



A máquina corretiva, ou como restituir aos moradores de rua à estrutura: dois modelos de transformação

(The corrective machine, or how to restore the homeless people to the structure: two models of transformation)

Carlos José Suárez G.*

Resumo:

Trata-se de duas análises intimamente ligadas e relacionadas com os moradores de rua da cidade de Bogotá. Na primeira desenhar-se-á, a partir dos trabalhos de Erwin Goffman sobre as formas de interação, as representações sociais que os moradores de rua encarnam, e terminam por defini-los como seres estigmatizados, e portanto, incluídos na categoria de “exclusão social extrema”. A segunda análise parte da interpretação desta exclusão, seguindo o caminho traçado por Victor Turner, que conforma uma anti-estrutura, uma “excrescência liminóide” da sociedade. As duas análises conjugam-se seguindo a idéia de “máquina corretiva” de Turner, segundo a qual estas pessoas, representadas como malignas, devem ser transformadas ou extirpadas do conjunto da sociedade, tornando-se ao mesmo tempo “puro signo” de um comportamento que não pode ser permitido no espaço das cidades.

Palavras-chave: moradores de rua; representação social; *communitas*; violência.

Abstract

Here I'll present two analyses intimately bounded and related with homeless people of Bogotá city. The first depicts their social representations, based in Erwin Goffman's works about the interaction forms, and their definition as stigmatized and included as well in the category of “extreme social exclusion”. The second analysis begins with the interpretation of this exclusion and the conformation of an “anti-structure”, following the Victor Turner's theoretical path, in the very city core. Both analyses conjoined with the “corrective machine” idea of Turner. In the contemporary development of this idea, the homeless people are “evil beings” that must be transformed or extirpated of the social body, reshaped at the same time as a “pure sign” of an unacceptable behavior in the city landscape.

Keywords: homeless; social representation; *communitas*; violence.

* Antropólogo pela Universidad Nacional de Colombia. Endereço postal: Universidad Nacional de Colômbia. Carrera 45 No 26-85 - Edificio Uriel Gutiérrez. Bogotá D.C. – Colômbia. Telefone: (571) 316-5000. E-mail: achiscaquin@gmail.com.

A sociedade não é apenas um objeto que suscita, com intensidade desigual, sentimentos e atividades dos indivíduos. É também um poder que os regula.
Emile Durkheim, 1897, O suicídio, “O suicídio anômico”.

A cultura é melhor vista não como complexos de padrões de comportamento, com tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle.
Clifford Geertz, 1966, A interpretação das culturas, “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”.

O MAL E O VÍCIO NA CIDADE

As representações sociais têm um poder transformador sobre a vida dos seres humanos. Às vezes, somos banais a respeito do uso que fazemos destas representações, e muitas vezes não as reconhecemos como justificativa das ações reguladoras da sociedade. Aliás, a sociedade tem formas perversas de se regular, de lidar com a diferença. Este processo de regulação é chamado frequentemente de cruel, contudo, esta exclusão deve ser lida como um caminho de mão dupla: tanto a sociedade pode jogar fora aqueles que não se adaptam aos seus princípios, ou bem pode ser a escolha racional de indivíduos em particular, que desejam se afastar da sociedade. A rua, neste sentido, é na atualidade um desses lugares onde são jogados fora (ou para onde pulam) os “desajustados”. São eles, especialmente os moradores de rua, o foco do seguinte ensaio. Veremos como chegam à rua, como se desenvolve a vida dentro dela e como a estrutura social tenta tirá-los deste ambiente. Mas, sobretudo, arriscarei uma leitura diferente destes seres “indesejáveis”, desde sua simbologia mais profunda, que permita entender o desejo das majorias de acabar com eles.

Para conhecer as representações sociais dos moradores de rua na capital colombiana, apresentarei alguns extratos de entrevistas feitas a funcionários públicos e de ONGs (Organizações não-governamentais) que trabalham diretamente com estas populações¹; também serão usadas narrações do jornal *El Tiempo*, que, na atualidade, monopoliza a imprensa e mobiliza grande parte da opinião pública do país mediante sua rede de revistas e suas influências na mídia em geral. Este é o ponto de partida para dar

¹ Os extratos das entrevistas apresentados neste trabalho foram traduzidos por mim do original em espanhol, tentando, no possível, não perder o sentido e o uso da gíria. Seguirão em nota de rodapé as versões originais em espanhol.

contorno a estas concepções “formais” dos moradores da rua. A análise das representações segundo Erwing Goffman (1975) começa presumindo o modo como as pessoas se comportam perante situações novas e desconhecidas, e como elas obtêm informação sobre o novo indivíduo, que irrompe numa situação dada, mediante um “veículo de indícios”, o que permite desenvolver uma escolha a partir de um leque de comportamentos. As informações acerca de como se comportar podem ser fornecidas pela conduta do novo indivíduo e pela sua aparência externa, embora, para Goffman, tais indícios estejam sempre ligados a experiências anteriores dos sujeitos, dentro do que o autor chama de “estereótipos não comprovados”. Deste modo, pela aparência pode-se predizer que existe uma correspondência entre certos indivíduos e determinadas formas de se comportar diante deles. A mesma correspondência se estende a certos cenários privilegiados, neste caso, a rua. Logo depois da chegada do novo indivíduo à cena, segue-se o que Goffman chama de “linha de comportamento”, que se desenvolve depois da escolha. Uma vez iniciada, a interação se desenrola entre os participantes, mas sem possibilidade de alteração. Eis o caráter moral das projeções: as características sociais iniciais (ou indiciárias) de um indivíduo dão aos participantes o direito de providenciar um tratamento adequado ao seu valor social; poder-se-ia dizer que existe uma institucionalização de expectativas abstratas estereotipadas, noutras palavras, uma “representação coletiva”.

Para Goffman a rua é o cenário mais adequado para olhar este tipo de “rituais cotidianos” graças à co-presença coordenada de diferentes atores; nesta arena se farão mais visíveis as demonstrações das intenções e representações dos outros. Tomemos como exemplo o morador de rua, o catador de lixo, o personagem epítome deste “cenário privilegiado”, e veremos como estas representações vão além de uma “interação simples” ou dialógica, para se transformar numa interação que pretende a mudança total deste indivíduo depreciado, sem “nenhuma capacidade de resposta” ou de resistência que não seja o fato mesmo de existir. Sem dúvida, em uma primeira análise, estes “excluídos” vão se tornar “sujeitos passivos de intervenção”; mas um olhar atento permitirá ver outras dinâmicas acontecendo.

