

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

**A GRANDE SAÚDE PEREGRINA:  
VIDAS QUE CONSTITUEM O JORNAL BOCA DE RUA**

Renato Levin Borges

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

Renato Levin Borges

**A GRANDE SAÚDE PEREGRINA:  
VIDAS QUE CONSTITUEM O JORNAL BOCA DE RUA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, grupo temático Educação em Saúde, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Burg Ceccim

Porto Alegre

2016

---

B732g      Borges, Renato Levin

A grande saúde peregrina : vidas que constituem o jornal Boca de Rua / Renato Levin Borges. – Porto Alegre, 2016.  
118 f. : il. color ; 24 cm + 1 CD-ROM

CD-ROM com vídeo que compõe a dissertação, intitulado Ir Vir Permanecer.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação.  
Porto Alegre, 2016.  
Orientador: Professor Doutor Ricardo Burg Ceccim.

1. Educação. 2. Educação em saúde. 3. Filosofia - Grande saúde. 4. Moradores de rua. 5. Jornal Boca de Rua. I. Título.

---

Catálogo na publicação: Natascha Helena Franz Hoppen – CRB 10/2150

PPGEDU UFRGS  
Av. Paulo Gama, s/nº, prédio 12.201, 7º andar  
CEP 90046-900 - Porto Alegre/RS  
Telefone: (51) 3308-3428  
E-mail: ppgedu@ufrgs.br

Renato Levin Borges

A grande saúde peregrina: vidas que constituem o jornal Boca de Rua

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Burg Ceccim

Aprovado em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2016.

**Banca Examinadora:**

---

Profa. Dra. Dagmar Elisabeth Estermann Meyer – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Luciano Bedin da Costa – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Dra. Daniela Dallegrave – Centro de Educação Tecnológica e Pesquisa em Saúde – Escola GHC

---

Prof. Dr. Luiz Fernando Silva Bilibio – Departamento de Educação Física, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Suplente

À minha companheira Natascha Helena Franz Hoppen, com amor.

## AGRADECIMENTOS

Em especial agradeço à Natascha Helena Franz Hoppen pelo apoio em todos âmbitos – incluindo a normalização bibliográfica dessa dissertação – e principalmente pelo amor a mim dedicado em todos os momentos dessa quase uma década de convivência; ao orientador-amigo Ricardo Burg Ceccim por todo suporte, amizade e na aposta em mim e no bom encontro existencial que se criou nesse encontro, e por conseguinte, nesta relação que buscamos promover aqui entre saúde e filosofia; ao grupo do jornal Boca de Rua pela acolhida, trocas, afecções mútuas e pela grande desterritorialização que nossos encontros causaram em nós, desestabilizando profundamente minhas categorias valorativas sobre a vida.

Agradeço enormemente a parceria e amizade da Luiza Abrantes e Flávio Henrique Costa no projeto audiovisual *Ir Vir Permanecer*, este que jamais teria sido sequer concebido e executado sem vocês; à Bruna Dalmaso Junqueira, que em sua condição de dentro-fora no projeto afigurou-se como presença intelectual e afetiva essencial e querida durante todo processo, e em especial em minha vida; à Dani Noal pelas ideias, apoio, envolvimento e por colocar mais poesia em nosso projeto e encontros. À Joana Gutteres Berwanger por não só ter emprestado todo material para captação de vídeo como por ter participado ativamente para que o vídeo acontecesse fazendo surgir uma grande amizade a partir desta parceria.

Agradeço ao Leandro Isoton de Carvalho por ser o meu melhor amigo desde sempre; ao Vitor Biermann e Caroline Baranzeli pela grande amizade e suporte que a mim dispensaram, assim como aos companheiros de Estive Raivoso, Wellington Navarro e Diego Colvin.

Por fim, agradeço à minha mãe Silvia Levin e irmã Anelise Levin Borges pelo incentivo, afeto e apoio que me proveram durante toda minha trajetória acadêmica.

## RESUMO

A presente dissertação se refere a interação com moradores de rua em busca da presença da potência criadora, segundo o conceito nietzschiano de Grande Saúde. Para tal empresa, nos valem dos recursos de pensamento da cartografia, nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e da intuição, nos termos de Henri Bergson. O objetivo foi compreender os processos, forças e potências que compõem o existir na rua. O plano de inscrição e encontro com essas existências foi o jornal Boca de Rua, único periódico do mundo feito totalmente por moradores de rua. Durante todo trabalho utilizamos excertos de edições do jornal Boca de Rua, além disso, foi parte constituinte desta pesquisa a criação conjunta com moradores de rua de produção audiovisual, o vídeo Ir Vir Permanecer. Para constituir um plano de perspectiva desde o qual contatássemos as existências da rua, consideramos a noção de processos de subjetivação em Guattari e Rolnik, assim como, para construir o plano de consistência da pesquisa, valemo-nos do conceito de vida nua no trabalho de Giorgio Agamben. Da escola cínica retomamos o conceito de *parresía* para ajudar-nos a compreender a emissão de discursos e a colocação de si a partir da rua em sua potência política, tal como é operacionalizada pelo jornal Boca de Rua. Ao final do trabalho chegamos, de maneira experienciada, ao conceito de Grande Saúde em Nietzsche, sua constitutiva Vontade de Potência, e ao problema da afecção em Spinoza como fiadores de encontro com essas vidas. Concluímos apontando para processos que prescindem da moral e se afastam da constituição de sujeitos pela ordem da falta ou da exclusão social e ensejam perspectivas outras que possam não só compreender, mas agenciar novos modos de encontrar (com) a vida, seja sob algum teto seja à céu aberto.

**Palavras-chave:** Educação. Educação em saúde. Filosofia e grande saúde. Moradores de rua. Jornal Boca de Rua.

## ABSTRACT

This dissertation refers to the interaction with the homeless searching for the presence of creative power, according to the Nietzschean concept of Great Health. To achieve this, we make use of the thinking resources of cartography in terms of Gilles Deleuze and Felix Guattari, and intuition under Henri Bergson. The enrollment plan and encounter with these existences was Boca de Rua (Mouth of the Street) journal, the only newspaper in the world made entirely by homeless people. Throughout our research we used editions excerpts from Boca de Rua journal as it was a constituent part of this work the joint creation with homeless people of the video *Ir Vir Permanecer* (Go Come Stay). To provide a perspective plan from which we could contact street existences we considered the notion of subjective processes in Guattari and Rolnik, as well as to build the consistency plane of this research we make use of the concept of bare life in the work Giorgio Agamben. In the Cynic school we retake the concept of *parresia* to help us to understand the emission of speeches and the placement of itself from the street in its political power, as operationalized by Boca de Rua journal. At the end of the work we reached in an experienced manner to the study of the concept of Great Health in Nietzsche, its constitutive Will to Power and the problem of affection in Spinoza as guarantors of the meeting with these lives. We conclude pointing toward processes which ignore the moral and depart from the constitution of subjects in lack or social exclusion orders and give rise to other perspectives that can not only understand, but tout new ways of meeting (with) life: either under a roof or under an outspread sky.

**Keywords:** Education. Health education. Philosophy and great health. Homeless people. Boca de Rua journal.



## SUMÁRIO

<b>1 APRESENTAÇÃO</b> .....	9
<b>2 INTUIÇÃO</b> .....	19
<b>3 PROCEDIMENTOS</b> .....	24
<b>4 VIVER VIDAS DA RUA</b> .....	32
<b>5 SUBJETIVIDADES, SINGULARIDADES E QUAIS VIDAS SÃO VIVIDAS</b> .....	41
<b>6 METODOLOGIA: cartografar a heterotopia das ruas</b> .....	49
<b>7 ONDE ENCONTRAMOS AS VIDAS QUE PROCURAMOS: o jornal Boca de Rua</b> .....	59
<b>8 OS CÍNICOS: o movimento na Antiguidade e sua relação com as vidas nas ruas de nossos tempos</b> .....	66
<b>9 PARRESÍA E O JORNAL BOCA DE RUA</b> .....	74
<b>10 A VIDA NUA</b> .....	82
<b>11 GRANDE SAÚDE: não estamos aqui por compaixão</b> .....	88
<b>11.1 Vontade de Potência</b> .....	90
<b>11.2 O problema da compaixão</b> .....	98
<b>12 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	105
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	109
<b>APÊNDICE A - Ir Vir Permanecer</b> .....	114
<b>APÊNDICE B - Fotos</b> .....	115

## 1 APRESENTAÇÃO

382. A grande saúde. – Nós, homens novos, inominados, difíceis de compreender, precursores de um futuro ainda não demonstrado necessitamos para um novo fim e um meio novo, precisamos de nova saúde, de uma saúde mais vigorosa, mais acerada, mais durável, mais intrépida e mais feliz que o foram até o presente todas as saúdes. Aquela cuja alma aspira a tomar conhecimento de todos os valores que tiveram curso até aqui e de todos os desejos que foram satisfeitos até o presente, e visitar todas as costas deste “mediterrâneo” ideal, aquele que deseja conhecer pelas aventuras de sua própria experiência, quais são os sentimentos de um conquistador e de um explorador do ideal e , mesmo quais são os sentimentos de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um homem pio, de um adivinho, de um eremita de antanho: terá antes de mais nada necessidade de um coisa: da *grande saúde...* aquela que não apenas se possui mas é preciso conquistar momento a momento, posto que deve sacrificá-la incessantemente! E, agora, após termos permanecido longo tempo a caminho, nós, nós Argonautas do Ideal, mais corajosos do que talvez exigisse a prudência, naufragamos e estamos contundidos, mas com melhor saúde que se desejaria nos permitir, perigosamente saudáveis, saudáveis mais uma vez, parece que temos à nossa frente, como recompensa, um país desconhecido, do qual ninguém ainda viu as fronteiras, um além a todos os países, de todos os cantos do ideal conhecidos até hoje, um mundo tão rico de coisas belas, estranhas, dúbias, terríveis e divinas, que nossa curiosidade e nossa sede de posse saíram de seus gonzos – nada, nada mais poderá nos saciar! (NIETZSCHE, 1993, p. 211).

