Tradução: Encontrar-se com as pessoas em situação de rua. Uma antropologia reflexiva

Claudia M. Girola

Antropóloga, professora e pesquisadora do Laboratoire de Changement Social e Politique (LCSP) da Université Paris Cité, na França.

Email: claudia.girola@gmail.com

Tradutor

Cristina Almeida Cunha Filgueiras

Doutora em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC Minas.

Email: cfilgueiras@pucminas.br

Resumo

Itinerário metodológico de um antropólogo: reflexividade, uma escolha teórico-metodológica ou como ultrapassar o relato da apresentação.

Expondo um fragmento de seu itinerário metodológico no estudo das estratégias identitárias das pessoas em situação de rua, a autora quis assinalar a importância do trabalho de campo (de um ponto de vista de uma antropologia reflexiva) como o instante mesmo da produção do conhecimento da realidade social que se propõe compreender. No encontro entre pesquisador e atores da pesquisa, considerado como um processo de interconhecimento ativo, emerge a multiplicidade de seus pertencimentos recíprocos. Está aí toda a riqueza deste procedimento reflexivo, sobretudo quando se trabalha com pessoas em situação de precariedade extrema e de estigmatização permanente. Este processo analítico contribui para quebrar as imagens e as representações redutoras de que são "vítimas" estes "homens sozinhos, sem vínculo nem lugar" permitindo o reconhecimento da complexidade de seus pertencimentos individuais no mundo social.

Meet homeless people. A reflective anthropology

Abstract[1]

Anthropologist's methodological itinerary: reflexivity, a theoretic-methodological choice or how to go beyond the story of the presentation. Through a presentation of a fragment of her methodological itinerary in the study of homeless people's identity strategies, the author underlines the importance of field-work as the matrix for understanding the social reality being observed. The multiplicity of identities, both of the researcher and of the agents of the study emerge from their encounter ; which is viewed as a process of mutual understanding and self-knowledge. Here in lies the fertility of this reflexive approach especially when working with people experiencing extreme poverty and continual stigmatization. For such an analysis undermines reducing representations of these «solitary and rootless figures», thus revealing the complexities of their biographical histories, in a social context.

[1] Nota da tradutora: o abstract é o do original publicado na plataforma Cairn.info: Rencontrer des personnes sans abri. Une anthropologie réflexive | Cairn.info

Nesse artigo, gostaria de expor algumas das reflexões metodológicas que me levaram ao trabalho que realizo há três anos sobre as estratégias identitárias das pessoas que vivem na rua. Minha exposição centrar-se-á essencialmente sobre o momento, absolutamente crucial aos meus olhos, que constitui a entrada no campo e o início das primeiras interações com as pessoas que estudo. É, com efeito, refletindo sobre este momento-chave que comecei a captar mais claramente não apenas como se constituíam graus sucessivos de confiança e níveis diferentes de comunicação entre mim e meus interlocutores mas também como, por meio desse processo, podia revelar-se o que era o próprio objeto da pesquisa: a dinâmica identitária dessas pessoas, e como a pesquisadora que era, participava ativamente do que eu própria me dera por tarefa analisar[2].

O primeiro contato

Meus primeiros encontros com pessoas em situação de rua ocorreram nas ruas de uma cidade da periferia de Paris. Foi-me sugerido fazer minha entrada no campo por intermédio das estruturas de assistência. Porém, preferi contornar a mediação da instituição para evitar ser rapidamente associada, na mente daqueles que eu encontraria, a uma imagem normativa. Está claro que a interação entre pesquisador e atores é sempre contextualizada: o interesse de um contato direto não é, portanto, que ele assegure um acesso "neutro". Trata-se somente de evitar certas mediações e certos enquadramentos que orientem previamente o encontro de modo muito estrito. Assim, tendo tomado a decisão de encontrá-los na rua, uma primeira dificuldade para mim foi evitar limitar os atores, diante dos quais eu me dirigia, a um único território social, nesse caso, o mundo fechado das pessoas em situação de rua. Parece-me que muitos estudos culturalistas sobre os pobres no meio urbano ou sobre as minorias socioculturais tendem a reforçar a ideia de que esses grupos são excluídos ou não integrados, descrevendo-os sistematicamente como recolhidos em um microcosmo homogêneo e fechados sobre si mesmos. Queria evitar esse viés: portanto, busquei deixar aberto ao máximo o campo a todos os atores (habitantes, trabalhadores sociais etc.) em interação direta ou representacional com as pessoas em situação de rua que eu encontraria.