Para fazer o desenho da representação coletiva destes moradores de rua, vou me basear em uma pesquisa de campo que fiz para o Ministério da Proteção Social (antigamente Ministério da Saúde), no ano 2007, no qual efetuei uma série de entrevistas com funcionários estaduais e de ONGs que trabalhavam diretamente com

estas populações². A “Fundación Renacer” tem como público específico crianças e adolescentes carentes expostos à prostituição na rua, e que vivem situações de violência e exclusão. Para os funcionários desta instituição “elas são pessoas excluídas socialmente, que não existem para o Estado, são desamparados pela sociedade”³. Os funcionários da Associação Cristã de Jovens (ACJ-YMCA) que atuam junto a adolescentes moradores de rua dizem que eles são “seres humanos que fazem da rua sua vida, têm que viver constantemente entre o consumo [de drogas] e a delinquência”⁴. As freiras da organização religiosa de Medalha Milagrosa de São Vicente de Paul afirmam que eles “são aqueles em estado de exclusão, à margem da sociedade, sem acessos. O morador da rua é o ‘desplazado’⁵, o delinquente, o viciado em álcool ou em entorpecentes, o homossexual. Todos eles têm chegado aqui [à Medalha Milagrosa], ainda os freqüentadores de grupos satânicos, procurando ajuda. Os moradores de rua são pessoas “imediatistas” [que só pensam no presente], mas muito transparentes na amizade”⁶. Finalmente, para os membros do corpo médico do “Hospital Centro Oriente” que atendem estas populações no centro histórico da cidade, o problema dos moradores de rua é extensivo e abarca todo o meio ambiente e o habitat onde eles permanecem: “a percepção geral é que os moradores de rua geram insegurança, furtam os cabos de energia e as tampas de esgoto; criam depressão nas crianças que moram perto destes setores marginais por que lhes dão medo sair a brincar, além disso, há insalubridade tanto pelo lixo como pelas fezes”⁷. Finalmente, as palavras de um funcionário do sistema de proteção social podem resumir a representação oficial e generalizada das equipes que atendem ao morador de rua na Colômbia:

² Alguns autores e instituições encarregadas de fazer política pública anotam simplesmente que estas populações são consideradas “em risco” ou “em condição de vulnerabilidade”; o presente ensaio pretende ir além, questionando esta afirmação para levar em consideração as causas culturais deste risco.

³ “Son personas excluidas socialmente, quienes no existen para el Estado, son desamparados por la sociedad”.

⁴ “seres humanos que hacen de la calle su vida, tienen que vivir constantemente entre el consumo y la delincuencia”.

⁵ O termo “desplazado” é usado na Colômbia para se referir àquelas pessoas, especialmente camponeses, que fogem de suas terras e propriedades para se refugiar nas cidades. Estes eventos de “desplazamiento” ocorrem frequentemente depois de massacres (feitas por “paramilitares”), de ataques “guerrilleros” aos povoados ou dos mais modernos “falsos positivos”, novo eufemismo governamental para referir-se às chacinas levadas a cabo pelo Exército Nacional. O fenômeno do “desplazamiento forzado” na Colômbia é tema de grande debate na política nacional e internacional, assim como da agenda do governo. Por este motivo tem-se produzido uma considerável quantidade de documentos e de propostas que obviamente não vou considerar aqui.

⁶ “Es quien está en estado de exclusión, al margen de la sociedad, sin accesos. Es el desplazado, el delincuente, el vicioso de alcohol o de drogas, el homosexual. Todos ellos han llegado aquí, aun los de cultos satânicos, buscando ayuda. Para ella los habitantes de la calle son personas imediatistas, pero muy transparentes en la amistad”.

⁷ “La percepción general es que los habitantes de la calle genera inseguridad; se roban el cableado y las tapas de la alcantarillas; crean depresión en los niños que viven cerca de estos sectores marginales por que les da miedo salir a jugar; además insalubridad tanto por basuras como por sus heces”.

Eu lembro que, num momento, um autor diz que os meninos de rua têm a tendência a virar animais, ou seja, a serem mais instintivos, e eu compartilho de alguma forma isto. Acho que as pessoas que começam

a morar na rua desenvolvem este tipo de ações primárias e, então, os atos violentos se dão entre eles. Podem se matar por qualquer coisa [...]. Têm bairros onde as pessoas comem lixo⁸. (BARRIOS *et alli*, 2006, p.90).

Tais descrições trazem à memória as observações feitas por Goffman sobre o estigma (1980), particularmente aquele caracterizado segundo o autor “pelas culpas individuais”, isto é, aquelas percebidas como vontade fraca, falsas crenças e desonestidade, normalmente inferidas a partir de relatos de vício, desemprego, homossexualismo e alcoolismo. Da mesma forma, ressalta a afirmação do autor de que os portadores de estigmas têm a tendência a ter as mesmas crenças sobre sua própria identidade do que “nós, os normais”. Por outra parte, assim como Goffman o descreve, tais pessoas estigmatizadas chegam a se aproximar agressivamente aos outros, suscitando respostas desagradáveis. Embora, às vezes, pareça que os mesmos moradores de rua aproveitam estrategicamente seus estigmas para obter dinheiro e comida, mediante a intimidação ostensiva provocada pela sua “fachada”. Uma narração do jornal *El Tiempo* pode ser esclarecedora:

a mediados del año pasado, los ñeros⁹ también intentaron instalarse en el barrio Policarpa ubicado a unas diez cuadras al sur del Cartucho¹⁰. Al principio la gente les regalaba comida y ropa, pero se cogieron del codo y comenzaron a formar una ciudadela y a tratar mal a la gente, a cogerles la cola a las muchachas, a quitarles los 500 pesos del helado a los niños y a ofrecerles vicio a los muchachos de los colegios, dice un dirigente comunitario. (17 de fevereiro 2002).

O trabalho “Territorios de miedo en Santafé de Bogotá” (NIÑO *et al.*, 1998) apresentava o morador de rua como “sujeito produtor de medo” entre os cidadãos de Bogotá. Neste livro aparecem descrições do seguinte teor: “com sua atitude dizem que vão roubar; têm o olhar e a aparência agressiva; tem o cabelo desgrehado e sujo, suas roupas são molambentas; levam suas roupas cheias de sebo e o olhar perdido; deveriam

⁸ “Yo recuerdo en este momento un autor que decía que los niños de calle tienen una tendencia a animalizarse, o sea, a ser más instintivos, y yo comparto en cierta parte eso. Pienso que la gente que empieza a vivir en la calle desarrolla ese tipo de acciones primarias y entonces los actos violentos se dan entre ellos. Se pueden matar por cualquier pendejada [...] Existen barrios donde la gente come basura”.

⁹ “Ñero” é uma das formas populares de se referir a moradores de rua e a indigentes.

¹⁰ A “Calle del Cartucho” foi o habitat dos moradores de rua e local da delinquência e da ilegalidade em Bogotá durante as décadas de 1980 e 1990. Referir-me-ei a ele mais para diante.

ser presos por que fazem muito mal à humanidade”¹¹ (1998, p.94-96). O morador de rua evoca a pobreza extrema, a sujeira, a delinquência, o vício, a degradação, o medo e o perigo. Da mesma forma, vemos como os artigos do jornal *El Tiempo* associam os moradores de rua com a falta de segurança e o roubo de bens públicos: “Según la Alcaldía, la ola de delincuencia se extiende, entre otras razones, por el aumento de indigentes, la proliferación de vendedores ambulantes que han vuelto a invadir el sector por actividades como la prostitución” (23 de novembro 2001). Em uma entrevista dada ao mesmo jornal, um dirigente local explicou:

Junto al parque del barrio Policarpa alcanzaron a instalarse unos 15 ñeros en sus carros esferados¹². Con su presencia aumentó el vandalismo. El año pasado se llevaron como 70 tapas de los contadores del agua, el cable de los teléfonos y unos 20 contadores del gas. Hace tres meses, nosotros cogimos a un tipo con seis tapas en un carro esferado (17 de fevereiro 2002).