Trata a presente dissertação de mestrado em Educação de criar perspectivas a partir do encontro com moradores de rua, os modos de existência que habitam este plano político-social-topológico. A intenção de fundo é pensar a vida de maneira intensiva diante de circunstâncias objetivas de risco à sobrevivência, na distância de uma saúde que possa ser traduzida como o bem-estar resultante do acesso aos bens materiais de consumo e acolhimento em práticas e serviços formais de saúde, assim como na ausência de políticas públicas compensatórias ou das providências socioassistenciais. Localizar essas vidas incluídas na exclusão, conforme Agamben afirmava em *Homo Sacer* (2014), que passam ao largo e por dentro das vidas dos cidadãos tomados por úteis e incessantemente docilizados, desinvestidas porque investidas das medidas “pequeno burguesas” que acomodam intensidades em constrangimentos de classe, de abrigo urbano no conforto de moradias e bens culturais,

tecnológicos e eletrônicos, de prestação dos rituais previstos na educação básica, na atenção básica, no matrimônio e no sedentarismo familiar. Nômades nos cenários da cidade. Vidas possíveis pelo recolhimento de restos urbanos de alimentação e roupas ou pela insistência mesma da vida em se recolocar incessantemente, ainda que frequentemente frágeis, posto que destoante das gordas saúdes dominantes. Frágeis por sua vulnerabilidade social, frágeis por suas discrepâncias aos hábitos urbanos, e frágeis pela labilidade de recursos cognitivos à recomposição subjetiva, tão presente entre as boas conquistas do letramento e da boa performance sanitária. Diante desta fragilidade da “vida nua” (AGAMBEN, 2014), por onde se insinua a vida “afirmativa do vivo”, a imposição de novas normatividades (CANGUILHEM, 2009), a imposição da invenção de existência e a ressingularização permanente. Como chave de acesso a essas vidas foi pensada uma interação, uma pesquisa-interação, o que envolveu a necessária e desejada exposição aos afetos que ocorrem nos encontros, a composição de uma inteligência em processo intuitivo, ação coletiva à interação, e esta a produção de um audiovisual (produto cultural em vídeo).

Para mover o processo intuitivo, a ação coletiva e a produção cultural, compusemos um grupo reunindo interesses ético-estético-políticos por um produto cultural que homenageasse a presença da vida em meio à cidade, desigual, iníqua e prenhe de potências e modos de existir. Neste grupo, além de mim, mestrando, e do orientador, ambos vinculados ao Mestrado em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Luiza Abrantes, mestranda em Artes Visuais, Flávio Henrique Costa, estudante de Cinema e proveniente da área de produção audiovisual; Daniele Noal Gai, doutoranda em Educação (do mesmo grupo de pesquisa/orientação), Bruna Dalmaso Junqueira, estudante de Letras, e Natascha Helena Franz Hoppen, proveniente do mestrado em Comunicação e Informação. Todos da UFRGS, exceto Flávio.

Com o grupo, emerge um coletivo à interação (da/na universidade) que se enlaça e alarga com um grupo na interação onde estão os moradores e moradoras de rua. Assim emergem um ou vários nós, o dos encontros. Na escrita da dissertação houve a perspectiva de um eu que escreve, mas um eu que pensa em coletivo, por isso optei por escrever ora de modo impessoal, ora na primeira

pessoa do plural, e mesmo quando em primeira pessoa, esse eu que escreve segue o axioma spinozista de que vários corpos podem compor um único corpo. O plano de inscrição acadêmico dessa pesquisa se deu no grupo temático de Educação em Saúde, em consonância com o entendimento de saúde da linha de pesquisa proposta por Ceccim (2008, p. 18) da formação em saúde em suas intersecções e intersectorialidades, ao qual tornamos análogo ao nosso *ethos* de pesquisa e fazemo-nos, enquanto grupo, corpo e carne de sua proposta:

Cotidiano tomado como “roda” ou “coletivo”, ponto de onde se parte, se põe em movimento (não “a seta” direcional de ascensão vertical de certificados e diplomas, mas “a roda” para movimentos de ciranda). Com isso, provoca-se um pensar a Educação [...] como processo de formação acionador de movimentos de estranhamento, de desacomodação, de “perguntação” e de implicação, potência para um coletivo diferir de si mesmo e de dobrar novas práticas.

A pesquisa-interação ou o projeto de ação buscaram, ao modo de um agrimensor (ou de um cartógrafo), dimensionar e topografar movimentos, agenciamentos e redes – forças, extensões, modulações, potências e espessuras de vidas – que se dão em situação de rua. Resumidamente, interessava-nos os “modos de vida” singulares na medida em que irrompessem no plano do desabrigo, no nomadismo urbano e na fragilidade de existir/resistir dos moradores de rua, vidas que poderíamos chamar em “devir rua” (evitando-se compreender e interpretar um lugar qualquer da falta, mas de existências). Não se nasce identitariamente morador de rua, tornamo-nos morador de rua, contatamos a rua, experimentamos a rua. Colegas de orientação, trabalhadores de consultório de rua, comentam: “Os moradores ou nós, saímos da rua, mas a rua não sai de nós”. Não nos importa se o estar na rua decorre da falta de opção ou de deliberação de ali estar. Estão na rua aqueles que dali não podem sair ou não querem, posto que podem não dispor de um “para onde”; pequena dialética, quem sabe. Como toda dialética, esta também seria artificial – há aqueles que podem oscilar entre estar e retirar-se da rua, perambular conforme tempos, necessidades e condições particulares; e há aqueles que ali se fazem presentes, mesmo que dela, a rua, não recolham todos os fatores da sua sobrevivência; são atravessados por ela, a “Mãe Rua”, como ouvi certa vez no grupo do Jornal Boca de Rua.

Vidas que estão de tal modo em todos os lugares que parecem não estar em lugar nenhum, espécie de deuses onipresentes que por isso mesmo se tornam invisíveis (devir rua é também devir imperceptível). Seu *ethos*<sup>1</sup> desvia, são signos desestabilizadores que esfregam em nossas caras como nossos desejos, agires e pensamentos são facilmente investidos e normatizáveis. Pior ainda, amamos secretamente que assim seja: queremos casar, queremos ser família, queremos um apartamento, queremos um carro, queremos ter plano de saúde, queremos o tempo todo estabilizar-nos, territorializar-nos. Se isso é bom ou ruim não cabe ao presente trabalho valorar; a suspeita, de qualquer modo, é que estamos tão profundamente investidos em nossos desejos e perspectivas que somente um choque com outros modos de vida podem levar-nos a transvalorar nossos desejos, nossas posições e *ethos* como sujeitos desejantes. Apartando-nos de todos os encontros que colocam em jogo os dados do acaso: estes que são perigosos, intensos, terríveis e potentes porque desnudam nossas vidas e operam como espelho invertido onde refletem nossas existências presas aos desejos modulados e investidos pelos poderes da moral e pelos poderes *capitalísticos*<sup>2</sup> – os mesmos desejos para todos os sujeitos desejantes –, que maquinam (como uma fábrica de salsichas ajuntando restos e partes nobres de carne) corpos docilizados, injetados de *moralina*<sup>3</sup>, a droga subjugadora de fluxos intensivos. Queremos ser anestesiados? Talvez mesmo entre as vidas/objetos de pesquisa – que grandiosa ironia, fazer ver objetos discursivos que são reificados pelos dispositivos de controle e reiteradamente investidos na duplicidade de incluídos porque excluídos – desejem profundamente a normatização e a anestesia decorrente deste processo. Os “de rua” (na rua), querem eles e elas serem modulados como nós somos? Talvez queiram ser nós, talvez sonhem em ser os acadêmicos que se aventuram por esses planos de existência para depois voltarem às suas confortáveis casas. O

---

<sup>1</sup> Tomaremos *ethos* durante todo esse trabalho no sentido grego de conjunto de ações e hábitos. Distingue-se da moral por não haver prescrição, e por isso, não possuir caráter universalista.

<sup>2</sup> Utilizamos o termo capitalístico como proposto por Félix Guattari no livro com Suely Rolnik *Micropolítica: cartografias do desejo* para diferenciá-lo de capitalismo apenas como sistema financeiro e estratégias de acumulação e concentração de capital, incluindo sob esse termo os investimentos do mesmo regime na formação de subjetividade.

<sup>3</sup> *Moralina*: veneno continuamente injetado no sangue que nos leva a produção de morais; estas por sua vez criam ideias obsessivas de dever ser e constituem padrões universalizantes de ser e de se relacionar com a vida, seja com a sua, seja com a de outrem.

que parece clara é certa intuição de serem sabedores que são habitantes de fronteiras. Aqui chegamos ao ponto inicial da constituição do pensamento ao modo bergsoniano: o passo da negação que afirma. Nesse projeto os “axiomas éticos” foram:

a) não falar por outrem, falar a partir de mim e dos encontros – o que faz incluir necessariamente aqueles e aquelas que se encontrarem comigo –, falar dos afetos e das perspectivas, mas nunca por outra pessoa (não falar de ou por outrem, mas desde um outr’em-nós);

b) não romantizar as existências, sempre postas sob perigos e potências, mas se as romantizar, que seja boa mitologia;

c) não tratar de existências em estado puro, mas de resistências/devires e existências/afirmações (precisamente isto nos interessa);

d) não sobrecodificar experiências, falas, criações; buscar cartografar as forças, potências e modos de vida intensivos valendo-nos da linguagem – essa grande máquina dupla de estratificar e desestratificar a partir dos signos que irrompem das escritas;

e) não “salvar” ninguém – como poderia? E se pudesse, quereria? – ou qualquer coisa: não há nada a ser salvo, não há histórias de superação a serem contadas (por exemplo: “Veja essa pessoa, mesmo em meio a tanta desgraça, em meio a tantas dificuldades, conseguiu superar sua condição e hoje é uma cidadã como nós!”, isso não cabe; não escrevo em periódico de massas, não sou de uma seita religiosa, não agenciei piedade);

f) não constituir sujeitos da falta: não importa o que falta – faltas não produzem modos de vida e esses são sempre expediente criativo –, importa o *conatus* spinozista, aumento de potência, Vontade de Potência e por vezes encontrarmos vida-artista.