Uma segunda dificuldade se apresentou então: foi necessário pouco a pouco delimitar uma unidade de estudo, o campo geográfico da minha pesquisa. Esta tarefa me havia inicialmente parecido inútil. A errância como comportamento típico das pessoas que vivem na rua (associado não somente à ideia de deslocamento no espaço como a um movimento caótico e irracional) está tão enraizada no discurso do senso comum da mídia e dos atores ordinários quanto no discurso científico e não me pareceu possível ignorá-la. Senti-me quase "obrigada" a partir desta categoria para testá-la. Porém, essa imagem naturalizada pareceu-me tão provocadora que despertou em mim uma desconfiança imediata sobre ela. O pobre aproveitador e oportunista, moralmente desviante e sobretudo sem amarras territorial ou afetiva é, na verdade, uma representação bastante difundida do indigente. Mesmo sem conhecer ainda as figuras históricas da pobreza na França[3], eu podia muito facilmente me apoiar sobre esta configuração de sentido, visto que no meu país, a Argentina, uma outra história dos pobres

[2] Cf. Girola (C. M.), Enquête sur les personnes sans-abri dans le département des Hauts-de-Seine, rapport final ALISA92, 1993 e Étude des personnes sans-abri 'présentes' dans le quartier du Petit Nanterre, rapport final pour DASS des Hauts-de-Seine, 1994. [Nota da tradutora: foram mantidos o formato e a posição das referências do texto original]

[3] Geremek (B.). La potence ou la pitié, Paris, Gallimard, 1987 e Castel (R.). Les métamorphoses de la question sociale, Paris, Fayard, 1995.

transmitia imagens semelhantes. Assim, apesar das minhas reservas a partilhar estas representações estereotipadas, o homem sem lugar, o homem em perpétua errância, se impunha regularmente no meu caminhar. Ele podia estar em todo lugar, a cidade inteira era o seu território. A cidade inteira podia, portanto, constituir meu território de pesquisa. Foi assim que parti da ideia que meu campo geográfico-social se traçaria sozinho seguindo os percursos e os lugares de parada das pessoas "na rua"[4]. Comecei dessa maneira a percorrer um certo caminho: o que ligava entre eles as ruas e os espaços públicos onde se encontravam e se deslocavam as pessoas em situação de rua. Então fui impactada pelo fato de que se a rua nos aparece como um espaço familiar, pois nela somos transeuntes comuns, ela se apresenta ao contrário sob um aspecto estranho, e quase exótico, quando fazemos dela nosso campo de pesquisa. Sem dúvida, este efeito de estranhamento provinha sobretudo, no meu caso, do fato que eu ia ao encontro de pessoas que não conhecia pessoalmente, mas que, contudo, imaginava já conhecer por meio das imagens transmitidas na mídia.

Assim, então, percebo a pessoa e ando em círculos. Penso nas favelas de Buenos Aires, onde o espaço dos pobres é fortemente marcado e delimitado no espaço urbano, o que permite a quem vai ao encontro dessas pessoas estabelecer, ao menos no início, o seu "sua casa", da mesma maneira que eles podem imaginar o "em casa" do seu interlocutor. Aqui, ao contrário, nessas ruas da periferia parisiense, não há nada entre nós que possa materializar uma porta de entrada, uma soleira a cruzar. Ora, sabemos, o encontro com uma pessoa desconhecida sem um mediador ou espaço transacional produz sempre um embaraço: não existem histórias ou referências anteriores. Tudo está por ser construído. Diante dessas pessoas em situação de precariedade, o embaraço é inclusive redobrado pelo fato de estar tão revelada sua situação. Evidentemente esta condição se mostra por si mesma: a ausência de meias quando faz frio, a calça muito grande, o casaco muito curto, a garrafa de vinho em um saco plástico etc.; tantos sinais que parecem responder a uma caricatura, porém são aqueles que o pesquisador tenta reconhecer. Entretanto, é no momento em que esta percepção e essa identificação são explicitadas ao entrar em contato que uma diferença de status entre os que interagem se revela como tal. Mesmo no espaço anônimo da rua, não podemos impedir que a relação que se instala entre o pesquisador e aqueles que ele estuda tenham de imediato algo profundamente assimétrico.

Rapidamente para mim a questão que se colocou foi: como, ao tomar contato com as pessoas que vivem na rua, poderia atenuar essas assimetrias que, porém, se pressentiam como inevitáveis Bem rapidamente, no início da minha pesquisa, procurei encontrar cada pessoa de modo isolado. Acreditava dessa maneira poder manejar melhor a assimetria da situação e, eliminando ao máximo a presença de terceiros e de testemunhas, melhor dissimular minhas intenções. Eu me aproximava então das pessoas que estavam sentadas em um banco, no chão, na calçada ou sobre as grades do metrô, tomando o cuidado de não atrapalhar o ato de pedir esmola ou de ocupar um espaço suscetível de interesse econômico para eles. As pessoas estavam ali, comendo, aguardando, bebendo. Eu considerava que nesses momentos elas "não faziam nada", isto é, nada em particular. Esta estratégia de abordagem resultava das primeiras experiências que me permitiram concluir que minha participação foi "incorreta": cada vez, na realidade, que eu tinha tentado estabelecer uma conversação com alguém que mendigava ou que pedia esmolas, senti um mal-estar compartilhado. Eu constatava que as doações de dinheiro diminuíam. Como se minha presença liberasse os outros passantes da obrigação de doar. Aos seus olhos, parecia, minha presença relativizava a situação de exclusão extrema que, do seu lado, encenava a pessoa em situação de rua. Em suma, a pessoa em situação de rua perdia sua credibilidade. Além disso, algumas dessas pessoas me disseram que não estavam orgulhosas de pedir esmola mas que não tinham escolha: minha presença muito próxima e por tempo prolongado suscitava neles um sentimento de vergonha.

