usura e precariedade” (Bernard, 1995, p. 8). Em outras palavras, a *hexis* corporal se transforma na rua e, com ela, as maneiras pelas quais as pessoas se observam e se relacionam com o mundo.

Como sublinha David Le Breton, “mesmo tocando apenas um fragmento do corpo, que fosse um dente cariado, a dor não se contenta de alterar a relação do homem com seu corpo. Ela vai além, antecipa gestos, atravessa reflexões, contamina a totalidade das relações com o mundo (Le Breton, 1995, p.26). A queda do homem no metrô demonstra isso. O seu mal-estar rompe a monotonia, provoca a sensibilidade dos passantes. Face a um sofrimento que transborda os limites da intimidade, cada qual procura dar conta da situação: uns seguem seu caminho; outros oferecem um suporte temporário; alguns resistem ao mal-estar, rejeitam-no.

Ao longo de minha pesquisa etnográfica em Paris, foram essas tentativas relacionais de “dar conta” de mal-estares que conformaram minha compreensão a respeito das relações entre o universo (precário) da rua e os corpos (precarizados) de meus interlocutores. Tais tentativas conformam, ao mesmo tempo, um *jogo de espelhos* sistematicamente atualizado em situações de interação social, *um exercício relacional* pelo qual se estabelecem identificações e diferenciações e *um choque de sensibilidades*, cujos sentidos repercutem na consciência íntima de que o corpo pode ser tanto veículo como objeto de inquietude, desprezo e solicitude. Como procurarei argumentar a seguir, é a partir dessas múltiplas dimensões que se inscrevem as situações de desrespeito social que costumavam acompanhar meus interlocutores em suas vidas cotidianas.

### 3. As relações íntimas entre o “corpo precário” e as situações de desrespeito social

As relações entre o universo da rua e a precarização dos corpos que a ele se sujeitam não são transparentes. As tentativas de “dar conta” do corpo precário e de seus mal-estares indicam isso. Inscrito e marcado pelo frio, pelo cansaço, pela fome, pelas dores e pelas fraturas – estejam elas expostas ou silenciosamente presentes –, o corpo responde inscrevendo e marcando com força a esfera das relações sociais. Para as pessoas que pesquisei em Paris, isso significa duas coisas: por um lado, lutar constantemente contra os efeitos do universo da rua que teimam em pautar o corpo e suas relações; por outro, enfrentar ocasionalmente situações de desrespeito social. Como se dão as relações íntimas entre *hexis* corporais precarizadas e situações de desrespeito social? A fim de começar a delinear algumas respostas a essa questão, apresento uma segunda sequência etnográfica:

#### Sequência etnográfica 2:

26 de novembro de 2006, sábado. A noite começa no Quartier Latin, região chique de Paris. Acompanho Zigfried e Philippe<sup>8</sup>. O primeiro vive numa tenda localizada há alguns metros dali; o segundo ocupa irregularmente um apartamento abandonado na periferia de Paris. A diferença de condições de habitação se reflete na aparência: enquanto Philippe está “na moda” (usa uma camisa colorida bem passada, de mangas longas e colada ao peito, acompanhada de calças justas e escuras e de um sapato recentemente engraxado e polido), Zigfried veste um casaco cinza, usado e rasgado na altura do cotovelo direito, blusão de lã creme e manchado, calças de brim e tênis brancos e furados nos dois pés.

Apesar do contraste das aparências, Philippe insistiu para que Zigfried o acompanhasse em sua noitada. Como eu estava junto, o convite se estendeu a mim também. Quando Philippe avista um grupo de meninas, ele sugere que nós o acompanhemos. Antes, porém, saca um casaco de uma mochila que ele havia escondido atrás de uma lixeira momentos antes. “Coloca aí, meu chapa”, diz ele a Zigfried. “Hoje, eu vou te fazer passar por um cara normal.”

Vestidos como “caras normais”, Philippe e Zigfried vão em direção a três mulheres. Eu fico onde estou e observo a interação. Philippe inicia a conversa, Zigfried acrescenta algum comentário. O grupo ri. Mais falas de Zigfried e Philippe. Mais risos. O ambiente parece favorável, mas a conversa não dura muito. Dez ou quinze minutos. Logo, uma das três mulheres olha o relógio, uma outra diz alguma coisa e o grupo se desfaz.