O movimento buscado foi um ziguezaguear para o dizer que libera vidas onde quer que estejam aprisionadas, pois o discurso aqui é tomado como espaço de embate dos poderes. Os sujeitos da falta são parte integrante dos processos de

subjetivação normatizadores e são exemplificados por um diálogo de Cícero e Alice, captado na presente pesquisa-interação (vídeo *Ir Vir Permanecer*):

Cícero: Tu passa ali na Borges de Medeiros, não sei se tu passou há um tempo atrás, tu tá vendo dos dois lados morador de rua. Tem pessoas que passam ali e não enxergam nada. A gente botou até um apelido, a gente fez uma peça de teatro que tem como nome “Os Invisíveis”, porque são invisíveis. Por que a pessoa passa e não vê?

Alice: Eu fiz essa pergunta pro meu ex-namorado, porque ele tinha mania de passar e não olhar para os lados e um dia a gente passou na Borges de Medeiros e disse “Cara, tu não está vendo isso?” e falou “Como assim, Alice”...

Cícero: Por isso que é ex-namorado!

Alice: Também! Daí disse “Sério, como tu não está vendo isso?”. Tem história aqui, tem história ali, tem história em cada um. (IR VIR PERMANECER<sup>4</sup>, 2016, doc. não paginado).

Figura 1 – Cícero entrevista Alice.



Fonte: Ir Vir Permancer (2016)

---

<sup>4</sup> Integra a dissertação *A Grande Saúde Peregrina: vidas que constituem o jornal Boca de Rua* a produção audiovisual *Ir Vir Permanecer*, um projeto-interação à pesquisa-interação no mestrado em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A feitura do produto em vídeo ocorreu no período de agosto de 2015 a julho de 2016 e contou com recursos de infraestrutura da universidade para reuniões e para a edição de imagem e som, envolvendo a Faculdade de Educação e o Instituto de Artes. O projeto não contou com recursos próprios de financiamento e toda a realização foi atividade dos “jornalistas de rua” do *Jornal Boca de Rua*, assim como do Núcleo de Educação, Avaliação e Produção Pedagógica em Saúde – EducaSaúde.

Não foi interessante a falta ou a privação como fiadora da constituição de vidas – apenas quando impunham rearranjo dos modos de existir. Alerto: não sou cristão, não sou piedoso, não quero sentir pena e nem fazer sentir, não quero constituir a pequena dialética que faz o sujeito se sentir melhor por mirar existências nas quais faltaria mais que em suas vidas. A Vontade de Potência é o que me interessa<sup>5</sup>.

Não quis traçar uma tipologia da subjetividade das ruas porque não quis investir em personalismos, busquei por outro lado os processos constituintes da subjetividade tomada e posta como padrão circunscrito à nossa sociedade, contexto político e geográfico; não quis reagenciar a artificialidade do *eu* por julgar esse fantasma jogo perigoso demais que abriria duplamente, por um lado, o plano de investimento por excelência das técnicas de poderes que buscam a docilização e subjugação dos corpos e das existências através da moral (ou sempre a *moralina* injetada na subjetividade); de outro modo, o agenciamento quase sempre inconsciente do personalismo dessas subjetividades da rua por sua força no plano micropolítico: essa vida que dispara elementos individuais e subjetivos para dizer “Eu existo!”, “Eu estou aqui!”. Subjetividade como dispositivo ativo que deve possibilitar espaço de vazamento para os fluxos intensivos impessoais que atravessam as vidas e colocam modos – sempre outros – de existir. Importou-me sobretudo as micropolíticas que esses modos de existir na rua/em situação de rua expressam.

Creio ser relevante responder a seguinte pergunta: por que esse projeto se deu no campo da educação em saúde e por que a escolha por essas vidas? A educação em saúde é o campo de batalhas de afirmação de qual(is) vida(s) deve(m) ser desejada(s) e um de nossos inimigos está lá sentado, velho bufão que quer fazer crer que sempre existiu, pequena saúde, essa que é concebida como o

---

<sup>5</sup> Onde há vida, há afirmação, há o colocar-se na existência criando modos, estratégias e técnicas. No caso dos moradores/moradoras de rua, modos, estratégias e técnicas não universalizáveis, por vezes individualizadas ou pessoais, mas ao mesmo tempo impessoais como fluxos de vidas que buscam não só se recolocar, mas sempre expandir porque é da natureza das forças que compõem a vida buscar incessantemente potência, e isso implica criação. O *conatus* de Spinoza: perseverar no ser é buscar colocar-se em encontros que aumentem a própria potência de existir. A *Vontade de Potência* de Nietzsche: onde há vida, há Vontade de Potência, tornar-se função e fazer das coisas funções para que as forças se expandam, não se barrem e não se voltem contra nós como ressentimento ou má consciência.



bom funcionamento do organismo e a sensação de bem-estar<sup>6</sup>. Que sujeitinho que ama conforto esse Sr. Pequena Saúde! Possível o contrário? Opomos esta saúde à uma outra, àquela que é proposta por Nietzsche no final do livro *A Gaia Ciência* (1993). Portanto, não aquela que tomamos por pequena saúde aqui pura e simplesmente, mas uma *Grande Saúde* que não é mais a da ausência de dor, degeneração, incômodo ou fraqueza; ao contrário, é uma saúde capaz de criar modos de viver, fazer vazar forças, puxar linhas vitais em estados intensivos que não se dão somente dentro do espectro do bem-estar e que inclui também as dores, diminuições de potência e sofrimentos quando esses não conduzem à busca de uma anestesia da vida. A vida, ao contrário, utiliza-se dessas afecções como *estímulos* e essa é uma de nossas maiores apostas – poderíamos chamar isso de fé? A Grande Saúde diz respeito, de modo sucinto, à vida como grau de intensidade e não mais como manutenção de certa sensação de bem-estar e ausência das forças diminuidoras e negativas, isso porque as forças são essencialmente presença afirmativa de encontros e da vida.

A educação em saúde constitui potente plano imanente de encontros com essas vidas e campo de batalha propício para a afirmação de outra saúde que traga em si uma diversidade de modos de vida potentes que não se deem somente circunspectas ao adoecer e tratar a doença, mas sim saúde em contraposição à concepção criticada por Ceccim e Ferla (2009, p. 447) que comporia já parte do imaginário:

[...] ainda vigora um imaginário de saúde como prestação de serviços altamente tecnificados, com usuários tomados por seus padrões biológicos, com o processo saúde-doença constituído por história natural, com o hospital tomado como o topo de uma hierarquia qualitativa de trabalho [...].

A educação em saúde afigura-se, então, como campo de inscrição de movimento duplo: espaço de intensivos e múltiplos encontros, mesmo que plano

---

<sup>6</sup> A Organização Mundial de Saúde define saúde não como ausência de enfermidade, mas bem-estar físico, psíquico e social. Entretanto, a concepção de bem-estar não parece nada propositiva e afirmativa de estados intensivos vitais de uma grande saúde nietzschiana que inclui a dor, o sofrimento e toda a miríade de afetos intensivos impossíveis de serem abarcados no conceito difuso de bem-estar. Faltaria o componente trágico de uma saúde outra que buscamos afirmar nesse trabalho (WORLD HEALTH..., c2003).

de investimento das técnicas e estratégias que postulam uma saúde normativa, impositiva e com frequência anestesiante dos fluxos das vidas. Não mais uma saúde do cansaço, mas uma do permanente ciclo de esgotamento e saturação de forças que, por isso, irrompe, retorna em diferença, (re)composta com outras forças...

A presente dissertação é fronteira e se dá na intersecção de saúde, filosofia, arte, cinema, jornalismo... cremos contribuir com a concepção de formação em saúde defendida por Ricardo Ceccim na qual o avaliar as forças na descoberta e instauração de processos – uma vez que o novo e as forças criadoras nunca podem ser previstos e preditos – permite pesquisar mirando as potências em jogo, gerar novos modos de se relacionar com o conhecimento (de si e dos outros) e acolher a miríade de saúdes existentes e possíveis:

Para uma nova exigência de formação cabe pensar não o que é ou o que deve, mas o que pode uma formação: buscar a potência, levantando questões, investigando realidades e interrogando paisagens, na perspectiva de uma aprendizagem de si, dos entornos e dos papéis profissionais (potências profissionais).

A aprendizagem é, segundo Kastrup<sup>7</sup> atividade inventiva, pertence ao mundo dos movimentos. Longe da sensação apaziguadora em territórios preorganizados ou de quem já desistiu de desejar, entregando-se ao desejo de um outro que se responsabiliza pelos efeitos da tarefa, a aprendizagem é uma atividade da educação problematizadora: invenção de problemas e experiência de problematização. (CECCIM, 2008, p. 20).

Por que moradores e moradoras de rua? Por que justamente essas vidas? Viver na rua é por si só um modo desviante de existir em uma cidade que é esquadrihada e estratificada pelos poderes; sinaliza também um devir às normatizações, ao enquadre urbano da cidade moderna, às estrias da forma cidadã. Não se trata de um modo mais puro de existir, não é nada disso! Não se trata tampouco de uma existência romantizada em sua impermanência. Trata-se de buscar encontros e afecções, descobrir como são possíveis modos de vida que se desenrolam debaixo das marquises de nossos prédios, vidas essas que só nos

---

<sup>7</sup> KASTRUO V. Aprendizagem, arte e invenção. In: LINS D. (Org.). Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 2001. p. 207-223.

afetam e nos são visíveis na medida em que nos geram incômodo e desconforto.

“Conhecer só é possível diante do desconhecido” (CECCIM, 2008, p. 21).

## 2 INTUIÇÃO

Há uma metáfora platônica do bom cozinheiro que agradava muito a Henri Bergson. Essa consiste na imagem de como o pensamento poderia lidar com a realidade de modo a seguir suas linhas, articulações e ossos sem fraturá-los, sem desperdiçar realidade com maus cortes, sem romper articulações desnecessariamente, buscando cortar o real com a perícia de um bom cozinheiro. A faca afiada para esse empreendimento na filosofia bergsoniana se chama intuição.