[4] Nota da tradutora: todas as aspas do texto existem no original.

Percebi então que a violação de certos códigos e de certos pudores pelo pesquisador, violação resultante de sua ignorância sobre o outro, não devia ser considerada unicamente como um erro de interação (o que ela era evidentemente): por vezes esta violação, por meio da reparação verbal que ela provocava, constituía uma via de acesso inesperada ao conhecimento do outro e uma forma de aprendizado. Foi assim que aprendi – e mais tarde, em outras situações semelhantes – que há momentos e espaços muito mais propícios do que outros para estabelecer um contato com as pessoas em situação de rua. "A rua" tem códigos por vezes muito estritos que nos falam menos de anonimato e de indefinição que de apropriação de identidade.

Com frequência estabeleci o primeiro contato com um cumprimento, de passagem, como se já nos conhecêssemos. Fazendo-me conhecer, eu cuidava para não impor minha presença. Instaurava-me como passante comum que reconhece a presença do outro de uma maneira positiva. Esta estratégia de contato provocava nos meus parceiros dois tipos de atitudes bem distintas: a indiferença e a curiosidade. Eu reconhecia ter provocado curiosidade, quando se estabelecia entre nós um certo olhar mútuo. Entrando em interação como "curiosa", eu precisava suscitar uma atitude semelhante no outro. Sem dúvida, esta tentativa testemunhava minha intenção mais ou menos clara de abrir um espaço de partilha e de reduzir as distâncias com o outro. No entanto, o efeito da minha abordagem era paradoxal: ainda que buscado, o olhar mútuo me afetava. Eu tinha a sensação de perder os contornos da minha identidade profissional, de vacilar como pesquisadora. Por isso procurei então me tranquilizar, lembrando que a minha abordagem era compreensiva e podia, a esse título, combinar-se com os sentimentos humanitários que a presença do pobre despertava em mim. Finalmente, parece-me que quando se trabalha com as pessoas em situação de pobreza e de grande sofrimento ao menos duas tentações podem se apresentar ao pesquisador: a de um objetivismo excessivo que tenta sempre manejar e anular os sentimentos, os quais são concebidos como obstáculos ao conhecimento; a de uma rejeição do olhar científico com o pretexto que esse ficaria inalterável frente ao sentimento do outro. Ora, nem uma nem a outra dessas tentações nos permite captar a complexidade dos homens e das situações sociais que buscamos conhecer e compreender. Pessoalmente, sempre deixei agir meus sentimentos e minhas emoções, considerando-os como uma fonte de informação indispensável. Parece-me, com efeito, que como pesquisadores, temos necessidade de deixar emergir, para melhor compreendê-las, os motivos internos de nossos atos de conhecimento. Assim entendidas, nossas emoções são os elementos que entram em interação contínua com os interesses "científicos" para modelar as atitudes e as posturas que adotamos face a nossos atores. Exprimir os sentimentos contribui assim para estabelecer uma comunicação fazendo conhecer ao outro os valores e as imagens que nos afetam.

Eu tentava estabelecer minha presença perto da pessoa em situação na rua passando diante dela várias vezes seguidas. Assim pude constatar que estas pessoas ocupavam quase sempre os mesmos lugares: uma certa praça, um certo terreno vazio, um certo bar, um certo pedaço da rua. Apesar da pretendida errância das pessoas que vivem na rua, meu campo geográfico e o universo daqueles que eu estudava começava a se desenhar de modo muito localizado. No primeiro momento, decidi então ir ao encontro daquelas que se encontram na rua de maneira constante e visível. Esta escolha não estava motivada por uma intenção de excluir certos grupos em proveito de outros. Era, antes, uma maneira prática de definir uma amostra inicial que, pensei, me conduziria em um segundo momento para as pessoas mais invisíveis, através das redes para mim ainda desconhecidas. Isso me pouparia, nessa etapa da pesquisa, de ter de definir de imediato as características daqueles que eu estudava. Eu sabia que as pessoas que tinha visto estavam em uma situação de precariedade socioeconômica (ao menos eu suspeitava), porém queria a todo custo evitar categorizá-lo e me impor, desde o início, um léxico e um marco sociológico sem relação com os dados que iria recolher.