8 Os nomes citados nesta sequência etnográfica são fictícios.

Zigfried e Philippe retornam. Riem. Parecem satisfeitos. “A gente quase pegou elas, cara!”, diz o primeiro. “O que foi que eu te disse?”, pergunta Philippe, retoricamente. “Bah, mas uma coisa é certa: da próxima vez, é melhor eu tomar um banho”, finaliza Zigfried, com seriedade.

No universo da rua, as noites maldormidas, as dores e os odores desempenham um papel importante na incorporação de disposições corporais que configuram aquilo que podemos chamar de “abandono do corpo”. O cansaço que, num primeiro momento, parece momentâneo ou suportável, se instala duravelmente. O corpo, antes silencioso, passa a ser ritmado pelas dores e pelo desconforto. Progressivamente – ainda que nem sempre de forma irreversível –, o abatimento se inscreve nos gestos e na postura.

Ora, é justamente esse corpo “abandonado” às condições precárias de vida que se tornará o repositório de experiências de desrespeito social. Se lutar contra o abandono do corpo não implica necessariamente em lutar por formas de reconhecimento social positivas – afinal de contas, pode se tratar simplesmente de uma tentativa de melhorar a sensação de conforto e de bem-estar –, nenhum reconhecimento social positivo é possível a quem de uma *hexis* corporal que disponha de algum valor no campo social. Sob esse ponto de vista, autoestima e estima social caminham juntas e não cessam de se reforçar ou rebaixar mutuamente no universo da rua.

Entendido como corpo-signo das condições de vida na rua, o “corpo precário” pode e deve ser pensado também como um “estigma”, no sentido sociológico do termo: “marca individual que desqualifica e impede o indivíduo de ser plenamente aceito pela sociedade” (Goffman, 2000, p. 7). A situação vivida por Zigfried em sua “noitada” comigo e com Philippe é uma demonstração disso: toda tentativa de passar uma noite bem-sucedida no Quartier Latin, bairro *chic* de Paris, depende da capacidade de apagar as marcas corporais consideradas negativas. Falta disso, parafraseando Ruwen Ogien (1983), Zigfried “tacha o ambiente” onde ele se encontra.

Tudo parece conduzir o “corpo precário” para seu destino de desprezo social e estigmatização. Marcas, cicatrizes, cheiros, roupas, maneiras de falar e de agir: são inúmeras as disposições corporais distintas que contribuem para denunciar a condição social das pessoas que pesquisei em Paris. Afinal de contas, é possível lutar contra os efeitos da rua sobre o corpo e, por extensão, procurar formas de reconhecimento social positivas? Dito de outra maneira: é possível “tirar a rua” do corpo, parafraseando a expressão utilizada por Santana et al. (2005)? Qual o custo dessa possibilidade? Trata-se de uma “escolha”? Sob quais condições um morador de rua como Zigfried “escolhe” entre aceitar ou rejeitar o caráter inexorável dos efeitos da rua?

Sobre essa questão, parece-me fundamental esclarecer alguns condicionantes microsociológicos que tornam toda tentativa de “tirar a rua” do corpo uma verdadeira luta cotidiana. Em primeiro lugar, os obstáculos

à organização pessoal: como e onde estocar alimentos, roupas e objetos pessoais num universo onde o espaço privado se confunde com o público? Segundo ponto, relativo à higiene: em Paris, a prefeitura coloca duchas públicas à disposição da população. Dentre as pessoas que encontrei e entrevistei, pelo menos um terço afirmou frequentá-las uma ou duas vezes por semana, geralmente aos sábados ou domingos. Porém, mesmo com a possibilidade de acesso a esse tipo de serviço, meus interlocutores sempre destacaram as dificuldades de se desodorizar. As atividades no universo da rua são pautadas por emissões de poluição de diversas ordens – sonoras e de gás carbônico, em especial. Os sons e a sujeira, quando considerados repugnantes, implicam em deslocamentos sucessivos. Desloca-se, ainda, em virtude da necessidade de urinar e defecar. Desses deslocamentos e atividades, resultam suor e sujeira nas roupas.

Um outro ponto microssociológico relevante diz respeito ao abandono das disposições incorporadas no universo da rua, as quais se apresentam como uma resposta relativamente adequada às condições de existência. Como propõe Sophie Rouay-Lambert (2004) a respeito das etapas de reinserção social, os hábitos e práticas que garantem a sobrevivência do indivíduo na rua são muitas vezes os mesmos que os impedem de viver no mundo dos “logés”, isto é, dos que vivem em casas e apartamentos. Uma vez que a “escolha” por tal ou tal repertório de práticas não é possível sem o abandono gradual e definitivo de disposições incorporadas – ou, em outras palavras, de uma transladação efetiva da trajetória social no campo dos possíveis –, não deve causar surpresa a constatação de que é preciso “tirar a rua do corpo” de um morador de rua quando se trata de reinseri-lo socialmente.