Evidentemente não tratamos intuição como se utiliza o termo ordinariamente, isto é, como espécie de sentimento difuso que quer comunicar algo e que em algum momento virá a dizer o que carregava em si desde o princípio. A intuição que nos diz respeito e nos interessa aqui provém do conceito de Bergson (1974, p. 120) e é brevemente definida do seguinte modo: “Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contado e mesmo coincidência”.

Remontemos rapidamente à filosofia bergsoniana. Para Bergson nosso pensamento seria composto por duas propriedades – e cabe notar que essa distinção é assumida pelo autor enquanto artificial e com fins meramente elucidativos – que são a inteligência e a intuição. A inteligência seria responsável por criar imagens, o que significa estabilizar artificialmente o movimento perene e contínuo do real que é, em sua natureza própria, devir. Tomemos o seguinte exemplo para demonstrar como opera a inteligência: assumamos que alguém possua uma doença no pulmão e periodicamente deva verificar se essa doença evoluiu ou retraiu através de exames de raio-X. Pois bem, a placa de raio-X será uma imagem estanque de processos que permanecem ocorrendo e se modificando no corpo. A ciência, enquanto produto da inteligência, tomaria tantos raios-X quanto necessários, os colocaria em ordem cronológica e determinaria se a doença avançou ou se retrocedeu e assim verificaria se o tratamento está funcionando corretamente. Compreende-se, portanto, que para prever e agir

sobre a realidade movente seja necessário que esses processos artificiais e temporários de cristalização do real sejam operados. O problema para Bergson é que a inteligência tenha sido tomada como o único modo de lidar com o real, deixando o que é qualitativo à parte, quase como não existente. Como representar então os afetos? E de outro modo, como não os perder ao representá-los? São problemas que não sabemos como responder e que nos obsidiaram durante toda esta dissertação.

Retomando a função da inteligência, esta tomaria para si como trabalho maior representar, visto que a capacidade de prever e agir no mundo estariam na ordem da sobrevivência humana, dependendo intrinsecamente da capacidade de estancar fluxos para a ação e a previsão atuarem. De outro modo, há a intuição e por ela compreendemos esse liame que está aquém e além da inteligência e que, com sorte, é capaz de se fazer comunicar através da inteligência. Falsa dialética que Deleuze afere ao pensamento bergsoniano e que o próprio Bergson afirmava conscientemente: não se trata de duas propriedades separadas, mas de modos de se relacionar com o real que vivem contaminando-se mutuamente. Buscamos a intuição porque queremos que vaze algo mais do que pura representação desses encontros com os modos de existir nas ruas.

Voltemos à intuição novamente, esta é grau de intensidade e conhecimento não representável que nos coloca de imediato no plano dos encontros de forças. É ela a fiadora e agrimensora de nosso problema: a intuição que demarca os territórios porque colocar o problema é sua tarefa própria. Nada está dado de antemão. A intuição cria os problemas e não os representa como se existissem desde sempre. Sobre essa sua atividade fundamental, diz Deleuze (1999, p. 9) que “Colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar”. Para o autor, “A descoberta incide sobre o que já existe”, seja atualmente seja virtualmente. Por isso, cedo ou tarde a descoberta seguramente sobrevém. “A invenção dá o ser ao que não era, podendo nunca ter vindo [...]”, isto é problematizar, é fazer vir ou deixar vir, viabilizar passagens intuídas, perscrutadas.

A intuição opera em nosso plano-pesquisa como *máquina*, uma vez que instaura um plano de problematização ao mesmo tempo que nos coloca em outra

relação com moradores e moradoras de rua. De qual modo isso ocorre? A intuição antes – e além – do representar o que quer que seja busca (re)instituir os fluxos de desejo, forças, potências – seus aumentos e diminuições – e as durações diversas que se encontram, se chocam, se compõem e se decompõem. Deleuze (1999, p. 18), citando Bergson<sup>8</sup>, nos lembra que “A intuição nos leva a ultrapassar o estado de experiência em direção às condições de experiência”, ao mesmo tempo em que nos alerta de que “[...] essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real”. Destaca que, para Bergson, buscar a intuição é a buscar a experiência em sua fonte, melhor dito, infletir-se no sentido de nossa utilidade, tornando-a propriamente experiência humana, uma viravolta decisiva, um *aprender com o corpo*, poderíamos assim dizer.

Para nossos propósitos, a intuição afigura-se tanto como ferramenta conceitual potente por não estar essencialmente atrelada à representação, como condição de inserção na realidade de modo que possamos ser afetados e afetarmos em nossos encontros os moradores de rua. Isto porque a intuição opera na ordem dos encontros, isto é, como *syn* (juntamente) *pathos* (o que se experimenta, aplicado às paixões da alma ou às doenças): *simpatia*<sup>9</sup>, na acepção etimológica do grego *sympatheia*, onde *syn* significa “juntos” e *patheia*, derivada de *pathos*, significa “paixão”. Não se trata de compaixão, comunhão de sentimentos ou de padecer conjuntamente, mas ser com, sentir com, tomar parte nos sentimentos de outrem: quaisquer que sejam os afetos colocados, experimentá-los conjuntamente.

Essa não é uma condição fácil de aceder, tampouco diz respeito a entrar em relações harmoniosas e que aumentem nossas potências de modo necessário. A própria proposição representacional que aqui sugerimos da intuição é por si problemática já que a inteligência ordenaria que a relação deve se dar através da intuição. A esse problema vislumbramos duas respostas: a primeira de ordem

---

<sup>8</sup> BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 321;205. Edição francesa sem indicação de data.

<sup>9</sup> Em *Introdução à metafísica* Bergson relaciona intuição à *simpatia* afirmando: “Designamos aqui por intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e por consequência de inexprimível” (BERGSON, 1994, p. 61).

teórica ao lembrar que inteligência e intuição são elementos binários artificiais, e outra da ordem do real que é a de não ser possível – porquanto inseparáveis – colocar em funcionamento apenas uma das propriedades do pensamento. O que propomos é que compreendida a intuição, ela seja operacionalizada como *atenção à vida*, não representacional porque não obcecada mais em contar as experiências do que vivê-las, não mais interessada a pesquisa em tornar as proposições desse projeto coerentes e estritamente encadeadas do que assumir a condição errante e vacilante do pensamento. A escolha pela intuição é também de ordem (micro)política se compreendermos a produção de conhecimento na academia como ferramenta de questionamento e possibilidade de mudança do real.

Evidentemente não é tarefa fácil operar intuitivamente em um projeto de pesquisa, contudo, parece-nos proveitoso tal método pela natureza própria da intuição que busca sempre se furtar à ordem do representacional. Resumidamente, podemos afirmar que o objetivo de pesquisa foi mais o de estabelecer encontros com moradores de rua buscando forças, potências e desejos que colocam modos de vida outros; mais que mapear os limites de nossas capacidades, condições e determinações existenciais nas capturas da subjetividade e nos investimentos pelos poderes da identidade ou do discurso, topar com eventuais linhas de fuga (não a falta) e com devires (não a exclusão). De qualquer outro modo a que nos propuséssemos pesquisar esse tema que não zigzagueando a partir da intuição cremos que seríamos facilmente capturados nas malhas da representação, tecendo a teia das sobrecodificações daqueles que se colocam em relação (não mais em encontros) carregando de antemão a mirada pronta para ver o previsto diante do que quer que seja, ou como alguém que molha os pés na beira do mar e crê que teve um grande encontro com as águas que arrebatam distante em ondas violentas. Para evitarmos sermos engolidos totalmente pela perspectiva pré-concebida do que queremos ver através de nossas lentes teóricas, retomamos o papel da intuição como *atenção à vida*.

É então a intuição que parte do movimento e o percebe como a realidade ela mesma que dá ao pesquisador em cena a tarefa de buscar simpatizar com a natureza e os seres: “O filósofo não obedece nem comanda; ele procura simpatizar” (BERGSON, 1994, p. 61). Não ignoramos que o problema posto por

Bergson diga respeito a outro plano mais amplo, pois a inteligência e a intuição remetem, ao longo de toda a sua obra, a uma cosmologia. Todavia, cremos que um conceito potente como é a intuição possa ser tornado método em nossa pesquisa por instaurar plano de imanência onde se parte do que ainda não se tornou representação e se busca a conexão entre os fluxos das durações e devires dado um (ou vários) encontro(s) para assim ser possível traçar uma cartografia das intensidades, bem como dos devires criativos e das forças reativas.

Se o conceito filosófico em questão não pudesse instaurar outros planos, outras criações, outros encontros, outros agenciamentos e, com isso, outras experiências de pensamento e de corpo, então para que, afinal, serviria um conceito? Tomo por axioma a possibilidade de operacionalizar conceitos para que estes ajudem na construção de novos modos de pensar e experimentar a existência.

Que tenhamos atenção permanente com a representação está posto, mas como escapar das armadilhas que a linguagem nos coloca? Como escrever sem somente representar? Não é o caso de buscarmos uma expressão pura através da escrita, afinal, é de sua natureza ser constituída por signos que tendem a representar. Não há pureza e não há cooptação total dos devires através da escritura. Se tomamos o traçado que Bergson propunha do *ziguezaguar*, não só compreenderemos a necessidade de utilizar o expediente da inteligência, sendo a escrita um dos seus mais notáveis produtos, como perceberemos que é através da escrita que a intuição pode ser comunicada e afetar outras vidas. Isto é, a escrita também irrompe processos afetivos e abre linhas para vidas que estão bloqueadas, assim como cria visibilidades e espaços de fala. Em *O pensamento e o movente*, Bergson (1974, p. 128) afirma que, aliás, a intuição “[...] somente será comunicada através da inteligência”. A intuição “[...] é mais que ideia, ela deverá, todavia, para lograr transmitir-se, cavalgar algumas ideias”. Nessa medida, “[...] se dirigirá de preferência às ideias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens”.

Passemos, então, à produção dessa franja de imagens.



### 3 PROCEDIMENTOS

Os primeiros procedimentos da pesquisa foram o de escolher os participantes do grupo de pesquisa-intervenção e convidá-los a pesquisarem coletivamente, muito embora o que seria feito efetivamente não estivesse ainda claro. Tratou-se, portanto, de um convite às escuras que mirava o desejo: “tens interesse afetivo nessas vidas?” foi a questão posta. Todos aceitaram tendo como única informação que encontraríamos moradores de rua.