Por outra parte, temos a oportunidade de ver quais são as representações que os moradores de rua têm deles mesmos, e comprovaremos a afirmação de Goffman. Para obter estes testemunhos, pesquisadores da cidade de Bogotá realizaram grupos focais¹³ nos quais os moradores de rua adultos participaram para falar de suas vidas (UNAL-Minprotección, 2007). Eles disseram que: “dormir na rua é feio, a gente vive em pânico... na rua estão todos bêbados consumidos. Na rua não temos segurança, tudo o mundo olha para a gente e diz: olha só!”¹⁴ A discriminação é evidentemente percebida por eles: “As crianças são as que mais fazem zombaria para a gente, elas são as que mais chamam a gente de maluco”¹⁵; a causa deste comportamento infantil é também muito clara: “o que acontece é que os pais são os que ensinam aos filhos a chamar a gente de doidão, e que a gente é doente”¹⁶.

¹¹ “con su actitud y mirada te dicen te voy a robar”, “Tienen la mirada y la apariencia agresiva”, “Tienen el pelo enmarañado, engrasado y la ropa en hilachas”, “Llevan la ropa tiesa de grasa y la mirada perdida”, “A esos deberían recogerlos porque hacen mucho mal a la humanidad”

¹² “Carrinho de rodas de bilha” usado pelos catadores de lixo.

¹³ Metodologia de trabalho participativa, na qual os sujeitos discutem e compartilham suas experiências.

¹⁴ “Dormir en la calle es feo, uno vive paniquiao... Todos borrachos consumidos. En la calle no hay seguridad, todo el mundo lo mira a uno durmiendo y dice huy mírelos”.

¹⁵ “Los niños son los que le hacen más visajes a uno, ellos son los que más le dicen a uno *los locos*”.

¹⁶ “Lo que pasa es que los padres son los que le enseñan a su sus hijos a decirle que uno es loco, que uno está enfermo”.



Em resumo, os moradores da rua podem ser lidos simbolicamente segundo estas representações sociais como “seres instintivos”, violentos, sujos, caóticos, sem família e sem leis. Ao representar o epítome de todos os vícios da sociedade, são temidos e indesejados. Portanto, eles adquirem as características dadas por Victor Turner à liminalidade, à *communitas* ou como ele gosta de chamar também, à anti-estrutura:

liminality is, of course, an ambiguous state, for social structure, while it inhibits full social satisfaction, gives a measure of finiteness and security; liminality may be for many the acme of insecurity, the breakthrough of chaos into cosmos, of disorder into order, then the milieu of creative interhuman or transhuman satisfactions and achievements. Liminality may be the scene of disease, despair, death, suicide, the breakdown without compensatory replacement of normative, well-define social ties and bounds. It may be the anomie, alienation, angst, the three fatal alpha sisters of many modern myths [...] in the leisure genres of complex societies; it may be represented by the “extreme situations” beloved of existentialist writers: torture, murder, war, the verge of suicide, hospital tragedies, the point of execution, etc. Liminality is both more creative and more destructive than the structural norm (TURNER, 1982, p.46-47, grifos meus).

Aqueles que fazem parte da *communitas* ou anti-estrutura questionam a existência da própria estrutura. Assim, ela mesma desenvolve mecanismos para manter estes seres afastados (aqueles, que na análise de Van Gennep, são considerados como “mortos” e “perigosos”), construindo em volta deles muros reais ou imaginários,

mediante mecanismos que conservam as fronteiras sociais, e que assumem a forma de policiais ou militares, explícitos ou secretos. Este processo “dialético” reforça os limites da estrutura, embora nas grandes sociedades exista uma tendência à destruição desta polaridade (TURNER, 2008b, p.250). Dentro da *communitas* revela-se, segundo Turner, o “verdadeiro estado das coisas”, onde se faz menos fácil vestir as máscaras, ou como diria Goffman, manter o “trabalho de fachada”. A importância do trabalho com a margem foi ressaltada por Van Gennep um século atrás, insistindo que se deve analisar o ritual como um processo, e não cada uma de suas etapas isoladamente. Os rituais não só podem ser observados dentro das iniciações, mas também em várias fases da vida; é por isso que Van Gennep insiste na necessidade de perceber como se desenvolvem os ritos de passagem, ainda que suas partes não estejam igualmente desenvolvidas ou que sua seqüência não seja fixa dentro de um período determinado. A pessoa que entra na anti-estrutura fica em suspenso, ainda que ela tenha suas próprias regras; nas sociedades primitivas estudadas por Van Gennep, o momento da margem prepara a pessoa para sua reintegração à sociedade, com um novo papel e responsabilidades sociais que são aprendidos durante a etapa liminar socialmente institucionalizada, uma troca de status da pessoa e das coisas, do sagrado ao profano, previsto pela sociedade.

ENTRADA E DINÂMICA DA *COMMUNITAS*

O termo *communitas* usado por Turner é originado a partir da análise de Arnold Van Gennep (1978) sobre os ritos de passagem. Este autor escreveu, nos primórdios do século XX, que todo ritual estava dividido três fases: separação, margem ou liminaridade e integração. Dentro do “momento liminar” o sujeito não está cá nem lá, *betwixt and between*, descrito por Van Gennep essencialmente como o neófito, o iniciado ou o noviço, aqueles que vão mudar seu status social através da passagem, onde a pessoa encontrará ou aprenderá os mistérios de sua cultura. Mas Turner acrescenta que dentro do estado liminar também está o *outsider* (Turner, 1971), aquele que fica permanentemente afastado da estrutura, mas que permanece com atributos de divindade; são eles os adivinhos, os xamãs, os vagabundos, os médiuns. O caso que vou analisar é de outro tipo de “seres liminares”, os marginais, que ao contrário dos “*outsiders* sagrados”, procuram sua entrada no sistema, ainda que sem nenhuma garantia de resolução final de seu estado de ambigüidade. A diferença dos

“liminares rituais”, que mudam seu *status* original para um mais elevado, os marginais estão sempre em decadência. Para estes seres a sociedade tem reservado “a função simbólica de representar a humanidade, sem qualificações ou características de *status*. Neste caso, o mais baixo representa a totalidade humana, o caso extremo retrata mais adequadamente o todo” (TURNER, 1971, p.218).

Nesta ordem de idéias, devemos procurar entender como é possível que algumas pessoas de nossa sociedade contemporânea entrem neste estado. Em uma investigação realizada em 2007 sobre meninos e meninas de rua foram elencadas as principais causas da saída de casa e de sua chegada à rua. Muitas destas crianças¹⁷ relataram que sua chegada à rua deu-se principalmente como consequência da pobreza nas suas famílias; algumas delas pertencem à segunda geração na rua. A isto se acrescenta abuso de drogas e de álcool dos parentes. A casa foi em muitos casos “fator de expulsão”¹⁸ por violência e abuso sexual, particularmente em lares pobres com padrastos como chefes de família (BARRIOS *et alli*, 2006).