Terceiro ponto microssociológico relevante: pelo que pude perceber a partir do trabalho de campo em Paris, as mesmas inconsistências entre disposições incorporadas que precisam ser superadas no curso de processos de reinserção social se encontram na origem das situações de desrespeito social vividas pelos moradores de rua. Assim, quando alguém como Zigfried faz de tudo para parecer “normal”, isso implica não apenas trocar de roupa ou tomar banho, mas retirar do campo de visibilidade todo e qualquer signo que enuncie sua condição de morador de rua a uma pessoa que não é moradora de rua. Mudar de roupa e disfarçar os odores corporais é, por um lado, uma decisão pragmática, consciente e informada por situações de desrespeito que se dão nas três esferas sugeridas por Axel Honneth (2006, 2009): maus-tratos e ataque à integridade física em virtude das condições precárias de existência; privação de direitos individuais, políticos e sociais (direitos à segurança, à propriedade privada, à moradia, à saúde, etc.); e degradação moral, pautada pela impossibilidade de qualificar positivamente a posição social ocupada. Por outro lado, tal decisão reveste-se de uma transformação subjetiva, onde a

relação com o próprio corpo (e sua aparência) pauta-se por sentimentos de impotência e sofrimento frente às situações de desrespeito social.

É interessante notar, nesse sentido, que Zifgried pôde agir apenas sobre a esfera da estima social. Nenhum banho e nenhuma roupa nova é capaz de desfazer as experiências de maus-tratos e violência ou de recuperar os direitos individuais e sociais perdidos com a passagem para o universo da rua. Bem entendido, é nessas duas esferas de reconhecimento social que as políticas de reinserção social procuram agir. Porém, isso não minimiza a sensação de impotência frente às demandas ou tentativas de “tirar a rua” do corpo que muitos daqueles que entrevistei em Paris manifestaram.

Sob o efeito de situações de desrespeito social sucessivas, é preciso cultivar fortes doses de fé no valor-indivíduo e em sua capacidade de escolher seu destino social para acreditar, de maneira sociologicamente simples e ingênua, na remoção voluntarista de verdadeiras montanhas de disposições corporais incorporadas ao longo de ataques sistemáticos à integridade física, jurídica e social de uma pessoa. Ou seja: para os moradores de rua que acompanhei ao longo de dois anos de pesquisa, o processo de reinserção não é (e não pode ser) uma questão de escolha. Tudo que elas podem fazer é lutar contra o peso do sofrimento subjetivo face às situações de desrespeito – e, conforme o caso, “manipular seu estigma”, como diria Erving Goffman (2000)<sup>9</sup>.

## Conclusão

O objetivo deste artigo era o de discutir sob quais condições é possível afirmar que homens e mulheres que vivem em “situação de rua” incorporam as condições de existência nas quais eles se encontram. No caso das pessoas que acompanhei ao longo de dois anos de pesquisa de campo em Paris, desenvolvi a hipótese de que esse processo de incorporação pode ser afirmado não apenas pela relação íntima estabelecida

9 A esse respeito, é interessante notar que as pessoas em “situação de rua” podem vir a se desrespeitar mutuamente, bem como “manipular seus estigmas” uns em relação aos outros. Assim, não é incomum encontrar categorias de classificação nativas – isto é, estabelecidas nos ou entre diferentes grupos de pessoas em “situação de rua”. Enquanto formas de classificação, tais categorias são hierárquicas e diferenciais. No caso das pessoas pesquisadas em Paris, uma maneira corriqueira de se classificar é através da oposição “SDF”/“Clochard”. O “SDF” seria uma pessoa em “situação de rua” que é capaz de se apresentar de maneira “digna”, ou seja, asseada, responsiva e dócil. Já o “Clochard” é o oposto dessa dignidade reivindicada pelo “SDF”: tratar-se-ia de uma pessoa suja, abandonada a si mesma e passiva ou agressiva. Para além da adequação dessas categorias a casos concretos, o que importa ressaltar é como elas colaboram para a construção do estigma. Uma vez que não se trata de classificações exógenas, mas compartilhadas ou reapropriadas por grupos de pessoas em “situação de rua”, tais categorias são incorporadas e repercutidas nas lógicas de reconhecimento e desprezo social.

com as condições precárias de existência, mas, sobretudo, através de situações de desrespeito social que atingem as esferas física, sociojurídicas e morais dos sujeitos pesquisados. Em outras palavras, a contribuição deste artigo para pesquisas sobre pessoas em “situação de rua” no Brasil passa não pela originalidade do que foi descoberto – chega a ser banal afirmar que tais pessoas sofrem fisicamente e psiquicamente em virtude de suas condições precárias de existência –, mas pela correlação estabelecida entre condições precárias de existência, desrespeito social, sofrimento psíquico e reabilitação física e moral.