A história das perdas como apresentação de si sem espessura

Ao saudar regularmente essas pessoas, eu achava que produzia uma "plataforma de simpatia". Sem dúvida era para mim um meio de satisfazer a necessidade que sentia intimamente de construir primeiro uma espécie de passagem em direção ao outro, necessidade ainda mais viva porque eu pensava que esse outro recusaria minha presença em razão da grande distância social e hierárquica que nos separava. Depois, passei à fase seguinte. Decidi então ir em direção a essas pessoas e me apresentar como antropóloga, mesmo se isso seria confuso para elas. Preferi criar esta confusão a me apresentar em um papel fixo. Isso apresentava, para mim, duas vantagens: por uma parte, me permitia mostrar as diferentes facetas identitárias apresentadas por pessoas em interação com diferentes abordagens, reações e posicionamentos; por outra parte, oferecia-me a possibilidade de construir na interação o "rosto" do outro, sem partir de uma imagem prévia, determinada por mim mesma. Assim, exprimi de imediato meu desejo de compreender sua vida na rua e sua cotidianidade certamente difícil. Esta apresentação provocou na maioria das pessoas encontradas a produção de um relato, o que chamei mais tarde "história das perdas" ou "história da catástrofe". Uma história sucinta de suas vidas quase sempre estruturada da mesma maneira: perda do trabalho, divórcio, perda da moradia, o álcool, a rua. Por vezes encontrei certas diferenças na ordem dos eventos, mas o elemento comum era sempre a perda, o abandono, o homem "sem". A história começava sempre pelo grande acontecimento, o dia em que tudo desabou, o que reforçava para mim a imagem do homem "desfiliado"[5]. Eu agregaria que não esperava de nenhum modo, no início, que meus interlocutores se apresentassem sistematicamente a mim utilizando a forma de uma história de vida. Para a antropóloga que sou, esta oferta espontânea de um relato representava a ultrapassagem de uma dificuldade prática. Não é sempre fácil, na verdade, propor a alguém de nos contar sua vida sobretudo quando está em uma situação de dificuldade e de sofrimento considerada indizível.

Com o tempo, dei-me conta de que a história que me era contada não tinha espessura, ao menos não a tinha aos meus olhos. Assim que eu queria saber mais sobre cada acontecimento assinalado pelo meu interlocutor, e sobretudo quando queria voltar ao grande acontecimento catastrófico fundador de sua situação, para conhecer seus pertencimentos e suas afiliações anteriores, recebia à guisa de resposta exatamente a mesma história sem nenhum detalhe mais. Uma história que me parecia vazia, uma história que me parecia não queria se deixar contar. Eu não ignorava que os interlocutores habituais dessas pessoas eram trabalhadores sociais. A fim de tentar que as pessoas de quem se ocupavam entrassem em uma lógica institucional de ação social, estes trabalhadores sociais lhes faziam uma série de perguntas que visam a preencher os "vazios" de cada um para melhor poder "preenchê-los" com os dispositivos sociais. Eles acabam com frequência a coproduzir a história do fracasso, a história única e individual do excluído, uma história sem memória. Nessa perspectiva, compreendi que eu era associada a esse tipo de interlocutores. Se estas pessoas se apresentavam a mim por meio de uma imagem e de um relato estereotipados, era, me parecia, que elas entendiam, por essa apresentação perfeitamente ortodoxa delas mesmas, dar-se um estatuto, uma identidade e assim poder ser reconhecidas. Elas conheciam a imagem recém-construída das pessoas em situação de rua, dos SDF[6], que circula entre os diferentes trabalhadores do social e elas procuram se adaptar a isso. Achava, por meu lado, que poderia certamente ser associada pelos meus interlocutores a um agente de normas institucionais, porém com uma diferença: eu não tinha os sinais exteriores de um trabalhador social. De fato, sendo estrangeira por minha nacionalidade e

[5] Cf. Castel (R.), Les métamorphoses..., op. cit.
[6] Nota da tradutora: SDF: acrônimo de sans domicilie fixe, utilizado na França para se referir a pessoas em situação de rua.

estando igualmente estranha ao mundo da ação social, eu não conhecia nem a linguagem desses agentes, nem os dispositivos sociais. Paradoxalmente, eram as pessoas em situação de rua que eu encontrava que me ensinavam a existência desta língua e desses dispositivos.

É verdade também que, na nossa interação, eu sugeria a meus interlocutores uma definição deles mesmos (as pessoas na rua, os SDF) e que, em seguida, eles podiam procurar me responder conforme essa definição, entregando-me a história de sua decadência. Na realidade, nesse momento da minha pesquisa, eu esperava que eles recusassem as categorias que sugeria para defini-los. Somente mais tarde compreendi que falar de "vida na rua", de "SDF" ou de "morador de rua" às pessoas que encontrava não era necessariamente depreciativo ou infame para elas. Tratava-se de categorias consideradas como descritivas de sua realidade cotidiana. Uma categoria como a de "mendigo" ao contrário provocava sistematicamente a rejeição.