Os jovens abandonados na rua tinham que aprender a se defender rapidamente; a chegada à rua como experiência de liberdade total significa para o menino dispor do seu próprio corpo à vontade, o que se manifesta pela precocidade sexual e pelo uso de entorpecentes. Sem dúvida, a rua é relatada como um território “selvagem” e agressivo, que requer ser domesticado, particularmente adotando uma atitude hostil e temerária, usando uma linguagem carregada de gíria e palavrões: “O mais difícil foi encaixar-me lá, porque era um meio muito agressivo, e eu fui me tornando como eles, por qualquer coisa estourava, e saía na porrada. Eu comecei a ser assim”¹⁹ (BARRIOS *et alli*, 2006,

¹⁷ Não penso discutir neste trabalho o uso eufemístico dos termos, seja criança, infante, menino, jovem, adolescente, menor, rapaz, garoto ou moleque para se referir a estas pessoas. Isto fica reservado para aqueles políticos e pesquisadores que gostam de brincar com estas categorias de discurso para driblar problemas sociais e as sugestões para sua transformação.

¹⁸ Cabe anotar que alguns pesquisadores na América Latina referem-se timidamente a este encadeamento de fatores, mostrando um excesso de cautela nesta questão, argumentando que, se fosse assim, as ruas estiveram cheias de meninos das camadas pobres e miseráveis das grandes cidades.

¹⁹ “Lo más difícil fue acoplarme allá, porque era un medio muy agresivo y yo me fui volviendo como ellos, por cualquier cosa me “regaba” [empezar a insultar sin contenerse] y venga demonos [golpes] y yo ya me volví así”. Por outra parte, Arno Vogel (1996) vê na “turma” o meio pelo qual o menino entra na “nova geopolítica” da rua carioca. Ao mesmo tempo em que é obrigado a nela estar sua característica essencial, segundo este autor, é a igualdade total entre seus membros. Ainda que a “turma” seja um suporte de proteção para o menino que chega pela primeira vez à rua, na Colômbia o fenômeno da “turma”, chamada de “pandilla” ou “gallada” foi se perdendo, pelo menos na forma de conjunto de meninos caminhando juntos pela rua, ou reunidos juntos nas esquinas para falar, ou dormindo juntos no chão; portanto, esse tipo de “rede de apoio” para os meninos está praticamente suprimido na Colômbia. A perda destes conjuntos foi dada pelo aumento, em meados dos anos 90, de outro fenômeno a ser tratado neste trabalho: a “limpeza social”; aqueles que a praticavam, aproveitavam o excesso de visibilidade destes grupos para identificá-los e exterminá-los. Porém, existe, sim, outro tipo de integração dos moradores de rua, mas só presente entre os adultos, denominado “parche”: são grandes conjuntos de catadores de lixo que se reúnem sob os viadutos para realizar a tarefa de catar lixo pela noite; alguns deles aproveitam este momento para dormir.

p.79). Apesar da violência do novo ambiente, parece que são poucos os jovens que realmente desejam voltar para casa. Na rua, no meio do sofrimento, encontram um espaço vital de liberdade²⁰.

A chegada à rua implica para os meninos, obviamente, a entrada em um mundo novo, que neste trabalho se assemelha à anti-estrutura. Esta anti-estrutura, como é definida por Turner, não é necessariamente o reino do caos; discutirei, portanto, a apresentação que faz Turner desta etapa do “drama social” como se ela fosse um momento de total homogeneidade e simetria entre seus membros. Alguns autores no Brasil, como Arno Vogel, fazem este tipo de leitura das comunidades que se formam na rua, tidas por ele como uma *communitas*, uma “fraternidade que reúne seus membros nos perigos e peripécias comuns da saída para o mundo da rua” (1996, p.147), cuja lei essencial é o silêncio, seguida do princípio que este autor chama de “não-interferência/não-alugação”, ou seja, deixar a cada qual fazer sua vontade desde que não comprometa a integridade do grupo²¹.

Pelo contrário, em uma investigação que fiz durante os anos 2006 e 2007 (GÓNGORA; SUÁREZ, 2008) expus como era percebida a violência dentro de um local muito particular de Bogotá, a “Calle del Cartucho”²². Nesta zona, estavam concentradas a maior quantidade de homicídios da cidade, os mercados ilegais, as atividades ilícitas e uma série de estruturas criminais, mas estava caracterizada, sobretudo, pela maior presença de moradores de rua de Bogotá (CÁMARA de Comercio de Bogotá, 1996; NIÑO *et al.* 1998; LLORENTE *et al.* 2001; ROBLEDO; RODRIGUEZ, 2008). Estas investigações concluem em geral que a “Calle del Cartucho” era o epítome do medo, de perigo e da morte na capital da Colômbia. Ou seja, nos termos de Turner, nos encontramos na presença de um local da cidade reservado para essa população tão especial que estou caracterizando. Mais do que isso, este local corresponde àqueles já definidos por Turner: “a *communitas* que é, em princípio, sem fronteiras, tem sido, na prática histórica, limitada a regiões geográficas especiais e a aspectos específicos da vida social” (2008b, p.250)²³. A identificação entre

²⁰ Rompe-se assim a dicotomia do sentido comum “rua-perigo/casa-segurança”. Ao menos duas pesquisas publicadas desvendam os perigos da casa, colocando a violência intrafamiliar como um verdadeiro problema de saúde pública, mascarada pela espectacularização e publicidade que têm os crimes na rua (cf. BARRIOS *et alli*, 2006; JIMENO *et alli*, 2007).

²¹ Em definitivo, este tipo de interpretações “idílicas” da vida na rua lembram o mito de “Peter Pan”, quando, na verdade, sua dinâmica tem verossimilhança com “O Senhor das Moscas”.

²² A “Calle del Cartucho” passou por um processo de renovação urbana e foi derrubada para construir o Parque Terceiro Milênio. Para consultar detalhes desta metamorfose urbana cf. Suárez (2010)

²³ A idéia de *communitas* de Vogel está ligada à sua forma “utópica” e intersticial; nesta análise prefiro a forma “histórica” e concentrada.

o morador de rua e a “Calle del Cartucho” terminava por estabelecer uma relação metonímica entre eles.

Existia, destarte, uma relação entre o excesso do uso da violência e a “Calle del Cartucho”. Tal uso tinha, como mostrei na pesquisa mencionada (GÓNGORA; SUÁREZ, 2008), dois aspectos fundamentais, um interno e outro externo. Deter-me-ei primeiro no uso interno, de modo a entender o funcionamento social deste local, que, como vimos, foi o “recipiente” da *communitas*, ou da anti-estrutura em Bogotá. A violência, e mais exatamente a morte (ou na sua outra forma, o degredo), foi a maneira pela qual se regulavam as relações sociais dentro da “Calle del Cartucho”. Exercia-se um excessivo controle, mediante a lei do silêncio, caso alguém assistisse a um ato criminal, claramente oposto ao dever da testemunha presente dentro da denominada estrutura. Porém, as entidades de controle, particularmente a polícia, não eram alheias a este fenômeno: era mediante a violência que, além da estruturação das hierarquias sociais, se legitimavam os agentes estaduais.

