

A rua no Brasil em questão (etnográfica)

Fraya Frehse
USP

À memória de Meire de Oliveira

Quando, após anos perscrutando antropológica e sociologicamente corpos humanos em deslocamento físico e em interação social nas ruas e largos do centro histórico da São Paulo oitocentista e do início do século XX (Frehse, 2005, 2011), o olhar etnográfico se volta para o presente ali, é inevitável estranhar tempo e espaço sociais. Se a materialidade física das vias e praças é quase totalmente outra, e isso vale ainda mais para a materialidade humana – os corpos dos pedestres, seus modos de agir, pensar, imaginar e se relacionar socialmente –, não há como não se questionar sobre a atualidade espacial e temporal dessa humanidade.

Ainda mais quando, como no meu caso, interessam as regras de interação social que impregnam a presença física regular, em tais ruas e praças no horário comercial dos chamados dias úteis, de pedestres mais ou menos intensamente envolvidos em trabalho braçal e/ou no ócio que o acompanha: vendedores ambulantes, engraxates, sapateiros, os chamados plaqueiros, pregadores, além de gente popularmente conhecida como maloqueira, desocupada; pedestres que moram ou não na rua. Por compartilharem ali, sem saber, ao menos uma técnica corporal em um ritmo peculiar – a permanência física regular nesse espaço –, venho denominando tais pedestres analiticamente *não-transeuntes* (Frehse, 2013). Com efeito, do ponto de vista analítico o não-trânsito é um *comportamento corporal* definido (Frehse, 2011:46). Ele persiste vigoroso ali em meio às intensas pressões físicas e sociais da passagem física regular de outros pedestres – *transeuntes* (Frehse, 2011:45); sem falar de veículos e mercadorias.

Ora, é evidente que os não-transeuntes não se confundem com os muitos pedestres que permaneciam fisicamente com regularidade nas vias e logradouros centrais da São Paulo oitocentista: quitandeiras, tropeiros, roceiros etc. – cativos, libertos ou forros. Ali e então, o trânsito não era regra minimamente consensual, e o transeunte, uma novidade histórica, de modo que nem faz sentido falar em não-transeuntes. Nem por isso a etnografia das ruas e praças do centro paulistano do presente deixa de revelar padrões de conduta que nutrem intrigantes afinidades com aqueles da cidade escravista.

É o que convida à pergunta: Que rua é essa, da perspectiva de uma etnografia dos padrões de interação social de tais não-transeuntes no centro paulistano?

Falo em “rua” sabendo que, no senso comum analiticamente apreensível no Brasil, o termo recobre um campo semântico bastante abrangente. Remete, de um lado, à existência física de ruas e logradouros de acesso legal irrestrito, em povoados humanos socialmente concebidos como “cidades”: respectivamente vias e suas variações (os chamados becos, ladeiras, avenidas) localizadas entre edificações, e alargamentos dessas mesmas vias (os chamados largos e praças). De outro lado, “rua” alude a modos socialmente precisos de conceber a vida social.¹

Como tais concepções perpassam criativamente também conceituações sociológicas e antropológicas que vêm se acumulando desde a década de 1930, os primórdios da sociologia universitária entre nós, ganha sentido questionar o que a realidade sociocultural de ruas e praças públicas empiricamente localizáveis no país – espaços socialmente significados como virtualmente “de todos”, lugares públicos – pode revelar acerca de traços socioculturais da rua no Brasil. De fato, as ciências sociais acadêmicas deixam entrever um debate conceitual mesmo que tácito sobre o assunto: discussões de natureza teórica que, partindo de objetos empíricos diversos em ruas e praças brasileiras, associam o espaço da rua (teórica) a regras específicas de relacionamento social.

Sendo as ruas e praças no Brasil “boas para pensar” a rua no país, cabe aqui avaliar em particular os rendimentos teóricos e metodológicos que, para “essa” rua do debate conceitual, oferece um segundo espaço. Refiro-me à rua que emerge de uma etnografia das regras de interação social dos não-transeuntes de um lugar público definido do centro histórico paulistano dos dias de hoje: a Praça da Sé.

Para tanto, são três as etapas a percorrer. Primeiramente, caracterizarei social e culturalmente a rua das ciências sociais, por referência ao Brasil. Seus autores se ligam a instituições de pesquisa e ensino superior do país, e publicizaram tais estudos como “sociológicos” e/ou “antropológicos”, fazendo-os integrarem o que sintetizo como *ciências sociais brasileiras*. A análise trará à tona quatro espaços, do ponto de vista dos padrões de convivência social dos pedestres: a rua como espaço de *desigualdade social*, de *criatividade*, de *oscilação entre a casa e a rua*, de *resistência*.

Num segundo momento, cabe confrontar tais ruas com aquela que emergiu etnograficamente de meu contato fenomênico regular com os não-transeuntes notadamente da maior praça central paulistana, no intervalo entre 14 e 19h das segundas e sextas-feiras “úteis”, entre fevereiro e julho últimos. Recorrerei a anotações de meu caderno de campo, elaboradas *in loco* ou logo após o campo

Anuário Antropológico, Brasília, UnB, 2013, v. 38 n.2: 99-129

acerca das interações sociais que *travaram comigo* pedestres que se autotransformaram oralmente de modos específicos: “desempregado”, “aposentado”, “artista de rua”, “engraxate”, “sapateiro”, “camelô”, “morador de rua”, “pregador” e gente que “debate” religião. Como o emprego recorrente destes termos veio acompanhado de técnicas corporais relativas ao comportamento corporal da permanência física regular na praça, reforçou-se em mim a impressão de estar diante de pedestres que compartilham, mesmo sem saber, a condição fenomênica de não-transeuntes da praça. Essa se tornou a base comum de comparação em prol da apreensão de regras de interação social deles comigo.

Para tanto, não ignorei que cada classificação é prenhe de pré-conceitos politicamente mobilizados.² Mas foi analiticamente mais produtivo lembrar, com Erving Goffman (1967:2), que interação social envolve a comunicação simbólica entre os atos recíprocos dos seres humanos em copresença física. Ela transcorre em “situações” definidas, “ambientes espaciais” com “possibilidades de monitoramento” que alçam qualquer ingressante a participante de um “ajuntamento” de duas ou mais pessoas (Goffman, 1963:18, 243).³ Não importa que nas “ruas públicas” prevaleçam “interações desfocadas”, nas quais indivíduos meramente administram a sua presença uns perante os outros”, sem “um único foco de atenção conjunta”: de fato, “as pessoas presentes em diferentes pontos da rua conseguem observar e ser observadas por um conjunto levemente diferente de outras” (Goffman, 1963:17, 24, 17).

Analisar as interações sociais referenciadas nos relatos de campo sob a inspiração metodológica da “autoetnografia” (Ellis & Bochner, 2000:739), permitiu discernir três situações dos não-transeuntes comigo: nosso primeiro contato fenomênico, sua apresentação a mim e nossa convivência social posterior. Recorrências simbólicas ali implícitas permitiram reconhecer a *viração* e a *autointegração pessoais* como regras na rua que a Praça da Sé dos não-transeuntes revela.

Tais padrões evidenciarão, por fim, duas contribuições teóricas e uma metodológica da rua dos não-transeuntes da praça para as ciências sociais sobre a rua no Brasil. Em termos conceituais, virá a lume um *espaço público de personalidade moral*. Já metodologicamente, ficará explícito que qualquer espaço resultante de nossas etnografias deve muito à dimensão interacional de nosso contato fenomênico com aqueles que, em campo, exotizamos antropológicamente como “nativos”. Assim, a contribuição transcende a discussão sobre a rua no Brasil, embora os dilemas interpretativos da problemática se evidenciem com mais clareza ali, dada a natureza desse espaço nas grandes cidades ocidentais contemporâneas — e, à luz disso, dadas as suas especificidades em praças como a Sé, no primeiro semestre de 2013.

As ciências sociais brasileiras e a rua no Brasil

Já se vão décadas desde que a rua no Brasil foi cenário essencialmente empírico de investigação das ciências sociais: um espaço a ser, quando muito, descrito. Até os anos de 1970, foram excepcionais empenhos conceituais como o de Gilberto Freyre (2000:16), que, recorrendo à pesquisa documental, associou fragmentariamente a “rua”, nas grandes urbes brasileiras oitocentistas, a uma “força” com “dignidade social” crescente, embora a “casa” continuasse, como nenhuma outra “força”, a influir na “formação social do brasileiro de cidade”. O costume investigativo era mesmo tematizar descritivamente ruas e praças para conceituar fenômenos outros (cf. por exemplo, Lowrie, 1938; Fernandes, 2004; Perlman, 1977).

Na década de 1970, há novas tendências. É verdade que nos estudos sobre marginalidade urbana, comuns na América Latina de então (cf. a respeito Kowarick, 1975:13-22), continuam prevalecendo descrições da rua (cf., por exemplo, Perlman, 1977:70-72; Moisés, 1981; Ferreira, 1979). É raro conceituá-la, por exemplo, como “território” que os mendigos dotariam de uma “constituição sócio-ecológica própria” – em diálogo tácito com a sociologia de Chicago (Stoffels, 1977:118-119, 144). Em 1979, porém, vem a lume uma abordagem teórica que contempla a rua ensaisticamente a partir de suas relações com a casa (DaMatta, 1997a, 1997b). Inspirado em Freyre, mas em interlocução conceitual sobretudo com a antropologia estrutural francesa e suas releituras britânicas, Roberto DaMatta (1997a:94) concebe, com base em textos literários, provérbios e ditos populares, afora relatos de viagem oitocentistas, a rua como “domínio social” que sintetiza o “aspecto público, não controlado” do “mundo urbano”.