A história que me era contada tinha, para meus interlocutores, o mesmo sinal (negativo) que eu identificava espontaneamente? Eles também viam nessa história a mesma falta de substância que eu? De fato, se esta história se apresentava de uma maneira recorrente e sufocante no formato esperado pela instituição – entre as 74 pessoas que encontrei, mais de 80% se apresentaram com a mesma história - ao contrário, ela deixava por vezes aflorar variações significativas. "Nós os SDF", "Nós os excluídos", "Nós os homens de nenhum lugar", "Nós contribuímos [para a previdência social] e hoje não temos nada": expressões furtivas através das quais, apesar de tudo, se exprimia uma forma ou um outro pertencimento social. Parecia-me ainda estar em presença de uma identidade que sempre teve dificuldade para se organizar e se apresentar coletivamente porque ela era anunciada de uma maneira invariante e a-histórica, porém operando todavia por diferenciação segundo a relação interindividual e a posição social do interlocutor. Distinguindo-se de mim pela história de suas perdas, pela apresentação ortodoxa de sua situação de liminaridade, estas pessoas estabeleciam quase explicitamente um ponto de partida na nossa relação: a diferença ou a distância existindo entre nós, chamada a tornar-se o primeiro termo de nossa comunicação.

Percebi então que minhas opções metodológicas contribuíam muito para acentuar o caráter uniforme das histórias que me eram contadas. Eu me havia concentrado na palavra, reduzindo meu campo de observação à figura do indivíduo tomado isoladamente, por vezes apenas o seu rosto. Esta individualidade solitária e de acordo com a definição institucional se impunha a mim em um tal grau que ela me havia empurrado a interpretar como uma simples forma vazia a história que me contavam recorrentemente. Isso era esquecer que a forma é frequentemente um concentrado do sentido e que ela "acentua, caricaturiza, exagera o traço e assim faz aparecer o invisível"[7]. Lembrei-me então do que disse Robert Darnton a propósito dos antropólogos: eles "descobriram que os melhores pontos de acesso (ao conhecimento) podem ser aqueles que parecem ser os mais obscuros. Quando percebemos que não estamos compreendemos nada..."[8]. Aliás, ele escreve: "Quando não podemos entender uma piada, uma narrativa, sabemos que estamos em uma pista interessante"[9]. Seguindo estas recomendações, decidi enfim "acreditar" nessa história que me era contada, procurando adotar uma atitude positiva não tanto em relação à veracidade dos eventos assinalados (que eu não questionava necessariamente) mas a propósito da profundidade e da multiplicidade das significações contidas na história e que ainda permaneciam para mim obscuras e enigmáticas. Nesse sentido, acreditar em sua história não era mais que expressar da minha parte a necessidade que eu tinha de construir uma relação de confiança com estes homens. Trata-se de interpretar esta história como um desafio ao conhecimento, um lugar onde

[7] Maffesoli (M.), Eloge de la raison sensible, Paris, Grasset, 1996, p. 116.
[8] Darnton (R.), Le grand massacre des chats, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 83.
[9] Ibid., p. 10.

negociar nossas identidades, onde criar ou descobrir um horizonte de sentidos que nos seja comum. O tempo, as visitas regulares aos meus interlocutores, a construção paciente de uma relação sólida e de confiança ajudaram a aproximar-me pouco a pouco desse resultado. Percebi então que em definitivo, paralelamente à recorrência de suas histórias de perdas, eu só havia oferecido aos meus interlocutores uma apresentação parcial de minha pessoa se resumindo unicamente à evocação do meu papel profissional.

A história adaptativa: uma alteridade positiva, mas sempre "o homem sozinho"

Neste processo de estabelecimento da confiança, inicialmente fui confrontada à materialidade da vida dos meus interlocutores. Isto é, ao que se apresentava a mim com uma certa evidência, sem necessidade de mediação. Durante esse período, permaneci muito passiva. Observei, escutei sem interromper. Procurava captar os significados que meus interlocutores davam às suas práticas. Assim fui levada a me deslocar constantemente com eles na cidade, cada atividade tendo seu lugar próprio. A cidade me aparecia como um grande espaço contendo, para aqueles que sabem encontrá-los ou utilizá-los, alguns dos recursos necessários à manutenção do corpo: a "recup"[10], a mendicância, os espaços de assistência... Eu podia de certa maneira identificar as atividades e as redes que delimitam territórios precisos. Este período de observação mais silenciosa me permitiu compreender como estas pessoas se mantêm socialmente utilizando esses territórios e recursos de uma maneira lógica e racional. Ela me fez captar a que ponto a ancoragem territorial das pessoas que vivem na rua relativiza a ideia de errância que lhes é frequentemente aplicada e da qual eu mesma havia partido. O fato da minha presença constante foi valorizado. Mais tarde, compreendi que o que havia sido valorizado era sobretudo o fato que eu não tinha me conformado à história da apresentação inicial, ao estereótipo de partida. Isso me reforça a ideia de que a única maneira de conhecer o enigma da vida dessas pessoas era de partilhar alguns momentos de sua vida cotidiana.