Qual era essa nova hierarquia presente dentro da anti-estrutura? Aquela determinada pela criminalidade e as ações ilegais, ou seja, no topo visível aparecia o traficante, seguido do vendedor de entorpecentes, junto com o freguês de classe média e alta, logo depois os ladrões e as prostitutas do local e na base, a “lama social”: os moradores da rua²⁴. O controle pelo tráfico de drogas atravessava toda esta hierarquia, e demonstrava que a anti-estrutura, longe de ser um *momentum* de alegre comunidade de cooperação mútua (como descreve Vogel) estabelece uma ordem que foge da lógica de “nós, os normais”, como gosta de chamar Goffman. Esta afirmação é confirmada por Llorente e colaboradores no seu artigo “Violencia homicida y estructuras criminales en Bogotá” (2001), que conclui que os homicídios cometidos nesta área da cidade, a “Calle del Cartucho”, manifestavam-se principalmente na forma de brigas espontâneas e mortes nas mãos de assassinos pagos, mas que no fundo eram ajustes de contas (por exemplo, a perda de uma *bomba*, ou o não pagamento de uma dívida²⁵). Obviamente os agentes de controle não se furtam de entrar nesta pirâmide de poder, atuando como

²⁴ Obviamente, como nos encontramos perante a anti-estrutura, estes personagens têm uma denominação especial. Turner mostra que dentro da anti-estrutura as formas de se referir às coisas mudam, criando-se uma nova linguagem. Neste caso, podemos citar assim: o traficante é o “duro”, o vendedor de entorpecentes é o “jibaro”, o freguês com dinheiro é o “bacán”, os ladrões são as “ratas” e finalmente os moradores de rua são os “desechables”. Os agentes de controle, ou policiais, são chamados de “tombos”.

²⁵ Na gíria da rua chama-se de *bomba* a um pacote com 100 doses de *crack*. Aquele que, por exemplo, perder uma *bomba*, fica em dívida com o dono; esta é chamada na gíria *liebre* (lebre), o que é o pior que pode acontecer a qualquer pessoa dentro deste local. Aquele que tem uma *liebre* vai ser caçado e perseguido até que pague ou até que morra.

reguladores do comércio ilegal e da prostituição, servindo como elo entre as atividades legais e ilegais dentro deste local, ou seja, como mediadores entre a estrutura e a anti-estrutura. Isto será acrescentado dentro do segundo modelo de correção.

A prática de violência, e especialmente da morte, tem elementos pedagógicos dentro desta *communitas* ou anti-estrutura. Brevemente, podemos ver um exemplo desta prática, que segue, além de uma intenção reguladora, uma forma de ensino particular, que, como menciona Turner, está relacionada com a monstruosidade, o exagero e o traumático. Turner aponta, dentro das sociedades primitivas, a confecção de monstros para ensinar ao neófito a distinguir claramente os diversos fatores da realidade (2005, p.150). Porém, o liminar é uma obrigação dentro das sociedades com solidariedade orgânica, e o liminóide é uma opção dentro das sociedades industriais: “one is play and choice, an entertainment, the other is a matter of deep seriousness, even dread” (1982, p.43). Quão sério e atemorizante pode ser este aprendizado de, por exemplo, faltar uma dívida ou falar demais, esquecendo a lei do silêncio? Hubert Ariza, na sua narração sobre os depoimentos da destruição da “Calle del Cartucho”, mostra as múltiplas formas que adquire esta morte:

Los muertos eran echados a las alcantarillas, incinerados, enterrados en los patios de las casonas abandonadas, tirados al contenedor de la basura de la calle 9ª, despedazados con motosierra por El Carnicero o dejados en los barrios vecinos para no boletear más la zona (Ariza, 2007).

Pode-se apreciar a sevícia e as diferentes alterações tanatológicas do cadáver: a morte é levada além do túmulo, o corpo é inscrito com crueldade para deixar marcas indeléveis nas pessoas da zona, para lecionar o que lhe espera a quem rompa a lei do silêncio, a quem fique em dívida. A isto se acrescenta deixar cartazes sobre os cadáveres despedaçados: “por sapo, por soplón y por faltón²⁶” (ARIZA, 2007). Outros atos mais cruéis são descritos por testemunhas sobreviventes da “Calle del Cartucho”:

En la época del 5 a 0 [1993] había una pandilla, eran unos animales espantosos, eran hermanos..., estas Pirañas negociaban con dulce o sal [drogas], estos tipos vendían sal y no admitían crítica, ellos tenían su rutina especial en la forma de sacrificar a la gente. Todos tenían un chuzo hecho con radios de moto, les sacaban punta, tenían una puntería tremenda. Los clavaban en el corazón (Góngora e Suárez, 2008, p.131).

²⁶ “Por boquirroto, por alcagüete e por vacilão”.

Outros utilizavam facões untados de fezes para assegurar a morte da vítima. Graças a estas intervenções, se marcavam espaços dentro da “Calle del Cartucho”, se delimitavam territórios mas também o perpetrador da morte, para que, dentro de uma lógica do espetacular, todos soubessem quem foi atingido pela ofensa ou a traição, ganhando assim respeito e poder, enfim, deixando claro com que grupo o morto rompeu o trato.

Como vemos, a anti-estrutura contrapõe-se à estrutura, sem deixar de ter uma lógica interna. Aliás, a estrutura define-se para Turner “como sendo, principalmente, uma descrição de padrões de ação que se repetem, ou seja, de uma uniformidade observável de ação ou operação, de algo ‘lá fora’, passível de ser observado empiricamente e, espera-se, mensurado” (TURNER, 2008b, p.219), ou seja, que, para Turner, a definição de estrutura é a dos arranjos padronizados e conscientemente reconhecidos em uma determinada sociedade. Tais arranjos padronizados dão-se na forma de conjuntos de papéis (*social status*), conjuntos de posições (*status set*) e seqüências de posições (*status sequence*). No entanto, neste ensaio discordo da definição extremadamente positiva de *communitas* de Turner, aquela que “surge, muitas vezes, culturalmente, sob o disfarce de um estado de coisas edênico, paradisíaco, utópico ou milenarista, para cuja conclusão a ação religiosa ou política, pessoal ou coletiva, deveria ser direcionada” (2008b, p.221). O caso que estou apresentando soa aparentemente como contra-exemplo da *communitas* entendida nesta direção, aquela do tempo das maravilhas, do aprendizado entre deuses, ancestrais e seres ctônicos; aquela do momento da tomada de consciência do homem, do despertar de seu lugar no mundo. Fica, portanto, sem esclarecer ainda as razões que empolgam o medo, já não aos acontecimentos que se dão no local restrito da anti-estrutura em Bogotá, mas de seus representantes mais visíveis e apavorantes: os moradores da rua.

A MÁQUINA CORRETIVA EM AÇÃO

Primeiro Modelo

O primeiro passo para incluir os moradores da rua dentro da sociedade é mediante o procedimento de, como chamaria Goffman, “trabalho de fachada”. Neste caso, os indivíduos são elementos passivos de transformação. Nosso exemplo mais claro é fornecido pelo jornal *El Tiempo*, que descreve perfeitamente as ações massivas do Estado sobre os corpos, em termos de higienização, troca de vestuário e presente de “quentinhas decentes”:

Para lograr que los habitantes de El Cartucho estuvieran limpios y peluqueados, la Policía organizó una jornada de salud. El Cuerpo de bomberos llevó una de las mangueras para echar agua como una regadera, desde el balcón interno de un tercer piso de una edificación, en la calle 9. Por ese baño pasaron niños, madres, ancianos y jovencitas de El Cartucho. Varios de ellos pudieron así lavarse el hollín y la mugre pegada de 30 y más días. Seguidamente les dieron una muda de ropa: camisa, pantalón, zapatos y saco. Varios de los habitantes pasó a recibir el desayuno gratuito ofrecido: tamal, chocolate o aguadepanela. Los habitantes de El Cartucho durante los tres días, también tendrán almuerzo y comida gratis. Así transcurrió el primer día de fiesta, dedicada a la higiene y la salud (16 de noviembre 2000, grifos meus).