Evidentemente pensei nas características, habilidades e posições de cada pessoa convidada a integrar o grupo. Elaborei apenas dois pré-requisitos para compor o grupo:

- a) ter no sangue poucos glóbulos de *moralina*;
- b) ter desejo de encontrar vidas.

Seguindo as duas premissas e o componente essencial da intuição, a primeira a ser chamada foi Luiza Abrantes, mestranda no Instituto de Artes e minha amiga desde a 8ª Bienal do Mercosul. Embora não soubesse qual era sua pesquisa de mestrado e tampouco se ela se interessaria pelo que propunha fazermos – à essa altura, eu sequer tinha alguma ideia do que seria esta presente interação-pesquisa – ainda assim ela aceitou fazer parte do grupo que ali se iniciava. Havia um bom tempo que uma intuição havia me levado a dizer para ela: “Ainda vamos fazer algo junto! Não sei o quê, mas ainda faremos algo juntos!”. Havia chegado a hora, então, de fazermos algo juntos.

Quase ao mesmo tempo que convidei a Luiza pensei no Flávio Henrique Costa, estudante de Cinema na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e amigo há pouco tempo – se considerarmos não o tempo de *Chronos*, mas sim o tempo intensivo de amizade no reino de *Kairós* já se tratava de uma grande amizade. Ele havia me convencido que seria parte do projeto algum tempo antes quando assisti seu documentário *O carpinteiro do universo*<sup>10</sup>. O filme trata de um senhor que vive na cidade de Viamão no Rio Grande do Sul e crê

---

<sup>10</sup> Documentário ainda não disponibilizado oficialmente para visualização.

estar pronto para se tornar o primeiro presidente do mundo. Ao lidar com um sujeito tão múltiplo e tão zigzagueante entre o que se toma por lucidez e delírio, afigurava-se como caminho mais fácil e esperado na constituição do vídeo o escárnio ou apresentação do exótico como uma representação apartada das vidas tidas por normais. Não foi esse o caminho tomado pelo trabalho do Flávio que preferiu criar bloco de sensações e percepções das múltiplas forças e desejos que compõem o indivíduo peculiar e criativo que é o personagem do documentário. Era exatamente este tipo de olhar que eu pleiteava com os moradores de rua na produção do audiovisual.

A Daniele Noal Gai estava desde o início destinada a fazer parte deste grupo por sua sensibilidade poética e sua experiência com a diversidade, a educação especial e a saúde mental. Professora em educação de alunos e alunas com deficiência, logo tomou o lugar de escritora dos encontros nos primeiros momentos do grupo. Isso tudo com seu modo de escrita que poderia ser descrito como certo borramento da dureza das palavras na subsequente torção que opera com sua escrita poética e que cria, assim, linguagem com um fôlego que se assemelha a um cruzamento de lista de supermercado escrito por uma poetisa com James Joyce.

Como convidada de “última hora” passou a integrar o grupo Bruna Dalmaso Junqueira, grande amiga há alguns anos, bibliotecária e estudante de Letras, que à época pesquisava e trabalhava com mulheres no bairro da Restinga, periferia de Porto Alegre. Suas grandes forças sempre me pareceram sua sensibilidade e afetividade e essas foram as características fundamentais que me levaram a ela guiado por minha intuição.

O professor e orientador Ricardo Ceccim Burg não precisou ser convidado, desde o princípio não só fez parte da criação do grupo como partiu dele a ideia/intuição de olhar para os moradores de rua, já que conhecia meu grande interesse em modos de vida que escapam e em algum grau subvertem às vidas normatizadas pelos poderes como único modo de vida digno de ser vivido e que nesse trabalho optei por designar, nas poucas vezes que tornou-se necessário, por subjetividades-luxo.

Ajudando a compor este interação-pesquisa em posição pouco determinável – mas nem por isso menos importante –, e em uma espécie de dentro-fora, encontra-se a bibliotecária da UFRGS, mestra em Ciência da Informação e minha companheira há oito anos Natascha Helena Franz Hoppen. Ela operou como avaliadora das ideias e propostas que criamos e é responsável pela normalização do presente trabalho, sendo a primeira e última voz que escutei sobre as intenções que carrego em relação à dissertação e ao projeto audiovisual resultante desses encontros.

A partir do momento que todos aceitaram o convite em compormos uma inteligência coletiva passamos a ter encontros onde foram compartilhadas e estudadas inúmeras experiências no Brasil de criação coletiva com grupos marginalizados como o trabalho com as catadoras de lixo do coletivo Dulcinéia Catadora de São Paulo, assim como assistimos a uma série de documentários que tratam de outros modos de vida e de outras saúdes como Estamira (2004), Solitário Anônimo (2007) e Eu Conheço o Abel (2012), para ficarmos nos três vídeos que mais reverberaram no grupo, além do compartilhamento de textos, conversas regadas a café, ajustes de perspectiva e constituição das estratégias de ação.

Criamos, paralelamente às reuniões, um grupo no WhatsApp – nossa melhor ferramenta de organização e compartilhamento de informações –, grupo de e-mail e até página no facebook. De qualquer modo, o WhatsApp tornou-se nosso meio de comunicação preferido e passamos a resolver e combinar tudo por meio do aplicativo quando não fazíamos isso nas nossas reuniões do grupo.

Após aceitos os convites em compormos um grupo de pesquisa-interação – e ainda sem saber ao certo por onde e para onde irmos – nos reunimos na sala do Núcleo de Educação, Avaliação e Produção Pedagógica em Saúde – EducaSaúde, nosso grupo de pesquisa e orientação no mestrado em educação, enlaçado com o mestrado em saúde coletiva da UFRGS. No dia 17 de março de 2015 nos reunimos pela primeira vez para trazermos ideias a partir dessa intuição difusa que possuíamos quanto ao projeto. Nesse primeiro encontro já

nos surgiu o jornal Boca de Rua, mas seguíamos ainda sem termos decidido quais seriam as vidas que buscaríamos encontrar.

No dia 26 de março de 2015 tivemos nossa segunda reunião para amadurecer e raspar a superfície, isto é, procedemos eliminando o que tomamos por excedente do primeiro encontro. Tateamos quais estratégias e procedimentos poderíamos nos valer para encontrarmo-nos com as vidas dos moradores de rua e pensamos até que ponto poderíamos ir a campo com planos traçados de antemão – ou até mesmo quão rígidos seríamos em seguirmos nossas estratégias e procedimentos – porque sempre nos preocupamos em não estarmos com nossos planos de ação e perspectivas tão investidos e formatados a ponto de tornarmo-nos incapazes de sermos afetados por forças outras que não as esperadas de antemão. Seguimos dentro dessas problemáticas em nosso quarto encontro do grupo que ocorreu no dia 23 de abril de 2015.

O texto sugerido pela Luiza da Suely Rolnik *Alteridade a céu aberto: o laboratório poético-político de Maurício Dias & Walter Riedwieg* nos inspirou e clareou-nos quanto às perguntas: Quem? Onde? Como? Finalmente, vislumbramos e instauramos o plano de inflexão de nossas práticas e estratégias de afecção mútua. Dissipou-se a neblina sobre nossas possibilidades de prática. Portando mais clareza conceitual, intuitiva – há todo um trabalho possível sob, sobre e a partir da intuição que a torne mais potente – e procedimental em especial, combinamos de retornar a encontrar-nos novamente no dia 4 de junho que foi nosso último encontro antes de irmos efetivamente encontrar as vidas que compõem o jornal Boca de Rua.

Durante nosso processo de descoberta e preparação de onde, com quem e como encontraríamos essas vidas da rua, lemos atentamente todos jornais do Boca de Rua que conseguimos encontrar. Queríamos nos impregnar dessas vidas e de suas perspectivas manifestas no periódico, não para fingirmos fazer parte da tribo e tentar passar quase imperceptíveis no grupo, tomar distância e simular imparcialidade, nada disso! Queríamos abrimo-nos às diferenças que logo nos afetariam e que seriam afetadas por nós até o ponto em que – com sorte – o nós se expandisse e partilhássemos de encontros de afecção mútua,

entrelaçamento de vidas (e não síntese, e não dissolução do múltiplo, mas adição, e... e... e...) que só podem ocorrer quando a experiência do encontro é o fio condutor.

Antes do primeiro encontro com o pessoal do Boca de Rua cri necessário um trabalho sobre minha subjetividade e perspectiva. Esse processo se converteu em três listas que são as seguintes e que naturalmente não são conclusivas. Afiguraram-se importantes na determinação de quem e o que gostaria de deter mais minha atenção.

### **Lista 1: Quem?**

Isso inclui uma ou mais das seguintes características:

- vive na rua permanentemente ou temporariamente;
- dorme na rua, mesmo que por vezes possa dormir sob algum teto, mas que ainda viva na rua;
- come na rua, mesmo que por vezes não coma na rua, mas que sua cozinha seja na rua;
- tome banho na rua, mesmo que por vezes tome banho em algum lugar que possua teto, e mesmo que não tome nunca banho em lugar algum;
- faça suas necessidades na rua, mesmo que às vezes, com sorte, ache algum lugar para fazer que não seja na rua;
- faça sexo – com as mãos, com outras pessoas – na rua, mesmo que às vezes não seja na rua, que sua libido se exerça mais na rua que em algum outro local circunscripto por paredes;
- sinta o cordão umbilical não cortado com a Mãe Rua como diz o Cícero (morador de rua e entrevistador no nosso vídeo *Ir Vir Permanecer* (2016) que há algum tempo tenta cortar esse cordão umbilical).