Essa preocupação com a dimensão representacional da rua, seu caráter de “categoria sociológica” que, ao lado da casa, poderia revelar “mecanismos sociológicos explícitos ou implícitos” da sociedade brasileira como “sistema” sincrônico (DaMatta, 1997a:26), tem influído significativamente nas ciências sociais brasileiras. Às vezes, a concepção constitui parâmetro interpretativo – em etnografias de tipos urbanos como moradores de bairro, usuários de equipamentos urbanos (Magnani, 1998:2, 1998:61s, 2004:3; Santos & Vogel, 1985:50s), meninos nas ruas (Gregori, 2000:62, 233, nota 6). Mais recentemente, é também contraponto – em etnografias dos usos da rua por pedestres do presente (Leite, 2004; Frangella, 2009) e do passado (Frehse, 2005, 2011).

Essas últimas interpretações são indissociáveis do uso de concepções teóricas de espaço que se distanciam do caráter representacional próprio das categorias de DaMatta. Comum tem sido mobilizar sobretudo noções dialéticas. E aí penso, de um lado, na aceção mais dialógica que subjaz às perspectivas de Michel de Certeau sobre espaço e lugar (Leite, 2004:214s; Frangella, 2009:101; Schuch, 2012:17); de outro lado, na imanência da dialética marxiana retrabalhada por

Henri Lefebvre em relação ao espaço (Martins, 1992:165, 2008:88s; Arantes, 2000:84; Frehse, 2005:30, 2011:32s, 2013).

De fato, também as respectivas noções teóricas de espaço permitem caracterizar o debate sobre a rua no Brasil. Sob esse prisma, uma terceira vertente se insinua em trabalhos de natureza etnográfica que definem “rua” sem conceituá-la. Esta é *onde* a vida social transcorre: o “espaço” de trabalho e/ou moradia de crianças e adolescentes (Rizzini & Rizzini, 1996:71); onde a “população de rua” sobrevive e mora (Vieira *et al.*, 1994:47); onde atividades sociais não institucionalizadas convivem mais ou menos conflituosamente (Frúgoli, 1995:70); enfim, “local” dos “excluídos” (Silva & Milito, 1995; Bursztyn, 2000). Se muito, a rua é “territorialidade” no sentido de “espaço urbano ocupado” (Escorel, 2000:147), mas sem que as bases teóricas fiquem explícitas. Tais acepções vão ao encontro de uma noção de espaço antiga no pensamento ocidental, e que Albert Einstein (1988:92) criticou através da associação entre espaço e “caixa”.

Já para os fins deste estudo, as respectivas teorias de espaço interessam menos do que o tipo de interpretação sobre a rua no Brasil que, do ponto de vista dos padrões de convivência social entre pedestres, resulta do confronto investigativo dos autores com a empiria. Refiro-me às formas de relacionamento respectivamente referenciadas, mesmo que – significativamente – nem sempre na chave analítica da interação social. Com efeito, a possibilidade de interlocução conceitual e metodológica da rua dos não-transeuntes da Praça da Sé com aquela das ciências sociais brasileiras reside no fato de estas enfocarem objetos empíricos como a “prática da mendicância” (Stoffels, 1977:237); modos de vida e de sobrevivência na “exclusão” (Ferreira, 1979; Rizzini & Rizzini, 1996; Bursztyn, 2000); “fatos de consciência” do senso comum (DaMatta, 1997a:19); “atividades” dos moradores de bairros (Santos & Vogel, 1985:51); “modo[s] de vida” ou “cultura(s) de rua” de grupos sociais variados que privilegiam a rua para suas relações (Frúgoli, 1995:37); “tarefas” dos usuários das ruas, “suas referências culturais, seus horários e formas de ocupação” (Magnani, 2004:3); “experiências” de meninos nas ruas (Gregori, 2000); “contra-usos” da rua por seus usuários “vernaculares” (Leite, 2004:215s); acontecimentos da vida cotidiana do homem comum (Martins, 2008); a “corporalidade de moradores de rua” (Frangella, 2009).

Assumidos como contrapontos analíticos, esses trabalhos se deixam agrupar em torno de quatro associações interpretativas, quanto ao vínculo entre regras de convivência social entre pedestres e rua, no Brasil. A ênfase comum em situações de marginalidade e/ou exclusão – dependendo da perspectiva teórica (Ferreira, 1979; Rizzini & Rizzini, 1996; Bursztyn, 2000) – traz para o primeiro plano a rua como *espaço de desigualdade social*. Percebo, em segundo lugar, o destaque para a rua como *espaço de criatividade*, nas relações de protagonistas

definidos entre si e com terceiros: “mendigos”, “malandros”, camelôs, engraxates, prostitutas, gente que mora nas ruas (Stoffels, 1977; DaMatta, 1997a; Frúgoli, 1995; Gregori, 2000; Frangella, 2009).

Uma terceira associação é aquela entre rua e uma hesitação entre padrões de convivência social próprios da casa (ou, dependendo do autor, da vida privada) e aqueles ligados justamente à rua – e à vida pública (DaMatta, 1997a, 1997b; Santos & Vogel, 1985; Martins, 1992, 2008; Frúgoli, 1995; Magnani, 1998, 2004). Resumindo, a rua é *espaço de oscilação entre a casa e a rua*. E isso para “indivíduos” ou “pessoas” associados a “brasileiro”, a “morador”, a “homem comum”.

Por fim, uma última regra possível de relacionamento social na rua no Brasil se insinua em abordagens da sociabilidade conflituosa ali: tensões com o poder público, pautado, por sua vez, em mecanismos de “institucionalização” (Frúgoli, 1995) e, mais recentemente, em políticas de “gentrificação” (Leite, 2004); e conflitos mais ou menos tácitos com “movimentações urbanas” supostamente excludentes (Frangella, 2009). Tais resultados interpretativos remetem à resistência como mediação simbólica da convivência social na rua. Esta é, pois, *espaço de vínculos sociais de resistência*.

À luz dessas quatro ênfases argumentativas, a questão específica anteriormente anunciada se deixa formular de maneira mais precisa: o que uma etnografia como a que aqui proponho pode revelar sobre as ruas resultantes de tais enfoques?

Sua especificidade é metodológica. Não tanto pelos sujeitos enfocados etnograficamente: centrada em não-transeuntes, privilegia categorias sociais *diversas* na rua, o que outros pesquisadores também têm feito (Frúgoli, 1995; Leite, 2004), mesmo que com recortes analíticos outros – atividades sociais definidas (venda ambulante, usos etc.), e não modos de estar fisicamente e interagir socialmente na rua pela mediação fenomênica do próprio corpo. Penso na natureza *fenomênica* do enfoque etnográfico, dirigido à mecânica das interações que os não-transeuntes da Praça da Sé travaram *comigo* como etnógrafa ali durante o primeiro semestre de 2013.

É comum que as pesquisas de cunho etnográfico sobre a rua no Brasil contemporâneo se nutram analiticamente das impressões dos pesquisadores acerca do campo (Stoffels, 1977; Santos & Vogel, 1985; Frúgoli, 1995; Gregori, 2000; Bursztyń, 2000; Arantes, 2000; Magnani, 2004; Leite, 2004; Frangella, 2009). O que não surpreende, se a etnografia depende de “uma atitude de estranhamento e/ou exterioridade por parte do pesquisador em relação ao objeto” – e, assim, em relação às “impressões etnográficas” no/do campo (Magnani, 2009:134, 148s). Entretanto, como será que as interações que os nativos travam conosco em campo impactam nossas interpretações? Interessa-me a *dimensão interacional* do

“diálogo para valer” que particulariza a etnografia como modo de conhecer a vida social (Viveiros de Castro, 2002:486). Eis um aspecto cuja relevância interpretativa se evidencia notadamente quando o espaço empírico de investigação é a rua no Brasil, em praças como a dos não- transeuntes da Sé paulistana.

A hipótese de trabalho que cabe perseguir a partir de agora é que *interpretações etnográficas sobre as regras de convivência social dos pedestres na rua dependem fundamentalmente das regras de interação social que medeiam o contato fenomênico do etnógrafo com eles ali*. Em suma, nossas “impressões etnográficas” são indissociáveis das impressões que os “nativos” têm de nós em campo.

Enfrentar analiticamente tal possibilidade com vistas à rua que os não-transeuntes da Praça da Sé revelam, requer uma perspectiva metodológica que sensibilize o meu olhar etnográfico justamente para as interações de tais pedestres *comigo* em campo. Por que não se inspirar na autoetnografia?