Com efeito, é possível sugerir que tal hipótese se apresenta não apenas através da observação direta e sistemática de pessoas em situação de rua, mas nas relações intersubjetivas entre essas mesmas pessoas e aquelas que trabalham em entidades e instituições sociais voltadas para a superação das condições de miséria em contexto urbano. Nesse sentido, as situações de desrespeito social vividas no universo da rua devem ser pensadas como variáveis decisivas para a conformação de um “*habitus*” (Bourdieu, 1980, 2000, 2001) cujos princípios geradores não cessam de obstaculizar toda pretensão de uma pessoa “em situação de rua” seguir espontaneamente um caminho de reinserção social. Os efeitos do desconforto, dos mal-estares e das dificuldades de higiene repercutem imediata e sistematicamente na *hexis* corporal que, por sua vez, se revela cada vez mais suscetível a experiências de humilhação e de estigmatização social. Uma vez incorporadas, essas experiências de privação de direitos e de degradação moral se impõem contra toda tentativa de reabilitação física e psíquica. Aos que sobrevivem e seguem lutando, fica a impressão do desenvolvimento de uma suposta “resistência”, possível a partir de um curioso repertório de práticas incorporadas que permite a determinados sujeitos a elaboração de ações de resistência frente às adversidades. Aos que cedem às experiências sistemáticas de sofrimento físico e psíquico, ao contrário, a “vida de teimoso” continua (Escorel, 2000), pautada por expressões da subjetividade que desafiam os limites do humano. É nesse quadro delicado e de difícil superação que se inscrevem as práticas de pesquisadores, assistentes sociais e voluntários solidários com tentativas individuais e coletivas de superação da miséria e da precariedade no universo da rua; um quadro onde “tirar a rua do corpo” nunca se encerra numa decisão pragmática ou instantânea, mas requer relações processuais capazes de transformar duravelmente as dimensões da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima.

## **Slum bodies, contempt and self-esteem: Case study on homeless people in Paris/FR**

**Abstract:** This article discusses when and why certain body signs may be considered as a statement of the intimate relation between the body of a homeless person living in Paris and the universe in which he lives. For this purpose, it shows why embodiment and self-awareness are difficult to manage from the point of view of the research subjects. Indeed, marked by the close relationship with the precarious conditions of existence, the corporal *hexis* of the studied people becomes the very source of both “social contempt” and negative self-esteem. Finally, this paper outlines some possible ways of “resilience” and social integration on the case of the studied homeless people.

**Keywords:** Poverty. Homeless people. Embodiment. Social contempt. Social recognition.

## **Corps précaires, mépris et autoestime: Le cas des sans-logis à Paris/FR**

**Résumé:** Cet article discute quand et sous quelles circonstances certains signes corporels peuvent être considérés ou pas en tant qu'énonciateurs de la relation intime entre le corps d'un “sans-logis” parisien et l'univers social dans lequel il se trouve. Ce sont ces facteurs qui font du souci du corps et du soi une expérience difficile de gérer par les sujets enquêtés. En effet, marquée par la relation intime établie entre les conditions précaires d'existence, l'hexis corporelle des personnes étudiées devient à la fois objet de “mépris social” et source négative d'auto-estime. À la fin de l'article, les chemins possibles de la “resilience” sont présentés, aussi bien que du “retrait de la rue du corps” – autrement dit, du difficile travail de réhabilitation physique et morale des personnes étudiées.