Parece-nos relevante fazer notar como o viver na rua se dá de modo relacional negativo do padrão pressuposto de residência fixa. No segundo volume do jornal Boca de Rua (2001b, p. 2) sob o título *Como é a casa de quem não tem casa?* há um pequeno texto escrito pelos próprios moradores de rua que

nos dá ideia da assunção implícita da residência fixa como desejo e padrão de existir. Diz a publicação:

O povo da rua mora nos mocós. Ninguém que vive neles sabe quem inventou este nome e o que significa. É algo como casa. Só que quem tem casa também não sabe quem inventou a palavra casa. O mocó é a casa do povo da rua. O mocó pode ser qualquer canto onde não caia chuva e tenha pouco vento: embaixo da ponte, num bueiro, em um casarão abandonado, na calçada perto de um edifício. Tem gente que dorme direto na pedra. Mas todo mundo que mora nas ruas sonha com uma casa. Tem mocó que tem até televisão e santo na parede. Um radiozinho quase sempre tem. Uns mocós são no esgoto mesmo. A pessoa vive como rato no meio dos ratos. Rato vive procurando comida e faz ninho nas roupas. Ninguém caga nem mijá no mocó. Tem que sair, porque senão o lugar fica com cheiro de picadinho de urubu. Para cozinhar e se aquecer, se faz fogo em latas ou no chão, com umas pedras ou tijolos em volta. Em um mocó vivem várias pessoas. É como se fosse uma família. Um cozinha, outro dá uma ajeitada. Alguém vai buscar água na torneira pública e já lava a roupa. Juntam grana para comprar loló. O pessoal se ajuda. Muitos mocós têm cama, como nas casas, só que a cama do povo da rua é feita só de colchão. Mas também tem violência entre o povo da rua. Há uns anos quase não tinha violência entre os moradores dos mocós. Ninguém roubava de ninguém. Um protegia o outro. Hoje dá muita briga, principalmente por causa de droga e dinheiro. Uns botam pilha nos outros. Quem é humilde acaba apanhando. As pessoas acham que a violência aumentou só para quem tem casa, mas não é assim. Aumentou também para quem convive nas ruas.

## Lista 2: Encontro

- não querer falar por ninguém, mas mesmo assim falar com todos;
- acima de tudo ouvir mais do que falar;
- observar: o que se fala alto e o que se fala baixo paralelamente. Olhar os grandes e os pequenos movimentos, a ordenação dos corpos, os pequenos gestos, tiques...;
- experienciar antes – e muito mais! – experienciar mais do que representar;
- atentar para o nível de *moralina* no sangue. Se essa se fizer em número elevado na corrente sanguínea, realizar imediatamente a sangria subjetiva

(procedimento não universalizável e que necessita para seu bom funcionamento que cada um descubra onde suas perspectivas sentem mais desejo pela conservação e universalização de perspectiva);

- livrar-se das verdades: qual vida é a melhor? Como podem viver assim? Como podem ser felizes? São exemplos de perguntas indesejadas. Se suscitamos essas perguntas no presente trabalho, falhamos em nosso intento;
- propor que falem – e mais ainda, deixar que falem, ou ainda melhor, não deixar nem propor porque não somos juízes que concedem ordem de fala –, mas que se perguntem, que perguntem para quem quiserem e o que quiserem perguntar.

### **Lista 3: Tratar-se a si antes de falar dos outros**

Seguindo o tratamento nietzschiano de adestramento das forças, eis minhas crueldades em forma de axiomas:

- devemos nos tratar antes de encontrarmos vidas outras;
- devemos nos *dessubjetivar* ao máximo: não importa mais o eu, o que eu quero, o que eu acho, nada disso, importam os encontros, embora ao final haverá um eu e suas perspectivas escrevendo aqui;
- devemos nos livrar sobretudo da *moralina*, esse veneno que é inalado continuamente – inclusive com as identidades que agenciamos em nós – e que destilamos uns sobre os outros;
- devemos aprender a ouvir e a enxergar: não como fazemos cotidianamente, mas estarmos atentos ao imperceptível, e se preciso for, nos agacharmos – já que não podemos ser Alice e encolher – e subirmos nas árvores para vermos as vidas além e aquém do que nosso olhar já educado nos apresenta. Saber ouvir diferente: audição de cachorro e de gato, outras frequências importam. Audição de rádio amadora: pegar de tudo, até as frequências fracas ou quase ininteligíveis de tão ruidosas;
- somente após isso tudo de nos livrarmos dessas peles duras até elas crescerem novamente e demandarem continuamente os esforços acima expostos,

podemos experienciar outras forças, desejos e vidas. Depois disso tudo poderemos dizer nossa primeira palavra – que forçosamente será balbuciante, vacilante e desconfiada de si.

Como fio condutor das redes que os encontros teceram optamos por constituir entrevistas que colocassem não só nas vozes dos moradores de rua seus atos criadores e de afirmação de suas existências, como também todo processo criativo da entrevista. Os moradores de rua foram não só entrevistados, mas também os entrevistadores; não apenas responderam, mas criaram as perguntas, alteraram os roteiros, contestaram as falas e não somente apareceram defronte a tela, mas também aqueles que controlaram a câmera e participaram da seleção e edição do conteúdo e do vídeo final. A escolha dos participantes das entrevistas ocorreu de modo aleatório, dirigindo-se perguntas às pessoas encontradas ao acaso transitando pelas ruas do centro da cidade de Porto Alegre no mês de agosto do ano de 2015. O entrevistar operou, portanto, como acontecimento e ponta do novelo. Deste modo se constituiu como parte integrante desta dissertação (mas que ganhou vida própria desde sua concepção) o audiovisual *Ir Vir Permanecer* (2016).

A produção do vídeo operou como *inserção da interação* e permissão tácita para inserirmo-nos desde nosso primeiro encontro no grupo de moradores de rua que compõe o jornal Boca de Rua. A troca mútua: nosso interesse encontrando-se com o interesse do grupo em produzir um vídeo com suas perspectivas e a possibilidade de interpelar o que chamam de “sociedade” fundou o caráter de respeito e plano onde iguais interagiram na construção do projeto audiovisual que compõe o presente trabalho. O que fizemos, portanto, foi criação conjunta e não foi animado por nada aparentado à piedade. A Grande Saúde é afirmativa e potente, cruel e avessa à diminuição do outro pela compaixão. Só é possível criar com iguais.



#### 4 VIVER VIDAS DA RUA

As pulgas sonham em comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza, que em algum dia mágico de sorte chova a boa sorte a cântaros; mas a boa sorte não chova ontem, nem hoje, nem amanhã, nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte, por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o ano mudando de vassoura.

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.

Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos:

Que não são embora sejam.

Que não falam idiomas, falam dialetos.

Que não praticam religiões, praticam superstições.

Que não fazem arte, fazem artesanato.

Que não são seres humanos, são recursos humanos.

Que não tem cultura, têm folclore.

Que não têm cara, têm braços.

Que não têm nome, têm número.

Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local.

Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata. (GALEANO, 2008, p. 71).

Moradores de rua ou população em situação de rua? Escolhemos palavras, escolhemos moradores de rua. Situação não significa que tratamos de algo transitório e que de algum modo existe como o potencial aristotélico, isto é, aquilo que virá a ser – mesmo que apenas idealmente – algo que não a situação atual, ou seja, não viver nas ruas e sim em residências porque supomos que são nesses planos que se deve viver? A partir dessa pergunta rejeitamos o termo situação e esta será nossa justificativa pela opção em falarmos em moradores de rua, embora saibamos que alguns dentre eles preferam intitular-se “pessoas em situação de rua” exatamente para se ter em vista a transitoriedade – pelo menos na ordem do discurso – desta condição. Ainda assim optaremos respeitosamente aos que vivem e se intitulam em situação de rua, pela razão anteriormente

exposta, pelo termo moradores de rua como designação das pessoas que aqui analisamos e entramos em relação.

Buscamos encontrar essas vidas porque, antes de mais nada, quisemos! Sem muitas formulações como é da natureza produtiva do desejo. Porque é da ordem do desejo e este é composto também por certo cansaço de nossas posições sociais, econômicas, valorativas, geográficas, políticas e afetivas. Por isso procuramos outros ares existenciais, outras vidas. Cremos que neste trânsito entre o saber acadêmico e o saber das ruas precisamos, para colocar em marcha essa pesada e rangente máquina do pensar, daquilo que poderíamos denominar anti-intelectual: e não porque se trata de um oposto binário ao qual precisamos por oposição afirmar algo, exatamente pelo contrário, é porque o que é anti-intelectual ataca nossa vontade de representar que o buscamos continuamente. Precisamos experienciar a vida antes de aferirmos qualquer valor a ela. Precisamos experienciar nossas vidas com as vidas dos moradores de rua para podermos escrever a primeira vírgula sobre nossos fluxos, desejos e modos de viver. Intentamos encontrar a criação a partir de determinado plano que é o da vida da rua como nos dá indicativos o Rap do Boca de Rua feito pelo Mercedes<sup>11</sup> (BOCA DE RUA, 2001a, p. 4):

A minha vida é  
 Simplesmente a sua  
 Se liga gente boa  
 Que faço uma canção  
 Que é minha, que é da vida  
 E de vocês também  
 Ei amigo  
 Alô irmão  
 Você que não está conseguindo  
 Conquistar a situação  
 Eu falo o que é real  
 O que sustenta a família  
 É pobre e está mal Me  
 diga uma praça Que  
 não seja habitada

Por criança doente  
 Criança abandonada  
 Ao chegar ao seu mocó  
 Você logo vai ver  
 o Mano Mercedes  
 É que tá com a razão  
 Tenta tapar  
 o sol com a peneira  
 Joga o lençol  
 Em cima da fogueira  
 Deus criou o mundo  
 E junto a miséria  
 Brasil tem que mudar  
 Aqui é nossa terra  
 Aqui é nosso lugar

<sup>11</sup> “Mercedes, o Luciano Felipe da Luz, foi um morador de rua que deixou a ideia que podemos e somos capazes de viver em paz na sociedade. Ele morreu dia 21 de agosto de 2001 de complicações do HIV. Foi enterrado no Cemitério da Santa Casa com o número 21” (BOCA DE RUA, 2004a, p. 4).

Klossowski (2000, p. 21) cita uma passagem de carta enviada por Nietzsche que serviu de fio-condutor de toda produção de pensamento e escrita no presente projeto:

Não teria sido necessário experimentar com maneiras diferentes de viver para estar autorizado a falar sobre o valor da vida? Enfim, pensamos que é preciso ter vivido de maneira totalmente 'antifilosófica' [...].