Fica claro que essas ações de governo são recorrentes, haja visto que a administração repetiu o mesmo procedimento quatro anos depois:

Los indigentes fueron divididos en hombres, mujeres y niños (150 en total) y empezó el primer paso: desnudarse para el baño. Las ropas que tenían puestas fueron incineradas y a cambio recibieron prendas nuevas. Después de la ducha, en la que colaboró el cuerpo de bomberos, llegó la peluqueada y en casos extremos, el exterminio de los piojos. Luego con cara nueva, pasaron a la revisión médica y odontológica. Se calzaron muelas, otras tocó sacarlas y los que tenían dolencias menores recibieron medicamentos gratis. Vino entonces un refrigerio, luego servicio de sastrería y zapatería, y el almuerzo (EL TIEMPO, 4 de septiembre 2004, grifos meus)

Dentro da visão do Estado (e da estrutura que representa) uma *mudança na fachada* parece implicar instantaneamente em uma mudança nos hábitos destas pessoas, ou, pelo menos, alguns momentos de “normalidade”. Ao mesmo tempo, vemos como a saúde, no caso dos moradores de rua, está explicitamente ligada à limpeza, ou seja, a uma série de práticas de auto-cuidado e de auto-disciplina sobre cada corpo como unidade discreta. Depois desta intervenção de “padronização”, os moradores de rua continuam com suas vidas, afastados das preocupações cotidianas da lógica econômica. É por isto que a maioria das instituições que trabalham para a restituição deles à “vida” procura convertê-los em cidadãos de bem, cujas únicas relações possíveis com o mundo são o trabalho assalariado e o sustento de uma família.

Segundo Modelo

Além destas estratégias de reeducação do corpo, existe a eliminação propriamente dita. Tais medidas de aniquilação dos corpos, que podem ser lidas como outra forma de transformação, ou pelo menos de tirar as pessoas da anti-estrutura, são levadas a cabo na Colômbia pela chamada “limpeza social”, descrita vigorosamente pelo pesquisador

Carlos Rojas no seu livro de 1994 *La violencia llamada limpieza social*. Ele conclui que estas medidas não pretendem somente solucionar a problemática, mas preveni-la, mediante a censura, pela morte, de uma série de comportamentos. Este autor narra: “En mayo de 1989, en inmediaciones del estadio El Campín, fue encontrado el cadáver de un niño de la calle con 3 impactos de bala en el estómago, uno en la cabeza y la boca sellada con el pegante que usaba para chupar.” (ROJAS, 1994, p.62).

Estas inscrições sobre os corpos não estão muito longe daquelas que vimos para manter a ordem particular da anti-estrutura, como sinais de advertência. Porém, a “limpeza” ataca tanto os moradores de rua (às vezes, também as prostitutas e travestis, populações que não vamos analisar no presente texto) como os criminosos em potencial, que podem ser os jovens moradores dos assentamentos precários da periferia da cidade. Estes jovens bogotanos nos deram uma pista, ao reconhecer o papel central que tem a polícia nestes casos de violência, o que obviamente é negado insistentemente pelos agentes da ordem. A tese de Lovisa Stannow (1996) sobre a limpeza social em Bogotá desenvolve uma descrição das diferentes mecânicas deste fenômeno:

En la primera dinámica, que describí como “semi-espontanea”, la violencia es llevada a cabo principalmente por policías en servicio, y a veces por guardias privados de seguridad. Estos ataques a menudo son perpetrados con el objeto de controlar el crimen o castigar a la gente de la calle que han fallado en cumplir sus “deberes” hacia los agentes del estado. En la segunda dinámica, que llamé violencia “mercenaria”, los perpetradores a menudo pertenecen a “escuadrones de la muerte” que reciben dinero y otros apoyos para llevar a cabo las “limpiezas”. Mientras que los verdaderos sicarios son usualmente ex-policías o guardias de seguridad y oficiales fuera de servicios, los principales instigadores son civiles, que incluyen negociantes, miembros de grupos cívicos llamados Juntas de Acción Comunal y elementos criminales (1996, p.74).

O baixo *status* atribuído e o desprezo com que se tratam as vítimas da “limpeza social”, que podem ser lidas como a “lama social”, fazem delas alvos fáceis. O jornal *El Tiempo* acompanhou um caso de limpeza social, isso porque o crime foi flagrante, uma vez que aconteceu dentro das instalações da Delegacia 24 da Polícia Metropolitana de Bogotá; cito em extenso as diferentes edições do jornal que fizeram referência ao caso:

El caso de Perea conmovió la opinión pública porque fue ultimado por el policía Orozco, después de ser capturado con otros tres niños, de 12, 14 y 16 años, el 3 de octubre del 2000, en el barrio Santa Fe [...] Varios cuerpos, incluido el de Perea, fueron encontrados en un contenedor de basuras, ubicado en la calle 8 con carrera 12 (26 de febrero 2001).

A Over Steven Perea lo cogieron, le abrieron las manos y le pegaron entre todos. Después nos acostaron en el piso mojado para que nos revolcáramos en un charco, nos insultaron, patearon, amenazaron con las armas y, otra vez, hicieron la ruleta rusa [...] Según el relato de las víctimas, luego de llegar al parqueadero, jugar con ellos a la ruleta rusa, torturarlos y golpearlos, se hizo presente en el lugar un uniformado que, según las investigaciones, prestaba el servicio de guardia en el Instituto de Medicina Legal. El expediente de la Procuraduría revela que mientras los jóvenes yacían en el piso, uno de los patrulleros gritó: Aquí viene el matón. Se trataba del agente Jhon Harold Orozco Díaz, quien con frialdad se acercó al niño Over Steven, le puso en la frente la ametralladora Uzi de dotación oficial y, sin mediar palabra alguna, le disparó. De inmediato, dice el expediente, los patrulleros salieron a correr y solo quedó Orozco Díaz con el niño muerto en el piso. El uniformado llamó a un indigente, identificado como Lucas Eduardo Fonseca Cabrera, y le entregó 20 mil pesos para que comprara un machete y unas bolsas plásticas (1 de marzo 2003).

Este exemplo é também esclarecedor do modo como pode ser tratado um corpo depreciável: não basta a simples morte, ela tem que ser feita com sevícia, como que para conjurar esse mal encarnado nessas pessoas.

A DESTRUÇÃO DO SIGNO

O programa de Turner, proposto em 1971, é o que estou seguindo aqui. Primeiramente, seguir as fases do “drama social” (ruptura → crise → ação corretiva → reintegração ou cisma), que está explicitamente inspirado na análise ritual de Van Gennep (separação → margem → agregação). E, sobretudo, prestar uma maior atenção na fase corretiva, na qual se desenvolvem e disseminam os mecanismos de ajuste operados pelos representantes da ordem; se o pesquisador social tem interesse na análise das mudanças, eis a recomendação de Turner:

examine cuidadosamente o que acontece na fase três, a suposta fase corretiva dos dramas sociais, e pergunte se a máquina corretiva é capaz de lidar com as crises de modo a restaurar relativamente o *status quo ante*, ou ao menos restaurar a paz entre os grupos contendores. Caso ela seja capaz, pergunte o quão precisamente? E, se não, por que não? (2008a, p.36).