Autoetnografando situações de interação na Praça da Sé

Trata-se de um gênero de escrita e pesquisa definido, “autobiográfico”, que “expõe múltiplas camadas de consciência, conectando o pessoal ao cultural”. Como perspectiva epistemológica, a autoetnografia não se restringe a um modo de conceituar o conhecimento do etnógrafo sobre o mundo pela mediação de sua experiência pessoal ali. Traduz-se em formas narrativas, inclusive literárias, além da “prosa própria das ciências sociais” (Ellis & Bochner, 2000:739).

Aqui, o seu uso será bem mais singelo: metodologicamente inspirador. Se o trabalho de campo é uma experiência pessoal, também ele pode ser objeto do olhar autoetnográfico. Este prevê mirar, “primeiro, com lentes etnográficas grande-angulares, para fora, por sobre aspectos sociais e culturais da sua experiência pessoal”; e, num segundo momento, “para dentro, expondo um *self* vulnerável, que, movido por interpretações culturais, pode também se mover através delas, refratá-las ou resistir-lhes” (Ellis & Bochner, 2000:739). E não foi essa a dinâmica cognitiva por que fui engolfada, mesmo sem saber, em campo, à medida que o semestre na Sé transcorria?

Primeiramente, o olhar se dirigiu “para fora”, quando ali passei a permanecer com regularidade, em fevereiro de 2013 – portanto, sem recorrer às “caminhadas ‘sem destino fixo’” da “etnografia de rua” (Eckert & Rocha, 2003:4). Norteadada pela sintética sugestão metodológica de José Guilherme Magnani (1996:37) de rastrear em campo “cenários/atores/script ou regras”, não faltou observação direta e participante. E caderno de campo, no qual, além de anotações, desenhei os pontos a meu ver mais frequentados pelos tipos mais assíduos de não-transeuntes (figura 1):

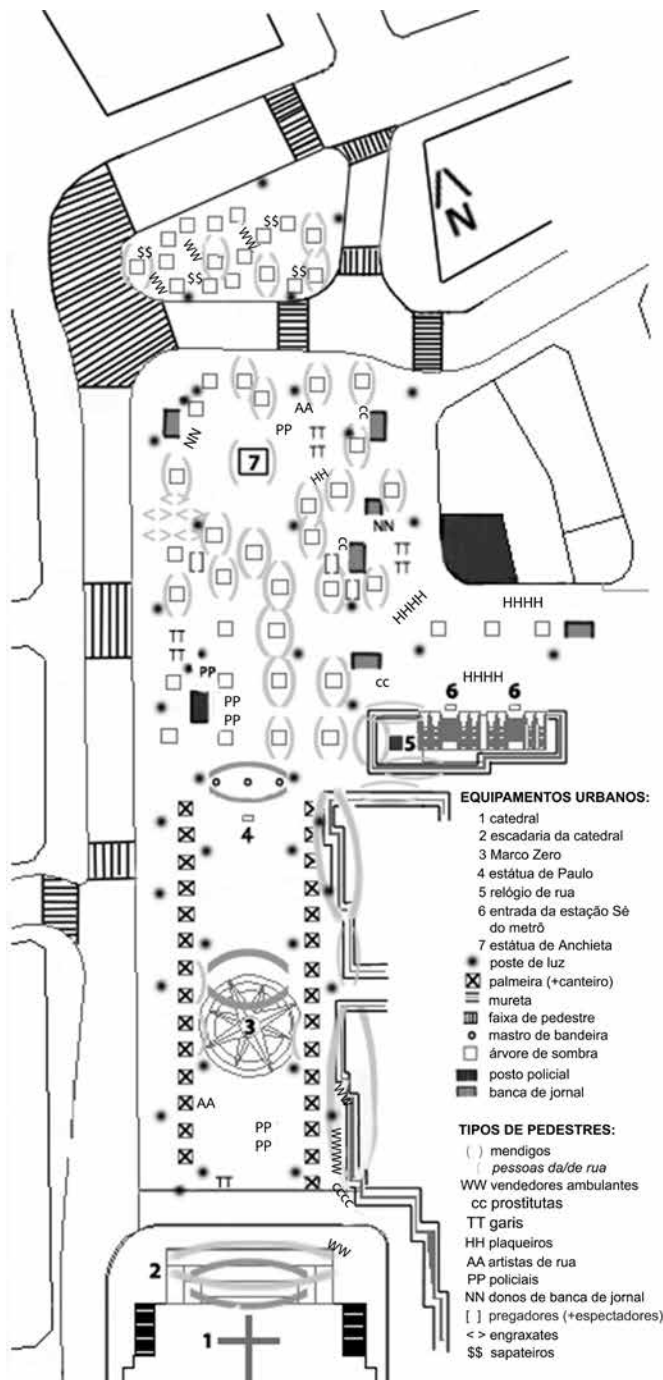


Figura 1: Localizações mais recorrentes de equipamentos urbanos e tipos de pedestres na Praça da Sé, fevereiro-julho de 2013 (© Fraya Frehse + Jenny Perez)

De fato privilegiei fisicamente, nos mais de 30 mil metros quadrados da atual Praça da Sé, três setores. Enfoquei o tablado retangular pontilhado de palmeiras imperiais que se estende para nordeste a partir da escadaria da catedral (figuras 2 e 3):



Figura 2: Vista sul da praça a partir do segmento entre a estátua de Paulo e o Marco Zero, outubro de 2013 (© Fraya Frehse)



Figura 3: Vista nordeste da praça a partir da escadaria da catedral, outubro de 2013 (© Fraya Frehse)

Ademais, etnografei outro retângulo cimentado mais a nordeste ainda, com árvores de sombra (figura 4):



Figura 4: Vista nordeste da praça a partir de seu setor retangular sombreado, outubro de 2013 (© Fraya Frehse)

Enfim, centrei-me num triângulo também cimentado e sombreado, no extremo norte da praça (figura 5):



Figura 5: Vista sudoeste da praça a partir de seu setor triangular, outubro de 2013 (© Fraya Frehse)

Afora croquis, observações e anotações, muitas conversas informais com pedestres variados. Foram, de um lado, tipos que ali permaneciam com regularidade nas tardes em questão com fins explícitos de ganho monetário – pelo que pude ver ou me disseram: mendigos, prostitutas, vendedores ambulantes, plaqueiros, pregadores, engraxates, sapateiros, artistas. De outro lado, interagi com não-transeuntes cuja presença na praça era mediada sobretudo pelo intuito de sociabilidade mais ou menos descontraída – pelo que pude discernir conversando com eles: “aposentados”, “desocupados”, mas também os espectadores mais ou menos críticos dos pregadores, depreciados por estes como “fariseus” – e que denominarei, para fins analíticos, *debatedores de religião*. Dado esse propósito primordial de convivência social, tais não-transeuntes se deixam diferenciar analiticamente entre *pessoas da* e *de rua*. O primeiro termo remete a pedestres que, envolvidos em bate-papos mais ou menos sóbrios na praça, no final do dia se despediam me dizendo pretender passar a noite em algum lugar fechado

(“quartinho”, “casa”, “albergue”). Já *peças de rua* alude a pedestres que me explicaram passar a noite ao relento, em “ruas” ou “praças” (Frehse, 2013:143-144).⁴

Assim, fui sendo “afetada” pelas alegrias e tristezas dos não-transeuntes da praça. Em particular a consternação pela morte, ali, de uma “moradora de rua” com a qual tivera contato frequente, me conscientizou do quanto o meu “lugar” nas interações com tais pedestres “mobiliza[va] ou modifica[va] meu próprio estoque de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros” (Favret-Saada, 2005:159).

Já à luz do contato com a “autoetnografia”, a tristeza em questão tornou-se expressão de um olhar “para dentro” profundamente mobilizado por aquele “para fora”. Foi desse (des)encontro de olhares que nasceu este estudo, fruto do estranhamento intuitivo das diferenças da “rua brasileira” das ciências sociais em relação àquela que as interações dos não-transeuntes comigo na Praça da Sé me revelaram.

Esclarecidos tais aspectos, há enfim como aprofundar-se autoetnograficamente nas três situações interacionais que vivi com os não-transeuntes, do ponto de vista da fenomenologia temporal implícita em qualquer encontro social.

Penso no primeiro contato, ambiente engendrado quando ainda éramos reciprocamente estranhos: não nos conhecíamos nem biográfica nem culturalmente, algo comum nas ruas e praças das cidades ocidentais com a modernidade (Lofland, 1998:7). Fugazes, as interações desse momento inicial de qualquer encontro social são logo substituídas por outras, próprias de uma segunda situação: no caso, a apresentação fenomênica dos não-transeuntes a mim, como eles se deram a conhecer a minha pessoa através de palavras e/ou gestos. Em geral, essas situações viabilizam uma mudança definitiva no *status* fenomênico de quem interage: desaparece o estranho absoluto.

Segue, em terceiro lugar, o amplo conjunto de situações temporalmente posteriores à introdução do estranho. No caso, penso nos ambientes espaciais de convivência verbal ou não verbal dos não-transeuntes comigo justamente após o nosso primeiro contato e a apresentação recíproca. Às vezes, as situações transcorreram no dia mesmo do primeiro encontro; outras, posteriormente. Salientarei em particular os comentários que tais pedestres fizeram na minha frente sobre o meu próprio “idioma corporal” e aquele de terceiros, não-transeuntes como eles – recorrendo, aqui, à concepção goffmaniana acerca da dimensão comunicativa de gestos, posturas, trajes e expressões faciais que integram a linguagem através da qual os corpos humanos transmitem mensagens recíprocas, quando em copresença física (Goffman, 1963:32).