A pergunta é óbvia, e talvez por isso seja frequentemente esquecida na academia: como falar sobre a vida e como valorar experiências sem vivenciá-las? Assim fala Zaratustra como se sussurrasse ininterruptamente sobre o ato de escrever: “De tudo quanto se escreve, só me agrada o que alguém escreveu com seu sangue. Escreve com sangue e descobrirás que o sangue é espírito.” (NIETZSCHE, 2014, p. 51). O sangue aqui é coletivo, está misturado e não temos tipos sanguíneos, somos todos espiritualmente do tipo O e AB. Somos, portanto, doadores e receptores universais. Coletiva também é a escrita porque é expediente do sangue: falam aqui muitas vozes, vozes dos encontros e vozes vindas de outro lugar; gotejam muitos sangues nessas letras, escrevem muitas mãos, vivem-se muitas vidas, tantas vidas que não cabem nessas margens, nessas folhas, nestas palavras. Ainda assim, escrevemos. Temos todos algo a dizer; temos flechas afetivas para atirar e sabemos que alguns peitos serão atingidos; sabemos também que essas flechas, com sorte, poderão ser pegas e atiradas para outras direções: eis a nossa mais profunda esperança. Entretanto, ao final quem escreve é o fantasmagórico “eu” em primeira pessoa. Que assim seja, mas que não acreditemos demasiadamente nesse fantasma.

Em *Nietzsche e o círculo vicioso* Klossowski (2000) ressalta o uso da palavra alemã *verschurer* nos textos nietzschianos por ser possuidora de caráter duplo na língua materna do filósofo e significar experimentador e tentador. Pois são essas as condições para se tornar criador:

Todo criador é, ao mesmo tempo, aquele que tenta o outro e que *experimenta* (tenta) em si mesmo e no outro alguma coisa para criar aquilo que ainda não existe: um conjunto de forças capazes de agir e modificar aquilo que existe. (2000, p. 149).

Sendo assim, a realidade é experimento, e como tal, não intentamos aqui buscar retirar o véu do que quer que seja inscrevendo as experimentações em discursos que operariam como verdade revelada (nós não temos Deus, seja ele metafísico, científico, econômico e, por isso, não adoramos seu totem terreno sob sua forma vulgar de Verdade com seu arrogante e presunçoso v maiúsculo), pelo contrário, experimentos são combinações de elementos que criam novos planos, sentidos, afetos..., em todos os casos, trata-se de criação de realidade. Não aceitamos que a distância que tomamos com nossos corpos e valores destas vidas da rua sejam condições suficientes para torná-las obscurecidas aos fluxos de forças, decalcando sobre elas os rótulos valorativos de exóticas e perigosas, rejeitando-as assim de antemão e ansiando, com uma curiosidade quase mórbida, mirar para essas vidas como se olha com certo apreço pelo grotesco, para algo que logo em seguida se virará o rosto com cara de nojo e ainda assim se sentirá tentado a olhar novamente por alguma difusa curiosidade porque sabemos que algo ali nos afeta – as paradoxais relações que passa o homem negro Frantz Fanon na Argélia árabe. Há vidas bloqueadas nesse processo de olharmos de dentro dos regimes de poder que estamos para esse “fora” (que permanece dentro do regime dos poderes, tema que trataremos posteriormente a partir de Agamben do incluído porque excluído) das vidas que não possuem lugar dentro dos regimes normatizados de viver. Queremos desmistificar esses modos de vida para mistificarmos mais!

Desmistificar, porém, para melhor mistificar, não mais para enganar, mas para favorecer as forças obscuras naquilo que elas têm de criador, de fecundo, torna-se a prática, não mais do filósofo, mas do psicólogo [...]. (KLOSSOWSKI, 2000, p. 154).

Nosso trabalho pretende-se da ordem do afirmativo: não porque desconheçamos contra quem falamos, tampouco porque não saibamos onde estão nossos inimigos, esses que detestam as vidas intensivas das singularidades, dos afetos, dos modos de viver não normatizados (mesmo que sejam apenas parcialmente não normatizados), mas porque queremos acima de tudo instituir um plano de visibilidade, de fala, de encontros e de modos de viver. Para isso devemos avaliar, mas ao modo nietzschiano:

Afirmar ainda é avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida em lugar de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. *Afirmar não é tomar a carga, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive.* Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas *criar* valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa. (DELEUZE, 1976, p. 85).

Somente afirmando essas vidas podemos reivindicar modos de viver outros que distingam das existências preconcebidas, que operem como reflexo invertido de nossas vidas, que proponham possibilidades outras de existir, tanto para afirmá-las na ordem do discurso quanto para afirmar que há outros modos potentes de viver. Procuramos conhecer para podermos inventar. Procuramos conhecer para podermos afirmar. Procuramos conhecer para afetar e sermos afetados e eis a vida-artista nietzschiana: “Em Nietzsche, nós os artistas = nós os procuradores de conhecimento ou de verdade = nós os inventores de novas possibilidades de vida.” (DELEUZE, 1976, p. 49). Exemplo destas vidas-artistas é a criação de modos de vida onde a mochila, por exemplo, assume o espaço de residência e uma moda subjacente à moda dos investimentos do capital se cria e recria. A ideia de uma moda *underground* das ruas está intimamente ligada à mochila e a edição número 4 do Boca de Rua (2002a, p. 4) nos dá imagem disso:

Morador de rua tem só uma roupa. No máximo duas. Tem que caber tudo na mochila. A mochila é a casa de quem mora na rua. Também existem os que só usam a roupa que recebem das doações feitas nas igrejas e nas portas das residências das pessoas que se comovem com o estado da vestimenta de quem mora nas ruas. São roupas velhas, mal conservadas e fora de moda. Para estes, a roupa é uma segunda pele. A roupa é descartável. Sujou, jogou fora.

Quando falamos de modos, evocamos o conceito spinozista que tenciona com a forma. A forma é a estratificação, é o que opera como referência. Embora a forma seja continuamente reagenciamento de elementos sob determinadas coordenadas (que apenas aparentemente são as mesmas coordenadas e mesmos elementos *ad eternum*) a forma está sempre mudando seus elementos e coordenadas: eu sou o mesmo quando criança, adolescente ou velho? Sim, evidente, e isso porque a forma mudou conforme as forças que me compunham a cada instante. Passo, portanto, por modulações de forças que me compõem,

ao modo de um riacho que modula as águas. Se tomarmos a imagem do riacho e das águas poderíamos afirmar a partir de Spinoza e Nietzsche que o ser é aquele que impõe suas sinuosidades às águas-forças, mas não as detém propriamente. Evocamos para auxiliar na compreensão da ideia da forma enquanto artificialidade o velho ensinamento de Heráclito: nos banhamos sempre em águas diferentes ao entrarmos duas vezes no mesmo rio porque tanto nós quanto as águas já não somos os mesmos. De outra maneira, o modo em contraposição à forma é aquilo que nos devolve ao pensamento a dinâmica dos fluxos, que nos possibilita lidarmos com as forças e agenciarmos outras maneiras de nos relacionarmos com a existência.

Evidentemente a forma nos coloca o problema da expressão, pois escrever sobre os devires da vida não é tarefa fácil: o que se perde? Se perdem os fluxos? Quais fluxos? Se perde a dinâmica das forças? Se perdem as forças? De outra maneira, a forma da linguagem não retém ou deixa subsistir algo dos fluxos, forças, desejos e potências? Não seria então através da linguagem que teríamos na escrita expediente da tarefa do pensamento e do filosofar como concebe Nietzsche: ser uma flecha atirada que torne possível afetar outras vidas com a violência de um projétil que rasga a carne e que de pronto faz com que não possamos mais continuar sendo os mesmos? Tomamos como posição em relação à escrita o *zigzaguear* bergsoniano entre inteligência e intuição.

Potência, força, desejo, devir: estas palavras percorrem este trabalho e embora retomemos posteriormente alguns desses elementos para buscar dar-lhes maior consistência conceitual, vamos dando-lhes contorno no desenrolar da escrita. Tomem como um primeiro passo de fé aferir algum sentido desde já a esses termos. Fé em um primeiro momento (e por todos momentos se assim melhor aprouver) porque sabemos que tratamos de termos que por suas naturezas são anexatos. O que queremos dizer é que a anexatidão que caracteriza tais conceitos têm a ver com aquilo que acontece e que não há maneiras de defini-los como se fossem alguma fórmula matemática. Diz Deleuze (1995, p. 42) sobre esse problema de escrita:

[...] são absolutamente necessárias expressões anexatas para designar algo exatamente. E de modo algum porque seria

necessário passar por isto, nem porque poder-se-ia proceder somente por aproximações: a anexatidão não é de forma alguma uma aproximação; ela é, ao contrário, a passagem exata daquilo que se faz.

Tomamos, portanto, como parte da escrita a anexatidão. Não nos interessa muito mais do que dizer essas palavras sobre a escrita que se produziu aqui para seguirmos traçando nossos encontros, avaliações, agrimensuras, cortes na carne da realidade e produção de mapas intensivos. Queremos aprender com essas vidas ao modo definido por Ceccim e Ferla (2009, p. 451): “*Aprender* é rede de conexões, exposição arriscada ao outro. *Conhecer* é possível somente diante do desconhecido e com abertura para o desconhecido.” Este processo de aprendizagem envolto em riscos e ordenação ao desconhecido é retomado pelos autores em companhia de Michel Serres sobre os movimentos dessa concepção de aprender. Argumentam o seguinte:

Serres (1993, p. 14-15<sup>12</sup>) coloca que ensinar e aprender, em sentido pleno, implicam três variedades de alteridade, três estranhezas, três modos de se expor: partir, sair e deixar-se seduzir. ‘Partir’ é dividir-se em partes, tornar-se vários, abrir-se como universo ou como o caos onde tudo começa; ‘sair’ é deixar o ninho, lançar-se em um caminho de destino incerto, bifurcar a direção dita natural; e ‘deixar-se seduzir’ é aceitar o guia, o mestre, o condutor que conhece o lugar por onde levar o iniciado. Uma vez colocado em desequilíbrio por todos os lados, afeto, percepção e cognição estarão prestes a se distender. (CECCIM; FERLA, 2009, p.452).