Por ocasião desses deslocamentos, as pessoas começaram a me contar um pouco mais de suas histórias. Percebi que essa história agora, diferentemente da outra, só podia ser contada na ação. Minha presença havia se tornado indispensável a essa produção. Foi assim que nós pouco a pouco criamos um espaço de partilha: os percursos na cidade, a companhia mútua. Das histórias de perdas, as pessoas passaram a uma outra história: aquela na qual eles me falavam de seus esforços para a sobrevivência. Estava ali uma história de vida "adaptativa" ao mesmo tempo valorizada e que valoriza. Não se pode esquecer que as pessoas que vivem em situação de rua são majoritariamente homens[11]. Seu passado de "trabalhador" era apresentado às vezes com orgulho. Eles podiam assim se distinguir das imagens depreciativas do vagabundo, do preguiçoso, do mendigo, que a opinião pública lhes atribuía às vezes. Ao mesmo tempo, esse passado de esforços não reconhecidos pelo mundo produtivo podia conduzi-los a desvalorizar o trabalho assalariado. Ao contrário, eles reivindicavam o valor das múltiplas tarefas que eles realizavam para sobreviver, de uma forma precária, mas sempre "independente".

[10] Nota da tradutora: recuperação de objetos na rua.

[11] A presença predominante de homens no início do campo me levou a privilegiá-los. Porém, não quis negligenciar a presença das mulheres, mas o encontro com elas ocorreu bem mais tarde, a partir do momento, creio, no qual pude dar-me conta da complexidade do fenômeno que estudava.

Essa necessidade de revalorização era reforçada, parece-me, pela natureza de nossa interação. Com efeito, de uma parte o fato que eu tenha ido até eles portadora de uma demanda (de conhecimento) – revertendo assim a relação à qual essas pessoas estão geralmente habituadas – os levava a se colocar em uma posição de concorrência comigo. Eles se instauravam em especialistas do "saber da rua". Ao menos na situação concreta do nosso encontro, a assimetria objetiva que nos separa tendia assim a se apagar: "Não creio que você possa suportar a rua. É preciso conhecer, não é fácil se virar". "As AS[12] falam demais. Eu queria vê-las na rua. Elas não conseguiriam jamais se virar. É fácil falar". De outra parte, o fato de eu ser uma mulher os obrigava ainda mais a "salvar as aparências" e a preservar diante de mim sua identidade masculina. Não desenvolverei aqui, por falta de espaço, esta dimensão que, no entanto, me parece muito importante. Digamos simplesmente que o fato de ser uma mulher sempre me deu um lugar privilegiado na interação, sobretudo no que concerne a possibilidade de fazer perguntas por vezes de uma maneira exagerada. Eu era então qualificada de "curiosa como todas as mulheres" e, por esta razão, aceita.

No caminho do interconhecimento um processo de valorização recíproca se instala. Cada um quebra a imagem estereotipada do outro. No caso das pessoas que encontrei, sua valorização se exprimia sobretudo no fato de se mostrar como estratégias capazes de encontrar soluções de sobrevivência nas situações extremas e como pessoas em situação de rua irredutíveis à imagem do "mendigo": uma forma de se opor à ação implacável de rotulagem. Entretanto, apesar desse processo de revalorização, essas pessoas continuavam a se apresentar como homens sozinhos que deixaram para trás seu passado e não necessitam dos outros para conduzir sua vida cotidiana. Esse "outros" só estavam presentes nos seus relatos como distribuidores ou doadores, e os valores que eles lhes atribuíam estavam em relação com os benefícios que obtinham. Assim, apesar de eu poder reconstruir a conflitualidade da dinâmica identitária das pessoas encontradas, o retrato que se desenhava não me satisfazia. Fiquei fixada em uma visão utilitarista: *homo economicus* que traça um território de vínculos, guiado por um cálculo de benefícios. Capturada pela teoria das estratégias de reprodução e de sobrevivência que se combinava perfeitamente com a maneira como se apresentavam a mim as pessoas que vivem na rua, eu acabava de reforçar, de uma outra maneira, a imagem do indivíduo "sem lugar", do "homem sem pertencimento". A história adaptativa correspondia, é certo, a uma nova etapa no estabelecimento da confiança com essas pessoas. No entanto, eu sentia que nós nos cristalizamos sempre em uma forma de apresentação de si onde, sem dúvida, existia o diálogo, porém provavelmente não a verdadeira comunicação.