**Mots-clés:** Pauvreté. Sans-logis. Corps. Mépris social. Reconnaissance sociale.

## **Cuerpos precarios, desprecio y autoestima: el caso de las personas sin techo en París/FR**

**Resumen:** El presente artículo debate cuando y bajo cuales condiciones algunos aspectos corporales pueden o no ser considerados declaradores de la relación íntima entre el cuerpo de un sin techo y el universo donde se encuentra. Son estos factores los que hacen el cuidado del cuerpo y de sí mismo un experimento difícil de manejar por los individuos encuestados. En realidad, marcado por la estrecha relación establecida con las condiciones precarias de existencia, la hexis corporal de las personas encuestadas se convierte tanto objeto de “desprecio social” como creador



negativo de autoestima. Al final, se describen caminos posibles de “resiliencia” y de “la remoción de la calle” del cuerpo – o sea, el trabajo duro por la rehabilitación física y moral de las personas estudiadas.

**Palabras-clave:** Pobreza. Sin techo. Cuerpo. Resiliencia. Reconocimiento social.

## Referências

Bachelard, G. (2001). *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Bernard, M. (1995). *Le corps*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris, Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (2001). *Razões práticas*. (3a ed.). São Paulo: Papyrus.

Bourdieu, P. (2003). *O poder simbólico* (6a ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Canguilhem, G. (2006). *Le normal et le pathologique* (11a ed.). Paris: Quadrige.

Cardoso de Oliveira, R. (2000). *O trabalho do antropólogo* (2a ed.). São Paulo: UNESP.

Clifford, J. (2002). *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.

Csordas, T. (1992). Introduction: The body as representation and being in the world. In T. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.

Da Matta, R. (1974). O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In R. Da Matta, *Relativizando* (pp. 150-173). Petrópolis, RJ: Vozes.

Dambuyant-Wargny, G. (2006). *Quand on n'a plus que son corps*. Paris: Armand Collins.

Escorel, S. (2000). Vivendo de teimosos: moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro. In M. Bursztyrn (Org.), *No meio da rua* (pp. 139-171). Rio de Janeiro: Garamond.

Farge, A. (2007). *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIe*

- siècle. Paris: Odile Jacob.
- Fonseca, C. (2000). *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: UFRGS.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Geertz, C. (2002). *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UERJ.
- Goffman, E. (2000). *Estigma*. Rio de Janeiro: LTC.
- Graeff, L. (2010). *De la survie à la reconnaissance. Ethnologie de "sans-logis" à Paris*. Tese de doutorado. Universidade de Paris 5, Sorbonne.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. Paris: La découverte.
- Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento* (2a ed.). São Paulo: Ed. 34.
- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
- Le Breton, D. (1998). *Anthropologie du corps et modernité* (4a ed.). Paris: PUF.
- Le Breton, D. (2007). Douleur: de la douleur à la souffrance. In M. Marzano, *Dictionnaire du corps* (pp. 323-325). Paris: Quadrige.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Magni, C. T. (2006). *Nomadismo urbano*. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC.
- Malinowski, B. K. (1979). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Marpsat, M. (2002). Les personnes sans domicile à Paris: Les résultats Du programme de recherche de l'INED. *European Population Papers*, (3), 5-45.
- Mayol, P. (1994). Habiter. In M. Certeau, L. Girard & P. Mayol, *L'invention du quotidien* (Vol. 2, pp. 15-85). Paris: Gallimard.
- Ogien, R. (1983). *Théories ordinaires de la pauvreté*. Paris: PUF.
- Paillard, B. (1998). Petite histoire de la contagion. *Communications - Revue de l'EHESS*, (66), 9-19.
- Perrot, P. (1984). *Le travail des apparences*. Paris: Seuil.

- Rouay-Lambert, S. (2004). Sur les traces des sans-abri. Le cas exemplaire de Joan. *ERES -Espaces et Sociétés*, (116/117), 29-45.
- Santana, J. P., Doninelli, T. M., Frosi, R. V., & Koller, S. H. (2005). É fácil tirar a criança da rua, o difícil é tirar a rua da criança. *Psicologia em Estudo*, 10(2), 165-174.
- Schuch, P. (2007). Aproximações com as pessoas em situação de rua. In *Relatório I de Pesquisa: Cadastro de Adultos em Situação de Rua e Estudo do Mundo da População Adulta em Situação de Rua de Porto Alegre/RS* (pp. 1-67). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Schwartz, O. (1993). L'empirisme irréductible. In N. Anderson, *Le hobo* (pp. 267-295). Paris: Nathan.

**Lucas Graeff**, professor do curso de mestrado profissional em Memória Social e Bens Culturais do Centro Universitário Unilasalle (Canoas/RS). Psicólogo. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Antropologia pela Universidade de Paris 5 – Sorbonne. Endereço eletrônico: lucas.graeff@unilasalle.edu.br

Recebido: 22/12/2011

Aceito: 14/07/2012