Por outro lado, para Turner, a *communitas* torna-se um objeto de estudo respeitável da antropologia, pois nela criam-se situações que podem moldar uma nova sociedade:

[The *communitas*] can generate and store a plurality of alternative models for living, from utopias to programs, which are capable of influence de behavior of those in mainstream social and political roles in the direction of radical change, just as much as they can serve as instruments of political control (Turner, 1982, p.33).

Vejam os dois exemplos de autores que têm trabalhado sobre moradores de rua e vendedores de entorpecentes. Philippe Bourgois, que viveu num bairro de vendedores de *crack* e cocaína em New York (1998 e 2003), afirma que a rua constitui-se num fórum alternativo, onde as pessoas podem encontrar uma “dignidade autônoma” frente à exclusão da sociedade e como reação à submissão. A cultura de rua é um universo de oposições políticas não coerentes, é uma série de práticas rebeldes com um estilo antagônico e beligerante. Joanne Passaro (1996) estudou os locais de venda de entorpecentes em New York, assim como as *gangs* e os moradores de rua. A autora conclui que eles desafiam a naturalização política das idéias tradicionais sobre o gênero e a classe, que assumem a família nuclear como paradigma da estabilidade e o bom funcionamento social. Como Bourgois, Passaro afirma que há associações da vida na rua com a vagabundagem e a doença mental. E esquecem que se trata de uma opção tomada livre, ativa e racionalmente: os homens, na sua maioria tentam assim fugir dos imperativos do pai provedor e da masculinidade bem sucedida.

O estudo das relações entre a estrutura e a *communitas* pode nos ajudar a estabelecer os limites de cada uma. A lingüista búlgara Julia Kristeva pretende ir além ao tentar entender o que estas pessoas representam:

no es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden [...]. En la modernidad occidental, y en razón de la crisis del cristianismo, la abyección encuentra resonancias más arcaicas, culturalmente anteriores al pecado, para alcanzar su estatuto bíblico e incluso el de la *impureza* de las sociedades primitivas (KRISTEVA, 1989, p.11 e 27).

As reflexões de Julia Kristeva sobre o que ela chama de abjeção geram uma idéia do sagrado relativa aos moradores de rua, idéia sub-reptícia em Turner e amplamente apresentada por Mary Douglas (1973). Este trabalho mostra a diferença fundamental entre a pureza e a imundície como forma que dá ordem ao mundo e à experiência, criando, ao mesmo tempo, uma sensação de unidade entre a maioria dos membros da cultura que compartilham tais significados de sujeira, daquilo que está “fora de lugar”. A noção de imundície que tem cada sociedade está inserida numa rede

de símbolos, e é uma forma sempre relacionada à desordem e ao caos que necessitam estar perfeitamente confinados e restritos.

A *communitas* apresenta grande quantidade de analogias disso que definimos como sujeira. Turner mostra que um dos exemplos mais impressionantes dessa analogia da *communitas* se apresenta na forma da indigência, de homens santos que decidem usar vestimentas baratas (ou não usar nada em absoluto), deixam unhas e cabelos crescerem e não tomam banho, acercando-se assim ao meramente humano, despojando-se dos farrapos impostos pela estrutura da sociedade. A liminaridade da *communitas* também pode ser assimilada a um momento da vida social no qual se confrontam as atividades sem estrutura e suas conseqüências possibilitam nos homens seu mais alto grau de autoconsciência: é “o incomum, o paradoxal, o ilógico e até o mesmo, o perverso que estimulam o pensamento e geram questões” (2008b, p.238). Caberia refletir, portanto, brevemente na iconografia especial da imundície, uma vez que vemos que nela existe um elemento sagrado e arcaico que parece ter sido esquecido em nossa sociedade contemporânea, na sua busca pela higienização.

A morte de cada morador de rua significa, ainda, a destruição de um signo muito particular que eles encarnam; a sevícia sobre o cadáver é o intento desesperado do homem moderno por negar uma parte de si. Que parte de si é negada? Sabemos que Milan Kundera já havia falado disto, das estéticas totalitárias que negam a existência da merda, que atua como se ela não existisse (1987). Mas o que representa a merda além do caos que nos inspira tanto medo? Poderíamos falar de signos arquetípicos encarnados na forma do morador de rua, signos que tem perdido seu valor sagrado? Uma das divindades mais misteriosas da cosmogonia *mexica* é a deusa Tlazolteotl, chamada a deusa da imundície, a comedora de lixo, a que indultava pecados, mas que também se encontra relacionada com a terra e a fertilidade.

Vários autores assinalam seu caráter ambíguo e contraditório, mas esta aparência pode ser desvendada interpretando, à luz do nosso conhecimento adquirido, sua lógica interna (CABADA, 1992; GIASSON, 2001; BARRIGA, 2009). Tlazolteotl é a deusa do esterco e do prazer sexual, assim podemos ver uma relação poderosa entre ela e estes seres que temos descrito como fora da estrutura: a deusa, como os moradores de rua, é instintiva, pré-lógica e arcaica. Como se vê, a deusa compartilha com os homens que descrevemos vários atributos: ambos ficam dentro da *communitas*. Ademais da luxúria, ela representa a fiandeira da vida (como as rústicas moiras); também as energias frias do mundo ctônico. Curiosamente alguns pesquisadores têm visto sua representação com uma vassoura e a cara pintada com sujeira; porém Patrice Giasson (2001) vê nestas

interpretações uma degeneração de seu significado original, tergiversado pelos clérigos dos séculos XVI e XVII, dentro do moralismo cristão dessa época, numa forma que assombra pela semelhança com o fenômeno que estamos assistindo hoje. Obviamente não podemos cair na armadilha de dizer que esses comportamentos têm acontecido sempre, naturalizando o fato da morte por causas morais. Isto, além de pernicioso, vai de encontro a uma visão mais abrangente e menos totalitária da humanidade. Não é possível dizer isso no caso da nossa análise dos moradores de rua. Quisera terminar com uma provocação, ligada à inspiração de Tlazolteotl, deusa da imundície; como todos os seres ctônicos e atávicos, Tlazolteotl representa o arquétipo que Erich Neumann chamou a Grande Mãe:

it seen figuratively as the evil mother, whether as the bloodstained goddess of death, plague, famine, flood, and the force of instinct, or as the sweetness that lures the destruction. But, as the good mother, she is fullness and abundance; the dispenser of life and happiness, the nutrient earth, the cornucopia of the fruitful womb (1970, p.40).

A Grande Mãe, que deve ser destruída para que nasça a verdadeira consciência do Ego, segundo a genealogia que este autor esclarece. Assim, os moradores de rua são o puro signo de uma etapa primitiva que precisa ser aniquilada; ou, como também podem ser interpretados, aqueles que poderiam sobreviver caso aconteça uma catástrofe; os únicos com os conhecimentos de um possível mundo pós-apocalíptico.