A história dos pertencimentos territoriais: uma diferença que valoriza

Nesse percurso de interconhecimento recíproco, aos poucos me adaptei aos ritmos frequentemente exaustivos e incertos dos meus interlocutores. Entendi um pouco mais de perto a dureza da vida cotidiana que os obriga a viver eternamente no presente, no curto prazo. Passei longas horas sentada no chão olhando a cidade "de baixo". Compreendi que seus silêncios eram pausas reflexivas, às vezes longas, mas que não tinham nada a ver com falta de comunicação. Discutia e questionava tentando não fazer julgamento, mesmo que as pessoas me exigissem tomar posição frente às diferentes situações que se apresentavam diante de nós. Esforçava-me em assegurar minha presença e suportar quando estão bêbados e o olhar dos transeuntes. Tentava enfim comportar-me como uma "boa antropóloga". Meu propósito era sempre de desvendar o enigma da história de perdas fazendo regularmente perguntas aos

[12] Nota da tradutora: AS: assistentes sociais.

meus interlocutores, diretas ou indiretas, às quais eles respondiam com frequência de forma fugidia e às vezes até nem respondiam. Foi assim que, pouco a pouco, compreendi que do passado não se fala. A partir daí, todas as explicações se abriram para mim: mecanismo de esquecimento voluntário ou involuntário, trabalho de luto, resultado de traumatismo provocado pela chegada "à rua", sofrimento extremo. Perguntava-me com que direito eu iria vasculhar onde não era convidada a fazê-lo.

Costuma-se dizer que o antropólogo mede o grau de confiança e de aceitação do qual dispõe junto às pessoas que estuda pelo acesso que elas lhe autorizam ou recusam às suas "regiões interiores". Ao mesmo tempo, esse acesso é geralmente concedido em função do respeito que o antropólogo manifestou ao não forçar essas "regiões". Para Gérard Berreman[13] esses dois mecanismos têm algo de profundamente contraditório. Segundo ele, o antropólogo não tem outra solução que a de penetrar as "regiões interiores" dando voltas e procurando não trair seus interlocutores. Seguindo essa recomendação, comecei a procurar os "desvios". Partindo da ideia de que o estabelecimento da confiança passa pela negociação de identidades e de configurações de sentido recíprocos, então procurei negociar com meus interlocutores minha própria identidade e minhas próprias interpretações da situação. Tinha de contar a minha história. Foi assim que comecei a lhes falar das minhas origens. Imediatamente suscitei um forte interesse. Evocando minha vida na Argentina, me apresentava a eles, franceses na sua maioria, como dispondo de uma forte alteridade. Essas pessoas então modificaram suas atitudes em minha direção. Essa mudança se manifestou em primeiro lugar através de seus usos da língua: elas falavam mais lentamente e quando utilizavam uma gíria tentavam explicar-me o sentido. Tive direito a todo tipo de explicações sobre os "hábitos franceses". Enfim! Meus interlocutores manifestavam um pertencimento, no caso, francês. Foi assim que me dei conta de repente que na minha preocupação primeira de estabelecer confiança, tinha negligenciado completamente minha própria diferença sociocultural. De repente, conversando com eles novamente sobre essa diferença, tornei-me uma desenraizada aos seus olhos. "Você é uma Sem País Fixo", me disse Roberto rindo. De certa maneira passei a carregar a marca de a Estranha, ou a Estrangeira. Como eles, mas de outro modo.

Percebi então que o debate sobre nossas diferenças nacionais relegou a um segundo plano a distância existente entre nossas identidades sociais. As pessoas da rua não estavam mais obrigadas a me expor uma identidade fracassada, recorrente e sufocante. Partir de uma outra identidade, no caso a nacional, lhes permitia narrar de um outro modo, encontrar uma outra origem para seus relatos. Além disso, esse novo ponto de partida lhes permitia assumir, em relação a mim, o papel de especialistas de uma cultura e de códigos os quais, aos seus olhos, eu não podia controlar completamente, ao menos não completamente como eles. Contudo, ainda que relegada a segundo plano, a diferença social não estava evidentemente apagada entre nós. Estrangeira no país, eu permanecia socialmente em situação privilegiada em relação a eles. Eles assinalaram-me isto várias vezes: "Você tem trabalho e nós que somos franceses estamos na merda". Esse tipo de reações não durava muito tempo. Meus interlocutores valorizavam bem rapidamente o fato de que, sendo estrangeira, eu fazia esforços para me aproximar deles, enquanto os franceses não o faziam. Tal como eu compreendia, nesse contexto a expressão "os franceses" se referia à sociedade que julga e que considera as pessoas em situação de rua como "outros", inclusive como "cidadãos de segunda classe". É o que me disseram várias vezes. Foi assim que a "origem" se estabeleceu como assunto nas nossas conversas e que o conhecimento do antes e o depois tornou-se necessário para comunicar.

Pouco a pouco, da afirmação sobre um modo mais ou menos conflitivo de seu pertencimento nacional, meus interlocutores passaram à valorização de um pertencimento mais concreto e mais local:

[13] Berreman (G.), Is Anthropology Alive? Social Responsability in Social Anthropology, *Current Anthropology*, 9 (5), 1968.