De fato, a palavra é mediação simbólica importante nos três momentos aqui discernidos. Mas ela é indissociável do que “falam” os corpos.

Entrando em contato comigo

Nos três setores da Praça da Sé não faltam pedestres, afora carrinhos de mão, mochilas, cadeiras de engraxate e demais equipamentos e acessórios pessoais – sem falar de uma ou outra viatura da Guarda Civil Municipal que, por vezes, cruza o tablado em performance vigilante, diante de uma feira clandestina diária de produtos diversos conhecida como “do rolo”. Aos demais automóveis, ônibus, bicicletas e caminhões restam os leitos das ruas que emolduram o conjunto, tomado por edificações que sediam, afora a Catedral Metropolitana de São Paulo e o Tribunal de Justiça, bancos, uma farmácia, uma livraria, afora vendinhas e lanchonetes frequentadas por (não-)transeuntes. Já do subsolo da praça brotam ininterruptamente passageiros do entroncamento crucial que é, desde o início dos anos de 1970, a Estação Sé do metrô.

Essa movimentação humana permite imaginar que reine ali a impessoalidade absoluta, própria das interações dos “indivíduos” que adentraram as cidades grandes da sociologia pela pena de Georg Simmel. A Praça da Sé seria um “mundo de estranhos”, como as ruas e praças das cidades norte-americanas e europeias (Lofland, 1973, 1998).

Entretanto, nada disso. Nunca permaneci mais de 15 minutos na praça sem ser abordada por pedestres que, com o tempo, discerni como não-transeuntes de lá. Em especial tipos que mais tarde se revelaram a mim como pregadores pentecostais, debatedores de religião e “moradores de rua” se aproximavam interpelando “O que está fazendo aqui?”, “É jornalista?”, “É assistente social?”, “É pesquisadora?”.

Dever-se-iam tais perguntas ao meu fenótipo (tez muito branca, cabelos loiros), trajes (calça *jeans* azul e camiseta preta sem rótulos aparentes) e acessórios (afora bolsa de lona preta e óculos de grau com aros pretos, e também sem rótulos aparentes, um caderno de capa monocromática em tamanho A4)? Não há uma resposta cabal. Uma orientanda de Iniciação Científica viveu experiência análoga ao estudar as técnicas corporais dos não-transeuntes ali. Com efeito, meus trajes e acessórios foram escolhidos propositalmente, como veículos de expressão de uma imagem de mim como alguém “que estuda” (daí o caderno), considerando que na interação social os outros são invariavelmente impressionados pelo que o indivíduo expressa de si (Goffman, 1959:2).

Do ponto de vista fenomenológico, as razões para esse tipo de estranhamento importam menos do que sua mera possibilidade factual. Ele insinua que na Praça da Sé há pouco lugar para impessoalidade. Ao menos comigo. Buscando situar-me no espaço social através de minha atividade profissional, as perguntas dos pedestres sinalizam para a possibilidade de uma regra de interação social vigorosa nas ruas e largos do centro histórico paulistano oitocentista e da virada

do século XX: a *peçoalidade*, vinculação simbólica que o pedestre, pela mediação do idioma corporal na rua, nutre voluntária ou involuntariamente com o todo social em que se situa (Frehse, 2011:254). Daí a intrigante sensação de afinidade em relação ao passado aludida no início deste estudo...

Mas *peçoalidade* em que termos? Certamente não se trata do centro histórico da São Paulo daquele passado. Em busca de respostas, nada como as situações em que os não-transeuntes deram-se a conhecer a mim, em campo.

Apresentando-se a mim

As conversas sempre transcenderam as questões iniciais sobre a minha identidade profissional. Até porque sempre as respondi indicando ser “professora” (e quando perguntavam “de onde”, eu dizia ser “da Universidade de São Paulo”), que “estuda o dia a dia na Praça da Sé de quem ali trabalha, frequenta e vive”. Quando sucedia um “Para quê?”, eu indicava estar “escrevendo um livro”. Tais respostas os incentivavam a contar de si, lembrando “professoras” de seu passado.

Transcendida a interlocução verbal do primeiro contato, apresentaram-se a mim *peçoas* (*personas*, “máscaras”) definidas, modos de ser membro da sociedade (Mauss, 1997). E isso nem sempre conscientemente, reiterando que expressar-se para terceiros e impressionar-se com isso não são sempre atos intencionais (Goffman, 1959:2).

Dois itens desse “equipamento expressivo” (Goffman, 1959:22) próprio de qualquer interação social são reveladores de regras de interação comigo. Refiro-me, primeiramente, às evocações orais dos pedestres acerca de suas próprias atividades em prol de ganho monetário, ou àquelas de outros não-transeuntes, na Praça da Sé. Eram assuntos que eles invariavelmente abordavam, ao saber do objetivo de meu estudo. Em segundo lugar, penso em documentos que eles me mostraram na ocasião.

Os comentários sobre as atividades econômicas próprias ou alheias sinalizaram para uma pletera de ocupações informais, muitas delas clandestinas, aludidas apenas gestualmente, em silêncio. Recebi, por exemplo, na palma da mão duas “balas de gengibre com própolis”, que seriam vendidas por uma aparente “aposentada”, Janaína* (25/02).⁵ E isso, embora a mulher tenha se apresentado como alguém que viria à praça todos os dias apenas por “gostar”, para “ver gente”. Já alguns dias antes (08/02), o acordeonista do “Trio Agrestino” me flagrou escrevendo no tablado da praça e, contando vir de Alagoas, me ofereceu oralmente seu CD, que ele venderia “na surdina, por R\$ 10”, porque “os homens não pode ver”, mirando os guardas municipais. Naquele momento, a Prefeitura ainda proibia artistas de venderem discos na rua (Deiro, 2013).

Outro tipo de não-transeunte, mas é semelhante a ocupação econômica apresentada indiretamente no primeiro encontro. Relembro, de um lado, o jovem caolho que, puxando um carrinho de supermercado repleto de roupas velhas, certo dia (25/02) se aproximou da “caixa” do sapateiro Méier*, com quem eu conversava - e que se tornou, aliás, um informante privilegiado, no apelido a alusão ao bairro que ele teria adotado para o time de futebol que capitaneou na Zona Leste paulistana. Depois de cumprimentá-lo, o jovem ofereceu-lhe duas camisas por “R\$ 2 cada”, que Méier* não aceitou por lhe parecerem apertadas. A ocupação em questão só se evidencia gestualmente: venda de roupas velhas – clandestinamente, proibido que está o comércio nas ruas paulistanas. Outro dia (22/04), foi um aparente sexagenário que se aproximou da “caixa”, nas mãos um saco grande de lixo do qual despontaram duas lanternas enormes. “Pra pescaria”, esclareceu Méier*, “iluminá carro etc., mas não quero não, agora”; embora o vendedor oferecesse uma por R\$ 50: “na loja custa R\$ 129”.

Também outros tipos de não-transeuntes se revelaram envolvidos com vendas ambulantes insuspeitadas, no primeiro encontro: Claudio*, filho de Méier*, apresentou-se a mim (04/03) como sapateiro e “há pouco tempo com cigarros” – clandestinos “paraguaios” quando lhe perguntei a marca, que se insinuava dentro da sacola grande de plástico carregada às costas pela praça toda, o olhar aparentemente ao léu. Já um conhecido de Méier*, Petrone*, à primeira vista apenas um visitante eventual do sapateiro para “bater papo”, cumprimentou-me (18/03) se dizendo “camelô” envolvido com “documentos para RG, carteira de motorista etc.”, e cigarros. Por sua vez, Teresa*, jovem “moradora de rua”, grávida, contou-me (25/03) que, passando o dia na praça, também vendia roupa na “feira do rolo” quando não “faço algum corre”. Enfim, o engraxate Josué*, com o qual só conversei quando ele sinalizou gestualmente para eu me aproximar de sua “cadeira” (24/05), explicitou que na praça também jogaria cartas por dinheiro: era, aliás, o que acontecia ali então, ele e dois companheiros de pé em volta do assento da cadeira de engraxar, sua mesa de jogo.

Tais referências remetem à estratégia comunicacional reconhecida por Maria Filomena Gregori (2000:31) nos “meninos de rua” paulistanos. É a “viração”, noção relativa à “tentativa de manipular recursos simbólicos e ‘identificatórios’” diversos e não reciprocamente excludentes, a fim de “dialogar, comunicar e se posicionar” em relação à “cidade e seus vários personagens”.

Mas, do ponto de vista das interações sociais dos não-transeuntes da Praça da Sé comigo, parece haver mais em jogo. “Viração” sintetiza menos um conjunto de regras vigentes em categorias sociais específicas do que uma lógica conceitual da *rua* que os não-transeuntes da Praça da Sé insinuam ao se apresentar a uma

“escrevente” como eu – conforme certa vez (08/07) me caracterizou Méier*. Passar o dia na Praça da Sé parece vir de mãos dadas com a exploração de oportunidades econômicas – clandestinas ou não – de ganhos monetários que se apoiam justamente na importância social da personalidade ali: camelôs ou não, ao menos alguns não-transeuntes asseguram, ao interagir com seus pares, ganhos monetários pela mediação da vinculação instantânea de tais pedestres a lugares definidos do espaço social, na perspectiva, com efeito, de suas possibilidades de viração. Parecem importar pouco, por exemplo, os nomes dos interlocutores, chamados indiscriminadamente de “Bahia” (cf., por exemplo, 29/04 e 27/05).