CAOS E ORDEM

Temos assim, “nós, os normais”, uma devoção oculta pela limpeza, que nos leva ao extermínio daquilo incompreensível para essa lógica. Nossa perversa obsessão pela higiene tem mudado a face de cidades inteiras há séculos, em uma representação da sujeira e do lixo como algo que não pode existir. Queremos viver como seres imaculados, quase como anjos. Mas isso tem custos, neste caso, a vida daqueles que representam essa imundície que desejamos extirpar de nossa visão. O olhar moderno deve ser sempre limpo, o panorama despejado de impureza, a moral sem mancha. Que lugar tem a merda? Nenhum. A nova lógica não aceita o caos nem a entropia que é a dejeção do sistema, o resíduo necessário para o seu funcionamento. Apesar de a física ter demonstrado que sistemas extremadamente ordenados, como nossa própria humanidade, expulsam uma inacreditável quantidade de calor (ou seja, de entropia), esse tipo de fenômeno não é estudado a partir de seu reflexo dentro das culturas. É coincidência que neguemos esse produto de nosso sistema ocidental visando ter cada

vez mais ordem? Não suportamos a desordem por causa de uma tendência de nosso sistema cultural? Quero dizer que o lixo, assim como as pessoas representadas dessa forma, como detritos, como sujeira, parecem ser um vestígio imprescindível da sociedade ocidental contemporânea, como a contaminação das águas e a poluição do ar em nossas metrópoles. Que “solução” é possível dar a partir dessa perspectiva? A aceitação dessa condição? Uma mudança no sistema moral e religioso? Uma guinada ao passado, rejeitando o progresso e suas comodidades? Voltar à Idade da Pedra, ou de Ouro, onde a merda ainda tinha lugar? Ou continuar com nossa utopia da sala de cirurgias, da assepsia, negando as divindades terrenas?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÜITA y jabón llegaron al Cartucho. *El Tiempo*, 4 de noviembre 2004, p. 1-11.
- ARIZA, Hubert. Yo tumbe el Cartucho con ayuda de Dios y una pistola. In *La ciudad jamás contada*. Bogotá: El Tiempo. 2007.
- BARRIOS, Miguel; GÓNGORA, Andrés; SUÁREZ, Carlos José (ed.). 2006. *Derechos deshechos: Modelo de gestión para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de niños, niñas, adolescentes y jóvenes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- BARRIGA, Francisco. “Entre el piojito-piojito y los atributos de tlazolteotl: notas en torno a un génesis Xaliteco”. In *Des-tiempos* N° 18. 2009. p. 347-359.
- BOURGOIS, Philippe. “Hommeless en el barrio”. In Pierre Bourdieu (org.) *La miseria del mundo*. Madrid: Ediciones Akal. 1999. p. 151-154.
- _____. *In search of respect: selling crack*. Cambridge: University Press, Cambridge. 2003.
- CABADA, Juan José. Tlazolteotl: una divinidad del panteón Azteca. In *Revista española de antropología americana*. N° 22, 1994. p. 123-139.
- CÁMARA DE COMERCIO DE BOGOTÁ. *Habitantes de la calle*. Un estudio sobre la calle de El Cartucho en Santa Fe de Bogotá. 1997. Bogotá: Cámara de Comercio de Bogotá.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores. 1973 [1966].
- EL CARTUCHO celebra su primer gran festival. *El Tiempo*, 16 de noviembre 2000, p. 1-13.
- GIASSON, Patrice. Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta. In *Estudios de Cultura Náhuatl* v. 32, 2001. p. 135-157.

- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes. 1975 [1959].
- _____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1980 [1963].
- GÓNGORA, Andrés; SUÁREZ, Carlos José. Por una Bogotá sin mugre. Violencia, vida y muerte en la cloaca urbana. In *Universitas Humanística* N° 66. 2008. p. 107-138.
- JIMENO, Myriam; GÓNGORA, Andrés; MARTINEZ, Marco; SUÁREZ, Carlos José. *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Departamento Administrativo de Bienestar Social. 2007.
- JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman e a microsociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2000 [1998]
- JUGARON ruleta rusa con cada uno: Procuraduría. *El Tiempo*, 1 de marzo 2003, p. 1-6.
- KRISTEVA, Julia, *Poderes de la perversión*. Ensayo sobre Louis-Fernand Céline. México: Siglo XXI editores. 1989 [1980].
- KUNDERA, Milan. *La insoportable levedad del ser*. 1987. Bogotá: Tusquets editores.
- LA AMENAZA de los cartuchitos. *El Tiempo*. 17 de febrero 2002, p. 1-9.
- LLORENTE, Maria Victoria; ESCOBEDO, Rodolfo; ECHANDIA, Camilo; RUBIO, Mauricio. Violencia homicida y estructuras criminales en Bogotá. In *Análisis Político* N° 44. 2001. p. 343-375.
- NEUMANN, Erich. *The origins and history of consciuosness*. New Jersey: Princeton University Press. 1970 [1949].
- NIÑO MURCIA, Soledad; LUGO, Nelson; ROZO, César; VEGA, Leonardo. *Territorios del miedo en Santafé de Bogotá*. Imaginarios de los ciudadanos. Bogotá: TM editores. 1998.
- PASSARO, Joanne. *The Unequal Homeless: Men on the Streets, Women in their Place*. Routledge, Nova York e Londres. 1996.
- ROBLEDO, Ángela María; RODRÍGUEZ, Patricia. *Emergencia del Sujeto Excluido: aproximación genealógica a la no-ciudad en Bogotá*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2008.
- ROJAS, Carlos. *La Violencia llamada “Limpieza social”*. Bogotá: CINEP. 1994.
- STANNOW, Lovisa. *“Social cleansing” in Colombia*. Tesis M.A., Simon Fraser University. 1996.
- SUÁREZ, Carlos José. “Renovación urbana ¿una respuesta al pánico moral?”. In *Territórios*. N° 22. 2010. p. 111-124.

- TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In *Dramas campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF. 2008a [1971]
- _____. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da *communitas*. In *Dramas campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF. 2008b [1972].
- _____. Os símbolos no ritual Ndembu. In *Floresta de Símbolos, aspetos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF. 2005 [1967].
- _____. Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual. In *From ritual to theater, the human seriousness of play*. New York: PAJ publications. 1982.
- UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA – Ministerio de la Protección Social. *Identificación, documentación y socialización de experiencias de trabajo con habitantes de y en calle*. 2007. Informe final.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes. 1978 [1909].
- VINCULAN a indigente con muerte de niño. *El Tiempo*, 26 de febrero 2001, p. 1-9.
- VOGEL, Arno. Da casa à rua: a cidade como fascínio e descaminho. In FAUSTO, Ayrton; CERVINI, Rubem (org). *O trabalho e a rua: crianças e adolescentes no Brasil urbano dos anos 80*. UNICEF/FLACSO/UNESCO. 1996.

Data de Recebimento: 18/09/2010
Data de Aprovação: 29/11/2010

Para citar essa obra:

SUÁREZ G., Carlos José. A máquina corretiva, ou como restituir aos moradores de rua à estrutura: dois modelos de transformação. RUA [online]. 2010, no. 16. Volume 2 - ISSN 1413-2109

Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade

<http://www.labeurb.unicamp.br/rua/>

Laboratório de Estudos Urbanos – LABEURB
Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade – NUDECRI
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

<http://www.labeurb.unicamp.br/>

Endereço:

Rua Caio Graco Prado, 70
Cidade Universitária “Zeferino Vaz” – Barão Geraldo
13083-892 – Campinas-SP – Brasil

Telefone/Fax: (+55 19) 3521-7900

Contato: <http://www.labeurb.unicamp.br/contato>