"Sou de Nanterre". "Sou de Clichy, conheço cada canto dessa cidade". "Posso te contar toda a história do bairro". O território no qual eu vira evoluir o homem da história adaptativa em busca de seus meios de sobrevivência, de repente se encheu de signos identitários. Apresentavam-me agora o antigo lugar de trabalho, o lugar de nascimento, o cemitério onde estão enterrados os avós, a casa onde mora a tia velha onde se pode dormir de tempos em tempos, aquela onde os amigos permanecem ainda. Compreendi que aquilo que ligava meus interlocutores ao seu território de vida e de sobrevivência não eram unicamente as diferentes utilidades e os recursos que eles podiam obter aqui ou ali, mas sobretudo e mais profundamente uma história afetiva e pessoal que dava todo o sentido à sua existência e a enraizava. Assim, passei a considerar mais claramente que o homem sem lugar, categorizado administrativamente como um Sem Domicílio Fixo, se definia paradoxalmente em primeiro lugar pelo seu pertencimento a um território. Veio-me à mente que esta definição territorializada de sua condição social podia representar para as pessoas que vivem na rua uma reivindicação possível de sua cidadania diante de administrações locais que geralmente reenviavam a responsabilidade de seu reconhecimento cidadão ao Estado, na medida em que as pessoas da rua não são reconhecidas pelas prefeituras porque eles não podem comprovar um domicílio. Estava claro, no entanto, que as declarações de pertencimento local dos meus interlocutores não valiam como reclamação ou reivindicação explícita mas, antes, como preocupação de construir sua própria história. Esta preocupação os conduzia a fazer o relato de um território e, assim, inscrever-se em um processo de memória coletiva, apresentando enfim em toda sua complexidade sua biografia individual. Progressivamente, estas pessoas começaram a me contar a história de suas famílias, dos lugares de sua juventude, de seus encontros passados, de suas lembranças ou mesmo de sua participação em grandes acontecimentos históricos (as guerras, Maio de 68, etc.). Finalmente havíamos chegado a um "encontro", a uma comunicação através dos nossos pertencimentos diferentes, permitindo ultrapassar o "relato mítico da catástrofe" e fazer emergir um relato de pertencimento onde a origem da história da pessoa em situação de rua não se fixava a partir da situação de "perda". Ter escolhido apresentar suas histórias pelo pertencimento a um território com os sinais de memória abriu uma pista para compreender que um dos dilemas das pessoas que vivem na rua era de fazer reconhecer sua "presença social", de quebrar a imagem de errância e de "liminaridade generalizada". Enfim, de obter o reconhecimento de seu estatuto de "pessoa" e o de sua continuidade histórica em um dado território social.

Apresentei aqui uma visão parcial do meu processo de entrada no campo procurando mostrar (ou antes, lembrar) que esse momento constitui sempre uma operação decisiva na produção do conhecimento do fenômeno social que o pesquisador se propôs compreender e analisar. Meu objetivo não era expor os problemas específicos dos métodos qualitativos aplicados ao estudo das pessoas em situação de precariedade. Era, antes, chamar atenção para o fato de que certas problemáticas e certas modalidades de abordagem levam facilmente o pesquisador a homogeneizar de imediato a população que ele tenta estudar, reificando a situação de encontro com os atores, através da aplicação de categorias "já prontas" ou a produção no interlocutor de relatos estereotipados.

Igualmente, eu quis mostrar a falsidade da alternativa que nos propõem objetivistas e subjetivistas, os quais têm em comum postular que o conhecimento é reprodução (e não constituição interativa) do real; que o pesquisador é um sujeito ao final de contas passivo que recebe a informação, porém não participa ativamente da sua produção; e, enfim, que a distância entre o investigador e o investigado é um dado substancial e não um efeito constante de sua interação. Diante dessas concepções, defendi uma abordagem reflexiva. O pesquisador, creio, chega ao conhecimento não porque se coloca em relação de exterioridade ou ao contrário, em simbiose com o que ele quer conhecer, mas porque ele se engaja em uma relação ativa com aquele que ele propõe conhecer. O que quer dizer ainda que as pessoas que o pesquisador encontra colocam, elas também, em operação as reflexividades e isso, tanto

na sua vida cotidiana quanto na interação com o pesquisador. Elas não ignoram que têm um papel ativo na produção do conhecimento. Elas percebem as modificações que suas ações e suas ideias provocam no pesquisador. Percebem também as modificações que as ações e as ideias do pesquisador provocam em si mesmas. É somente reconhecendo a complexidade e a reflexividade desses diferentes processos que o pesquisador consegue os meios para romper as imagens pré-concebidas e os relatos estereotipados e estabelecer um espaço de significados partilhados, tudo isso mantendo as diferenças sociais e culturais. Este imperativo metodológico me parece impor-se ainda mais quando pesquisamos sobre as pessoas que estão legitimamente em busca de um reconhecimento de sua singularidade no interior da história social.

Referências

Rencontrer des personnes sans abri. Une anthropologie réflexive. *Politix. Revue des sciences sociales du politique* , 34 pp. 87-98, 1996 disponivel em https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_1996_num_9_34_1033