É o que me leva a chamar de *viriação pessoal* uma primeira regra que reconheço como mediação das interações sociais dos não-transeuntes entre si diante de mim. Já uma segunda regra vai na contramão da flexibilidade comunicacional implícita na noção de viração. A *autointegração pessoal* entra em cena quando consideram os símbolos materiais mobilizados pelos pedestres ao se apresentarem a mim. São documentos que simbolizam a integração supostamente evidente deles no espaço social paulistano.

Enquanto tematizávamos as respectivas ocupações econômicas, entrava em pauta, sem eu perguntar, o *status* social de meus interlocutores. Afinal, carteiras e cartões comprobatórios de trajetórias de vínculos profissionais e civis definidas saíam de mochilas e bolsos de calça e me eram mostrados sem que eu pedisse.

Significativamente, a carteira de trabalho só me foi mostrada por Douglas* “morador de rua” de mais de 30 anos viciado em cocaína. Seus poucos erros orais de português me sugeriram uma condição social relativamente privilegiada (05/04). Mas a carteira evidenciou atividades profissionais apenas pregressas, em meio a um discurso que me fez anotar: “Mostra-me a carteira como que para atestar um passado digno”. Não podemos esquecer que o documento constitui, nas ruas brasileiras, um símbolo de *status* historicamente poderoso. Desde que instituída no país por Getúlio Vargas em 1932, a carteira ganhou os lugares públicos urbanos, por seu poder de livrar o detentor de eventuais suspeitas policiais de “vadiagem”. Esta, por sua vez, se tornou um motivo de perseguição comum no Brasil, sobretudo após a abolição da escravidão africana (Frehse, 2011:126,311): repressão, de um lado, à “vagabundagem” (pressuposta em quem não tivesse ocupação fixa e andasse pelas ruas vagando à procura do que fazer) e, de outro, à “vadiagem” (pressuposta, por sua vez, em quem, afora ausência de vínculo empregatício, não tivesse domicílio). A perseguição ganhou novo impulso com o artigo 59 da Lei de Contravenções Penais de 1941, deixando “vadiagem” de se referir à falta de domicílio, mas não de ocupação. Considerando que o artigo foi revogado apenas em agosto de 2012 (Rachid, 2013:5, 10), compreende-se a

simultânea atualidade e densidade histórica do gesto de Douglas*.

Já outros pedestres recorreram, sem que eu perguntasse, a documentos alternativos. Talvez por falta de vínculos formais de emprego, foi mais comum apresentar-me o “RG” – quando se era “aposentado por invalidez” e se passava tardes inteiras “batendo papo” com Méier* (26/04), ou se era o “morador de rua” que, evidenciando tal documento, me pediu, com forte hálito de cachaça, “pra sentar” ao seu lado no chão, sem “precisá ter medo” (04/02). Neste caso, apareceu também a “carteira do Bom Prato”, serviço estadual de restaurantes a R\$ 1. Já “desempregados”, morando ou não em albergues, recorreram ao “cartão do meu benefício” creditado na Caixa Econômica Federal (12/04 e 10/05).

Quando, por sua vez, se tinha emprego, mesmo que só recente, aí valia o logotipo da empresa na camisa do uniforme, ressaltado com orgulho (20/05), ou o cartão de visitas da loja de comércio popular da qual se era “puxador de clientes” (24/05). Se a atividade era mais informal, os símbolos eram outros: o cartão de visita – quando se era pregador pentecostal na praça (18/03) –, fotocópias em tamanho A4 de propagandas do “curso intensivo do inglês” – do qual se era o proprietário e único professor, quando não se estava pregando pelas ruas da cidade (13/05) – ou a “carteira da Ordem dos Músicos do Brasil”, com “foto e assinatura” de “artista” (25/02).

O uso potencialmente recorrente de tais mediações documentais sinaliza para a relevância de apresentar à professora-escritora a *persona* de alguém socialmente integrado em São Paulo. A presença constante na rua não impediria esse *status*. Se apenas raramente se tem emprego, que fique evidente ao menos que já se o teve; ou que se tem, na sociedade civil brasileira, um lugar simbolicamente assegurado pelo “Registro Geral”. Este é raro sobretudo entre os “moradores de rua” da Praça da Sé, que com frequência me contaram que o documento lhes teria sido roubado.

Evidenciando-se nas situações de apresentação fenomênica a mim, ambas as regras de interação social – a viração pessoal nas relações econômicas e a autointegração pessoal nas relações sociais – de fato se inserem na lógica simbólica da personalidade própria do espaço da praça. É porque se é pessoa, que é possível “virar-se” ali; é a reafirmação de pessoas definidas que cartões, carteiras e carteirinhas viabilizam.

Pode-se argumentar que viração e autointegração pessoais são regras absolutamente fragmentárias e parciais, já que tributárias essencialmente de minha presença física diante desses pedestres. Estes só seriam pessoas viradoras e autointegradoras na minha frente, o que reduziria o rendimento teórico da interpretação.

Justamente porque a presença mediadora do etnógrafo em campo é dimensão metodológica crucial da hipótese aqui em jogo, cabe agora enfrentar a questão do alcance empírico de ambas as regras na Sé, por referência às interações sociais dos não-transeuntes estudados. Para tanto, nada como os padrões que mediaram a convivência social dos não-transeuntes comigo após nossa apresentação recíproca.

Convivendo comigo

Fórmulas verbais e não verbais de contato e apresentação logo cederam espaço a outras, próprias de comentários dos pedestres em questão sobre mim e terceiros, na minha frente. Interessam aqui em particular observações deles a respeito tanto do meu idioma corporal quanto daquele de não-transeuntes específicos, a poucos metros de nós.

Como veremos, também tais evocações remetem à viração e à autointegração pessoais. Mas as regras são tematizadas através de atributos classificatórios de densidade moral variável: conteúdo valorativo – positivo ou negativo – mais ou menos marcado. É este critério moral que sugere estarmos em face de padrões socialmente mais abrangentes no logradouro. Por sua mediação, a Praça da Sé dos não-transeuntes revela às ciências sociais brasileiras uma rua insuspeitada.

Chamou a minha atenção a comoção que emanava da voz e das expressões faciais em especial dos “moradores de rua” quando eu me dirigia a eles nominalmente, a cada reencontro. “Você se lembra do meu nome...”, surpreendeu-se Cesar*, ao me rever (08/02) uma semana após o nosso primeiro contato: “O seu é... Como você disse?”. Mais do que surpresa, foi incredulidade que irradiou, por sua vez, do rosto de Dirceu* quando cheguei no horário previamente combinado para entrevistá-lo (10/05): “Você lembra do meu nome e veio pontualmente? Quero lhe dar um presente”. E retirou de baixo da jaqueta estendida no tablado da praça uma bolsa vermelha surrada que teria comprado na “feira do rolo” para me dar, por eu ser tão “legal” com “nóis”.

Descontadas as estratégias de sedução afetiva implícitas nesses tipos de abordagem, os exemplos revelam certo padrão de reação corporal – verbal mas não só - a qualquer gesto, postura ou fala que expresse que o nome, as histórias, as prioridades afetivas do pedestre em questão foram levadas em consideração. De fato, insinua-se uma sensibilidade ímpar para quaisquer manifestações do idioma corporal alheio que sinalizem respeito pela *pessoa* que se é, moldada socialmente em meio à tez e às unhas escuras de fuligem, ao odor de roupas e corpos que há dias não veem sabão ou sabonete.

Embora explícitas notadamente nas minhas interações com os homens que

moravam nas ruas ou em albergues, expressões emocionais semelhantes transpuseram também na convivência com outros não-transeuntes. Só que nesses casos a receptividade se manifestou, por exemplo, em recomendações verbais para terceiros – também não-transeuntes da praça –, a fim de que se dispusessem a conversar comigo: eu seria “muito legal”, “de confiança” e “gente boa” (segundo, respectivamente, a “moradora de rua” Renata*, Méier* e o pregador Jivaldo*, em situações diversas de 06/05 e 28/06). Isso para não falar da disposição de me “ajudar” com o meu estudo: seja porque, como o “sanfoneiro” Goiás*, se assumia que eu seria “pessoa maravilhosa” após ter lhe oferecido certo dia (17/05) uma cópia da legislação municipal, então ainda recente, autorizando atividades artísticas nas ruas; seja por eu ter conversado bastante com Carlos*, que, ativo carteador na praça, comentou: “A senhora é uma moça de respeito, de família” (24/05). Mas no mesmo dia houve também quem se dispusesse, como o engraxate Marco*, a me “ajudar” ao constatar que Méier* estaria me “ajudando”. Já o debatedor de religião Assad* quis “ajudar” ao ouvir que eu teria estudado “antropologia” e que trabalho “na USP” (07/06).

Imbuídos voluntária ou involuntariamente de tais ênfases, os comentários sobre o meu idioma corporal diante dos não-transeuntes acabam por ir ao encontro da mesma regra de autointegração pessoal anteriormente mencionada. Porém, há duas cruciais novidades aqui. As reações ratificam a validade do padrão de modo contrapontístico: é a surpresa pelo tratamento supostamente respeitoso que evidencia o quanto o não-transeunte preza ser respeitado como pessoa que é – e com quão pouca frequência ele parece ser tratado assim... Ademais, a autointegração pessoal, que surpreende e comove quem dela lança mão, parece ser menos de cunho amplamente social do que especificamente moral. Tanto que é tentador demais etnografar as reações em questão recorrendo a termos como “consideração” e “respeito”.

Com efeito, é sobretudo nos comentários verbais a respeito do idioma corporal de outros não-transeuntes que a dimensão moral das duas regras anteriormente discernidas se deixa entrever com vigor. Em relação à viração pessoal, são reveladoras sobretudo classificações linguísticas que, dirigidas focadamente a mim ou referenciadas desfocadamente na minha frente, tematizam o trabalho.

Ao comentar comigo diante de Méier* sobre o “sucesso” deste na praça, um de seus visitantes habituais, o aposentado Galdino*, taxista no logradouro por décadas, foi sintético: ele seria “trabalhador e malandro” (04/02), condições *sine qua non* para conseguir permanecer na Praça da Sé em meio a “muita coisa ruim, muita coisa boa” que ali haveria, e de que Galdino* me falou posteriormente (25/02). A referência à valorização do mundo do trabalho retorna, mas ligada a

atividades de natureza definida ali: precisamente aquelas marcadas pela “malandragem”. E eis que voltamos à viração, capacidade de não perder as oportunidades que a rua oferece a quem é versátil.

É um tipo de aceitação que se modula de modo *sui generis* quando é o próprio Méier* que comenta a respeito das atividades econômicas do filho Claudio* na praça: ele “tá vendendo droga – cigarro” (25/02), embora, para desespero do pai, demonstre, em outro momento (19/04), “preguiça: falta nele o que chamo de disciplina”. Mais de um mês depois (21/06), falta “jeito”: subempregado de outro sapateiro da praça que teria ido viajar, Claudio* seria “malandro”, sumindo com os materiais do homem.

Marcada positiva ou negativamente, a associação trabalho-malandragem atravessa, assim, ao menos duas observações de não-transeuntes sobre seus pares. Elas sugerem que permanecer fisicamente na Praça da Sé com regularidade inevitavelmente torna a pessoa do pedestre objeto de avaliações morais quanto à sua suposta relação com o trabalho – mesmo informal. Quando quem fala da venda frequente de “celulares roubados na cara dura, afora assaltos e roubos na Praça da Sé”, é o sanfoneiro Goiás*, o próprio ganha-pão é contemplado como “trabalho limpo, honesto” (26/04). Não importa que então artistas de rua ainda estivessem proibidos em São Paulo.

As apreciações reiteram, agora em meio a interações verbais próprias da convivência social após a apresentação recíproca, a viração como padrão de intercâmbio econômico entre os não-transeuntes. Mas há mais. Como são pessoas que “se viram”, a viração é moralmente marcada: a de Méier* e de Goiás* é positiva, oposta à de Claudio*, embora em todos esses casos se trate de atividades econômicas informais.

Nos outros comentários proferidos na minha frente sobre o idioma corporal de terceiros, é a dimensão moral da autointegração que, por sua vez, se insinua.

Embora de aparência completamente transitória, o mundo social dos “moradores de rua” da praça é bastante rigoroso, em termos morais. Foi o que me sugeriu a dinâmica social que testemunhei na “maloca da cachaça” da praça, “espaço de maloqueiro” – como me esclareceu um de seus membros, Jô* (01/02): isto é, de “cara que vive na vida, trecheiro; não tá na rua de graça: alguma coisa ele fez. É vagabundo e quer ser livre pra usar droga”. Era um perímetro específico no canteiro em torno do tablado da Praça da Sé nos momentos do dia em que ali permanecia, segundo outro membro, Dirceu*, um conjunto de no mínimo “cinco caras” que dividiriam entre si tarefas ligadas à busca de dinheiro, de cachaça, de comida e de cigarro para o conjunto, em meio às pressões da polícia e de outros “maloqueiros” (08/07).⁶

Aqui, importa que os “maloqueiros” usavam entre si, na minha frente, classificações linguísticas próprias de estruturas familiares nucleares consolidadas. Com seus 53 anos, Dirceu*, por exemplo, revelou-se “pai de rua” de Flávia*, 24 anos, enquanto sua “mulher” seria a “mãe” dela. Já Cadu*, de 27 anos, teria como “pai de rua”, pelo que me contou sua “mulher” Sabrina* certo dia (17/05), um “maloqueiro” bastante arredio comigo, aparentemente de uns 35 anos de idade. Mas Cadu* seria também “irmão de rua” de outro jovem de idade aparentemente próxima, e que só me foi apresentado muito fugazmente (27/05). Em todos esses casos, a classificação assegurava a “pai” e “mãe” um tratamento profundamente respeitoso e protetor.

A importância da “reprodução de estruturas familiares” na rua já foi ressaltada por referência a “meninos nas ruas” (Gregori, 2000:130s). Do ponto de vista das interações sociais entre não-transeuntes diante de mim, por sua vez, as classificações sinalizam que a integração moral do pedestre no espaço social da maloca parece se dar pela atribuição, à pessoa, de um lugar simbólico definido numa suposta estrutura familiar nuclear consolidada - com pai, mãe e irmãos.

Tais classificações são inconfundíveis com outras que têm sido mobilizadas para pensar as relações sociais fugazes no Brasil. Penso, por um lado, na categoria de “chegado” – destrinchada por Magnani (2004:115) em relação ao “pedaço”, na periferia paulistana dos anos de 1980: “o conhecido de fulano que nutre com este vínculos apenas superficiais”, na “rede de relações que combina laços de parentesco, vizinhança, procedência”. Impressionou-me não apenas que os integrantes da maloca desconhecem os nomes uns dos outros, mas que Méier* frequentemente demonstrasse na minha frente ignorar o nome de seus visitantes. Também ele recorria ao vocativo “Bahia” – que certa vez (29/04) me explicou usar “porque é mais fácil”. Entretanto, isso não significa que se trata, por outro lado, de “estranhos” nos termos da noção discernida por José de Souza Martins (1997:19) na fronteira amazônica dos anos de 1970 e 1980: o estranho como “não-membro do grupo”.

Se nos atributos referentes aos mundos do trabalho e da família a dimensão moral aparece nuançada, a parcialidade valorativa é explícita quando as categorias provêm dos mundos da religião, da saúde mental, da drogadição e da sexualidade.

Parece crucial a fidelidade à Bíblia, não importa a religião. Assim Méier*, devoto de Nossa Senhora da Aparecida, fazia questão de receber às segundas-feiras a oração bíblica do angolano sexagenário “Pastor” Darrell*, sendo sexta-feira dia de retribuir: ele polia “de graça” os sapatos do pregador (04/02). Com efeito, não só quem é pregador conta com a Bíblia. O sanfoneiro Goiás* justificou

certo dia (26/04) as dificuldades que enfrentaria para tocar na praça aludindo indiretamente ao livro sagrado: “faz parte; nem de Jesus todo o mundo gostava”.

Por outro lado, não basta ser pregador para ser positivamente associado à Bíblia. Sentada no banquinho de um engraxate após assistir à pregação, a aposentada Janaína* afirmou, no dia de nossa longa conversa (25/02), que o pregador então em ação não era “bom”, por “gritar muito, e a palavra de Deus não é pra ser gritada; é para ser dita com calma, em paz”. Já para o assíduo debatedor de religião Alagoano*, o problema dos pregadores seria outro: um discurso cheio de “contradições”, que ele viria “todo dia” à Sé para “pegá”, já que “leio a Bíblia sempre” (04/02).

Se, para tais debatedores, alguns pregadores seriam moralmente execráveis pelo modo como interpretariam e divulgariam a “palavra de Deus”, o mesmo vale para eles próprios. Basta conversar com o pregador Jivaldo* sobre tais debates, enquanto ele observa os “fariseus” à distância (13/05): “A Bíblia proíbe isso”. Mas já Jesus teria tido de enfrentá-los: “tem gente que realmente tem problema na cabeça”. De fato, “o pior não são os moradores de rua e o público”, seus espectadores, mas “essas pessoas”, com “doenças na cabeça”. Nada de muito diferente aconteceu quando tematizei os debates com o engraxate Marco*, também pastor da Assembleia de Deus, embora não na Sé: Esses “fariseus não acreditam em Jesus”, teriam “doença na cabeça”; mas “faz parte”, pois “[j]á na Bíblia, quando Jesus pregava, tinha gente que não acreditava nele” (26/04).

Permeados por tais atributos, os comentários dos pedestres explicitamente vinculados a religiões remetem de modo involuntário a um quarto critério classificatório de cunho moral a permear as interações dos não-transeuntes com seus pares, na minha frente: além de uma capacidade específica de viração, certo pertencimento a vínculos familiares e uma suposta fidelidade à Bíblia, importa uma saúde mental peculiar. Certo dia (27/05), Marco* sugere, com o característico dedo indicador na têmpora, que “doença na cabeça” se aplicaria também ao engraxate Arnaldo*, aparente sexagenário que recobriu com papel alumínio a “cadeira” e outros acessórios de engraxar .

Mas tudo fica valorativamente ainda mais marcado quando o comentário se dirige à drogadição. Contemplando, ao meu lado, uma jovem moça “crackeira” deitada a uns 3 metros de sua “caixa”, num canteiro sombreado do setor triangular da praça, Méier* comentou comigo, em certa ocasião (12/04): “Você acha normal lavar a mãos na rua?”. Ademais, “ela trocou de roupa na árvore, fazendo *strip-tease* na praça”.

Já outro dia (05/04) a moradora de rua Renata* me recebeu na maloca esbravejando contra uma mulher que ela acompanhava com o olhar a poucos metros

dali: seria uma “zuretada” que “roubou minha mochila”, o que “eu só descobri porque ela tá com a minha jaqueta; olha lá”. A referência a um suposto estado mental alterado, implícito na palavra “zureta”, se alia à possibilidade efetiva do uso de drogas, como o *crack* e a cocaína, facilmente à mão na praça hoje em dia.

Porém a drogadição pode ser também explicitamente associada a atributos morais depreciativos em relação à prática do sexo. Nesse caso, são mulheres os alvos dos comentários – de outras mulheres. Observando uma jovem aparentemente drogada adentrar, trajando *shorts* e camiseta, a área onde um pregador orava, e criticar o discurso do homem com virulência (25/02), Janaína* “passou” – como anotei – “a ‘meter a lenha’ na moça mais abertamente que os espectadores masculinos, expulsando-a literalmente de lá com palavras que conotavam ‘drogada’, ‘mulher sem vergonha’, ‘vagabunda’”. Se, imbuído de um fervor religioso ímpar, o comportamento de Janaína* pode ser visto como extremo, a poucos metros dali a maloca contava com possibilidades análogas, quando a não-transeunte se encontrava de *shorts* e camiseta bem rentes ao corpo, em geral acompanhada de seu “marido”. Os pretextos eram, entretanto, outros: o fato de a “loira Mônica*, essa puta, mexê na minha mochila”, chorou Renata* certo dia (20/05); ou o fato de que a jovem Sabrina*, “mulher” de Cadu*, “dorme toda noite com um cara diferente”: é “mulher da vida, vadia” (07/06).

Pautados nas ênfases acima, os comentários trazem a inexorável marca da fragmentação própria dos relatos etnográficos que, produzidos no “calor da hora”, foram aqui submetidos a uma primeira análise. Ademais, não os cotejei com as entrevistas em profundidade já realizadas no ínterim. Tal caráter preliminar não impede, contudo, discernir uma rigorosa linha moral a separar, na minha frente, pessoas de pessoas, dentre os não-transeuntes da Praça da Sé. O que amplia o alcance empírico, no logradouro, das regras de viração e autointegração pessoais que as situações do primeiro contato e da apresentação dos não-transeuntes a mim evidenciaram. Se não tenho ainda elementos para discernir os critérios que tornam a viração moralmente condenável ou não, para esses pedestres, e o que assegura a sensação de que se está integrado entre os pares, os conteúdos claramente morais dessas regras sugerem que elas podem ter validade também em situações outras afora aquelas em que estive presente.

Assim, desemboco enfim na hipótese que norteou este estudo. Viração e autointegração pessoais devem *tudo* aos padrões de interação que mediaram o meu contato fenomênico com os não-transeuntes na praça; já o conteúdo moral que lhes subjaz relativiza a importância analítica de nossas interações.

Se a reflexão faz sentido, então o “diálogo para valer” que impregna a etnografia ganha uma “cara” peculiar quando se inicia pelo estranhamento das regras

que medeiam as interações sociais do próprio etnógrafo em campo. Identificadas tais regras, só o que resta é reconhecer sua natureza fenomênica e, portanto, a dimensão interacional que impregnará a interpretação daí resultante. Eis a base epistemológica para inquirir, num momento analítico posterior, o alcance empírico dessas regras em campo, por referência à presença física do etnógrafo ali. Foi o que tentei fazer nesta última subseção.

Contribuições da rua etnográfica à rua teórica e metodológica

A autoetnografia revelou a Praça da Sé como espaço essencialmente moral: concepções sobre o bem e o mal embebem com vigor as interações verbais e não verbais dos não-transeuntes ali. Talvez a ilustração mais sintética da pertinência empírica dessa rua seja a observação do taxista aposentado Galdino* sobre a Praça da Sé: “Na rua aprendi a reconhecer quem é malando, quem é honesto, quem é bandido, quem é puta” (25/02).

Estamos, por tudo isso, em face de uma praça que oferece duas contribuições teóricas definidas para o debate sobre a rua no Brasil. Do ponto de vista da viração e da autointegração pessoais de forte densidade moral, emerge, em primeiro lugar, uma rua marcada etnograficamente por uma inegável dimensão material, sem a qual tais regras de interação social seriam empiricamente impossíveis. A rua, pois, não se restringe a uma representação. Mas tampouco é apenas *onde* a vida social se dá. Trata-se de um espaço *definido*, que se produz socialmente por intermédio, entre outros, dos padrões de convivência social dos não-transeuntes aqui discernidos. É inevitável lembrar a noção do espaço como “conjunto de relações” socialmente produzidas que interfere de modo simultâneo nas relações econômicas e sociais (Lefebvre, 2000:xx, xxv)...

Chego assim a uma segunda contribuição teórica da Praça da Sé às ciências sociais brasileiras. O que há de comum entre as duas regras aqui expostas é seu caráter pessoal essencialmente moral. Então, há como falar de um *espaço público de personalidade moral*, padrão de interação social que torna essa rua etnográfica inconfundível com aquela que o contato com a bibliografia sobre a rua no Brasil deixou entrever. O que assim vem para o primeiro plano da interpretação é uma lógica definida de interação social face a face, do ir e vir fugaz e improvisado de efeitos recíprocos: um conjunto de mediações simbólicas vigentes e apreensíveis apenas fenomenicamente, através daquilo que Goffman (1967:1) chamou de “exame próximo, sistemático desses ‘comportamentos pequenos’”. Pelo prisma dessa possibilidade interpretativa, a desigualdade social, a criatividade, a oscilação entre a casa e a rua e a resistência se revelam não somente tributárias de planos outros de análise. Elas deixam em aberto *como* o caráter moral – mais

ou menos pessoal – das regras de interação social dos pedestres na rua interfere (ou não) na “exclusão”, na “viração”, na “malandragem”, na “cultura de rua”, nos “contra-usos”, entre outros, ali discerníveis empiricamente.

Então, a rua etnográfica tem também uma contribuição metodológica para o debate. À luz da pessoalidade moral que a autoetnografia revela, a rua da desigualdade social e aquelas da criatividade, da oscilação entre a casa e a rua, e da resistência remetem a concepções sobre a rua no Brasil forjadas a partir de pontos de vista etnográficos espacialmente específicos. Elas localizam-se *fora* das situações de interação social do etnógrafo com seus “nativos”. É que, embora elaboradas em intenso contato com o campo, as interpretações em questão *não* explicitam o papel metodológico que as interações com os “nativos” exerceram sobre os resultados conceituais acerca da rua dali derivados.

E qual a importância de tal explicitação? A antropologia pós-moderna foi pródiga em problematizar abertamente as relações de poder a mediar os contatos etnográficos entre antropólogo e nativos. Mas e a dimensão espacial de tais relações de poder, a mediação da materialidade física nos vínculos sociais em campo?

O que tentei aqui foi problematizar justamente a interferência de minha presença em campo sobre os meus próprios dados etnográficos. Se o que sabemos do outro depende das “impressões” que “damos” (Goffman, 1959:2), o ofício de etnógrafo se complexifica de maneira insuspeitada. As ruas nas grandes cidades ocidentais viram típico-ideais dos dilemas do etnógrafo em campo, predominando ali interações desfocadas. E a rua dos não-transeuntes da Praça da Sé coloca isso em xeque. Afinal, o “desfoque” ali é apenas aparente. Ou melhor, ele é e *não é ao mesmo tempo*, mediado pelo foco moral certo das pessoas que ali se deixam ficar em meio ao trânsito fremente de muitas outras, mais ou menos individualizadas, no cotidiano da metrópole. A rua dos não-transeuntes da Praça da Sé é produzida, entre outros, pela mediação de interações sociais focadamente desfocadas entre pessoas morais.

Fraya Frehse é professora do Departamento de Sociologia da USP, no qual coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Sociologia do Espaço, além de ser pesquisadora colaboradora do Núcleo de Apoio à Pesquisa “São Paulo: Cidade, Espaço, Memória” (USP). Mestre e doutora em Antropologia Social (USP), e pós-doutora em sociologia urbana (Universidades Livre e Humboldt de Berlim), é autora, entre outros, de *O Tempo das Ruas na São Paulo de Fins do Império* (Edusp, 2005) e *Ô da Rua! O Transeunte e o Advento da Modernidade em São Paulo* (Edusp, 2011).

Notas

1. Para interpretações pioneiras a respeito, cf. Freyre (2000) e DaMatta (1997a, 1997b).
2. Sobre os “moradores de rua”, cf. Schuch (2012:16ss).
3. São de minha autoria todas as traduções para o português de textos cujos tradutores não aparecem indicados nas Referências bibliográficas.
4. Evito a noção atualmente corrente de “situação de rua” (Schuch, 2012:17), que, a meu ver, embute o risco de induzir à associação interpretativa da rua a um mero cenário espacial empírico onde as relações e simbolizações se dão. O que é pouco, quando interessa explorar conceitualmente o papel mediador do espaço na vida social.
5. O asterico indica o caráter fictício do nome, para fins de anonimato; já os números entre parênteses apontam para o dia e o mês da situação respectivamente etnografada.
6. Sobre a noção de maloca em outro contexto etnográfico no centro de São Paulo dos anos de 2000, cf. Frangella (2009:153).

Referências bibliográficas

- ARANTES, Antonio A. 2000. *Paisagens paulistanas*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp/ Imprensa Oficial.
- BURSZTYN, Marcel (org.). 2000. *No meio da rua*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DAMATTA, Roberto. 1997a. *Carnavais, malandros e heróis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1997. *A casa & a rua*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- DEIRO, Bruno. 2013. “Câmara aprova artistas de rua em SP até 22h”. *O Estado de S. Paulo*, 8/05/2013. Disponível em: <www.estadao.com.br/noticia_imp.php?req=impresso,camara-aprova-artistas-de-rua-em-sp-ate-22h,1029512,0.htm>. Acesso em: 13/05/2013.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da. 2003. “Etnografia de rua: Estudo de antropologia urbana”. *Iluminuras*, v. 4, n. 7:1-22.
- EINSTEIN, Albert. 1988. *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*. 23. ed. Berlin: Springer.
- ELLIS, Carolyn & BOCHNER, Arthur P. 2000. “Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as Subject”. In: Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (orgs.). *Handbook of Qualitative Research*. 2. ed. Thousand Oaks et al.: Sage. pp. 733-768.
- ESCOREL, Sarah. 2000. “Vivendo de teimosos: Moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro”. In: Marcel BursztyN (org.). *No meio da rua*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 139-171.
- FAVRET-SAAD, Jeanne. 2005. “Ser ‘afetado’”. Trad. P. Siqueira. *Rev. Técn. T. S. Lima. Cadernos de Campo*, n. 13:155-161.
- FERNANDES, Florestan. 2004. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FERREIRA, Rosa M. F. 1979. *Meninos de rua*. São Paulo: Ibrex.
- FRANGELLA, Simone M. 2009. *Corpos urbanos errantes*. São Paulo: Annablume/ Fapesp.
- FREHSE, Fraya. 2005. *O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2011. *Ô da rua!* São Paulo: Edusp.
- _____. 2013a. “Os tempos (diferentes) do uso das praças da Sé em Lisboa e em São Paulo”. In: Carlos Fortuna & Rogerio P. Leite (eds.). *Diálogos urbanos*. Coimbra: Almedina. pp. 127-173.

- FREYRE, Gilberto. 2000. *Sobrados e mucambos*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record.
- FRÚGOLI, Heitor. 1995. *São Paulo: Espaços públicos e interação social*. São Paulo: Marco Zero.
- GOFFMAN, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- _____. 1963. *Behavior in Public Places*. New York/ London: The Free Press/ Collier-Macmillan Limited.
- _____. 1967. *Interaction Ritual*. Garden City: Anchor Books.
- GREGORI, Maria Filomena. 2000. *Viração*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOWARICK, Lúcio. 1975. *Capitalismo e marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEFEBVRE, Henri. 2000. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- LEITE, Rogério P. 2004. *Contra-usos da cidade*. Campinas/ Aracaju: Editora da Unicamp/ Editora-UFS.
- LOFLAND, Lyn. 1973. *A World of Strangers*. Prospect Heights: Waveland Press.
- _____. 1998. *The Public Realm*. New York: Aldine De Gruyter.
- LOWRIE, Samuel. 1938. "Pesquisa do padrão de vida das famílias dos operários da limpeza pública da municipalidade de São Paulo". *Revista do Arquivo Municipal*, n. 51.
- MAGNANI, José Guilherme C. 1998. *Festa no pedaço*. 2. ed. São Paulo: Hucitec.
- _____. 1996. "Quando o campo é a cidade: Fazendo antropologia na metrópole". In: José Guilherme C. Magnani & Lilian de L. Torres (orgs.). *Na metrópole*. São Paulo: Edusp. pp. 13-53.
- _____. 1998. "Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles". In: Alberto da S. Moreira (org.). *Sociedade global*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Universidade São Francisco. pp. 56-78.
- _____. 2004. "Rua. Símbolo e suporte da experiência urbana". In: José Guilherme C. Magnani. "Rua: Símbolo e Suporte da Experiência Urbana". In: NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/ruasimbolo-suporte.html>>. Acesso em: 22/07/2004.
- _____. 2009. "Etnografia como prática e experiência". *Horizontes Antropológicos*, 15 (32):129-156.

MARTINS, José de Souza. 1992. *Subúrbio*. São Paulo/São Caetano do Sul: Hucitec/ Prefeitura de São Caetano do Sul.

_____. 1997. *Fronteira*. São Paulo: Hucitec.

_____. 2008. *A sociabilidade do homem simples*. 2. ed. São Paulo: Contexto.

MAUSS, Marcel. 1997. *Sociologie et anthropologie*. 7. ed. Paris: Quadrige/Puf.

MOISÉS, José Álvaro. 1981. “Protesto urbano e política: O quebra-quebra de 1947”. In: _____ et al. *Cidade, povo e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 50-64.

PERLMAN, Janice E. 1977. *O mito da marginalidade*. Trad. W. M. Portinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RACHID, Raquel. 2013. “Vadiagem: Efeitos revogados de uma contravenção que vigora”. *Liberdades*, n. 13:3-14.

RIZZINI, Irene & RIZZINI, Irma. 1991. “‘Menores’ institucionalizados e meninos de rua: Os grandes temas de pesquisas na década de 80”. In: Ayrton Fausto & Ruben Cervini (orgs.). *O trabalho e a rua*. São Paulo: Cortez. pp. 69-90.

SANTOS, Carlos N. F. dos & VOGEL, Arno. 1985. *Quando a rua vira casa*. 2. ed. Rio de Janeiro: FINEP/IBAN.

SCHUCH, Patrice. 2012. “A ‘situação de rua’ para além de determinismos: Explorações conceituais”. In: Aline E. Dornelles et al. *A rua em movimento*. Belo Horizonte: Didática. pp. 11-25.

SILVA, Hélio R. S. & MILITO, Cláudia. 1995. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

STOFFELS, Marie-Ghislaine. 1977. *Os Mendigos de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VIEIRA, Maria Antonieta da C. et al. (orgs.). 1994. *População de rua*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/ Prefeitura do Município de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Título: A rua no Brasil em questão (etnográfica)

Resumo

Quais os rendimentos teóricos e metodológicos que, para o debate das ciências sociais sobre a rua no Brasil, oferece uma etnografia das regras de interação social de pedestres específicos, que denomino *não-transeuntes*, no centro histórico da São Paulo de hoje? Após caracterizar a rua do cenário acadêmico nacional, cabe confrontá-la com as regularidades simbólicas apreendidas “autoetnograficamente” na copresença física de pedestres que permaneceram com regularidade notadamente na Praça da Sé no primeiro semestre de 2013. O vigor empírico de *viração e autointegração pessoais* dos não-transeuntes em três situações interacionais comigo (nosso primeiro contato, a apresentação deles a mim e nosso convívio posterior) remete à rua como espaço público de pessoalidade moral. A rua dos não-transeuntes da Praça da Sé é mediação de práticas sociais que evidenciam de modo *sui generis* os dilemas metodológicos do etnógrafo em situações de interação social “focadamente desfocada” entre *peessoas morais*.

Palavras-chave: rua, (auto)etnografia, interação social, cidade (Brasil), Praça da Sé (São Paulo).

Title: The street in Brazil at stake (in ethnographic terms)

Abstract

Which are the theoretical and methodological profits that the social sciences debate on the street in Brazil may gain from an ethnography of the rules of social interaction by specific pedestrians – whom I term *non-passers-by* – in the present-day São Paulo historical city centre? After characterizing the street concepts implicit in the national academic debate, I analytically bring them face to face with the symbolic regularities implicit in the physical co-presence of pedestrians that used to stay on a regular basis specifically in Praça da Sé during the first semester of 2013. The empirical vigour of what I term the *personal viração* and the *personal auto-integration* of these non-passers-by in three definite interactional situations with me (i.e., those related respectively to our first social contact, to their presentation to me and to our living together afterwards) points to the street as a public space of a moral *pessoalidade*. The street of the Praça da Sé non-passers-by mediates between social practices which evidence in a *sui generis* way the methodological dilemmas of the ethnographer in situations of “unfocused focused” social interaction by *moral persons*.

Keywords: street, (auto)ethnography, social interaction, city (Brazil), Praça da Sé (São Paulo).