Por fim, uma última palavra sobre a escrita: a presente nasceu dos encontros dessa dissertação ao qual não propomos ao final qualquer tipo de síntese. Quisemos afiar flechas, quem sabe até mesmo produzimos algumas; nosso objetivo ao escrever seguiu o conselho deleuziano em conceber a filosofia sob seu caráter criador: “[...] não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos, para levar o pensamento a viajar, torná-lo móvel, fazer dele uma força do Cosmo (do mesmo modo se leva o som a viajar...)”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 169). Seria possível de outro modo? Seria possível falar da vida da rua sem estar na rua? E uma vez estando lá, como dar

---

<sup>12</sup> SERRES, Michel. *Filosofia mestiça* [Le tiers instruit]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. Edição original de 1991.

conta do fluxo das relações que se dão na vida à céu aberto? Tomemos o relato de Zé Pequeno na edição 13 do Boca de Rua sob o título *Sonho debaixo de um viaduto*:

Caminho em um tapete cinza, sentindo o aroma de suave frescor de hortelã, e me preparo para tomar café em uma cozinha limpa e clara e, de repente PUF... me acordo embaixo de um viaduto. São perto de seis e 15 da manhã e em meu redor estão alguns de meus companheiros que, como eu, estão morando embaixo do Viaduto da Conceição, no centro de Porto Alegre.

Meu pai e meu irmão estão ao meu lado. Nessa noite, dormimos no mesmo lugar, amanhã quem sabe...

É perto de sete e meia e o primeiro que vamos fazer é conseguir algo para tomar café, sempre do jeito que dá. Um dia juntamos uns trocados para comprar algo, outro dia pode ser a sobra de um dia anterior, mas nesse dia ninguém tinha nada, saímos pro Cachorrinho Caça do Rosário, conhecida como Praça dos Cachorrinhos) pra guardar uns carros.

Passa um tempo, é quase nove da manhã, e nesse tempo já chegaram outros camaradas de rua e deu pra formar uma vaquinha. São R\$ 3,50: leite, mortadela e pãezinhos para dividir entre cinco cabeças. De barriga cheia, ficamos por ali até 11h45min. Dependendo do que se arrumou com os padrinhos, o cara consegue comer em um bife, senão, tem que tá esperto onde pagam rango e se contentar com os sopões mesmo. Um dia na rua não é mole, é uma luta diária pra ter o que comer, arruinar algum dinheiro pra se manter como dá. De resto, é deixar passar as horas e sentir a rotina da rua, canos, pessoas que vão e vêm. Olho na polícia pra não tomar ataque. De repente, de vez em quando, uma pessoa, quase sempre uns estudantes, reconhecem que o cara é de rua e lançam um lanche pra gente.

Já são perto de oito horas da noite e, depois de passar o dia na correria do dia-a-dia, vamos todos pro viaduto "nossa casa" pra ver qual vai ser?! Outra vaquinha pra fazer um rango na lata ou, quem sabe, pra comprar a sobra do bife do Bigode ou, senão, lá vai pros rangos de rua - quarta é no viaduto mesmo; sexta à noite é no tio do Posto; quinta e terça se espera pelo 'Xuxa" ou pelos irmãos. Na ida pro rango, somos todos abordados pela BM (Brigada Militar). Só pra não quebrar a rotina, todos na parede, em plena Alberto Bins. Identificação. Girica. Uns bicos na canela, uns tapas pela cara! Mas ninguém tem nada demais, só o velho tubo de cheirinho e, quem sabe, até um fininho de baseado. Mas ninguém é ladrão. Ninguém tá armado, mas um brigada novo que recém saiu da academia – é ele quem nos enquadra, revista e identifica, enquanto os mais velhos que já nos conhecem só observam o aprendizado!

Que não digam que não servimos para nada, pois se na academia os brigada aprendem a teoria, com os moradores de rua eles aprendem a prática!

Chegamos lá, pegamos a nossa etapa de rango, depois vamos na favela pegar mais uma dose de cheirinho pra noite, pois os brigadas, além de nos espancarem jogaram o nosso cheirinho fora.



Pegamos o cheiro, damos mais um rolé. Caiu a noite. Na volta pro mocó, a rotina começa e as prostitutas chegam para marcar o ponto enquanto os camelôs estão indo embora. A malandragem pinta nos bares. Os ricos, com seus carros importados, percorrem as ruas atrás de diversão com quem se vende na noite. Tudo certo, é só rotina de rua, acontece toda noite, todo dia. Nem sempre igual, nem sempre do mesmo jeito, mas sempre tem algo acontecendo na rua.

Onze da noite começa a madrugada. Hoje tá calmo na rua, dá pra dormir mais cedo. Pelo jeito, não vamos mais tomar atraque e, se tudo estiver mesmo bem, hoje ninguém se pega no pau. E, se Deus quiser, ninguém vai precisar do Pronto Socorro. Nem do rabeção do IML, e quem sabe? Quanto a mim vou me deitar pra dormir na minha cama no viaduto. Rezar para ninguém ser roubado perto de onde durmo, pra não ser levantado pelas solas das botas da BM. Rezar pra acordar amanhã e, quem sabe, voltar a sonhar com aquela cozinha clara e bonita, com aquele aroma de hortelã... (BOCA DE RUA, 2004b, p.4)

## 5 SUBJETIVIDADES, SINGULARIDADES E QUAIS VIDAS SÃO VIVIDAS

Há universais identitários inconscientemente decalcados sobre os moradores de rua como, por exemplo, a suposição de que suas parcas condições materiais sejam signos de suas pobreza existenciais. Posto de outra maneira, supomos que por não possuírem quase nada materialmente também não possuam (quase) nada de desejos, forças criativas, afetos, perspectivas, etc. A identidade que lhes conferimos é dialética: são o que são porque não são outra coisa, isto é, porque não possuem moradia fixa, porque não se adequam às subjetividades preconcebidas, porque não valoram a vida como valoramos – mesmo que, via de regra, nossos valores tendam a tornar nossas vidas diminutas na ordem da intensidade, dos riscos e dos afetos; criamos, portanto, sujeitos da falta e assim a exclusão do devir e da alteridade do “outr’em-nós”. Constituímos fantasmagorias identitárias que só podem ser pensadas em seu caráter contraditório, vultos que só se esboçam nas sombras da negação de tudo que tomamos tacitamente como vida digna de ser vivida.

Tornamos essas vidas espécies de identidades reificadas, aquilo que Suely Rolnik (2003, p. 12) chamará de identidades-estigma:

Uma barreira imaginária separa os habitantes destes mundos, os quais tem sua consistência própria ignorada e encoberta por identidades-estigma, imagens fantasmagóricas por meio das quais são representados. Nestas imagens, a miséria material é confundida com miséria subjetiva e existencial, mais precisamente com uma miséria ontológica, a qual passa a definir a suposta essência destes seres. Isto faz com que lhes seja atribuído o lugar de subjetividades-lixo na hierarquia que rege a distribuição de categorias humanas nos mapas perversos deste regime [...].

Há, portanto, forte *desinvestimento* subjetivo sobre os habitantes destes mundos que se apresentam em posições duplas: paralelos aos nossos mundos valorativos, subjetivos e afetivos, assim como presenças afirmativas – ainda que fantasmagóricas – de signos que nos desacomodam: *Há algo estranho! Há algo que não deveria estar aqui! Uma cadeira fora do lugar, um pedregulho em um dos sapatos,*

*uma vida miserável que nos mira nos olhos e nos dirige uma palavra. Essa existência pede algo, ela sempre pede algo, e o estranho é que mesmo quando damos o que ela pede – seja dinheiro, comida ou bebida alcoólica – não faz com que esse incômodo nos deixe. Talvez consigamos fingir que tratamos de alguma espécie de objetos vivos que possuem o atributo da fala, e assim sendo (ao cabo, são sempre objetos; vivos ou não), podemos continuar levando nossas vidas de autoencarceramento em prédios cercados por grades e câmeras de vigilância 24 horas: Queremos policiais em todas esquinas! Vigiem tudo! Virem ao avesso minha vida, virem ao avesso a vida de todo mundo, não importa! A segurança é o reino dos céus! Amamos o que é estável, o que não envolve riscos, o que não atenta contra a ordem. A previsibilidade! Nos deem esse tipo de anestésico! Alimentados animicamente pela televisão, assim calejamos nossa pele para que ela se torne dura o suficiente a ponto de não ser mais afetada por essas existências desviantes. É preciso pensar a partir da perspectiva do fora-íntimo que é a vida da rua e como nossos olhares dessubjetivadores e nossas projeções valorativas negativas e da ausência impregnam a pele destas existências que vivem à céu aberto: “Dizem que o morador de rua suja a cidade, mas ninguém percebe que a cidade suja o morador de rua. Nossa pele tem uma camada preta grudada que não sai só com água e sabão. Tem que esfregar muito.” (BOCA DE RUA, 2011a, p. 4).*

Se uma dessas vidas resolve passar a dormir na frente de nossas residências que grandioso problema deveremos enfrentar! Desejamos secretamente que a polícia apareça e leve-a, ou que haja algum tipo de asilo para que lá joguem todas essas carcaças existenciais. Suely Rolnik faz distinção no artigo *Alteridade a céu aberto*, sobre os trabalhos de Dias e Riedwieg, entre subjetividades-luxo – categoria fantasmática que representa os sujeitos cuja incorporação pelos regimes de poder é assegurada –, e de outro lado, as subjetividades-lixo – excedentes igualmente fantasmagóricos que expõem a alteridade à céu aberto conforme o próprio título do artigo sugere.

Seguindo as linhas dessas vidas, que enquanto sociedade inserimos no espectro de subjetividades-lixo, buscamos instaurar enunciações que venham desse “fora” que é interior às cidades, ansiando que essas vidas tomassem a palavra e assim fizessem surgir pequenas fagulhas (quem sabe os atritos

produzam fogo?). Queremos que as flechas que são atiradas nesta intervenção-dissertação tenham sido lançadas com pontas banhadas em sangue e acesas com fogo. Buscamos também, ao modo genealógico traçado pelo trabalho de Guattari e Rolnik (1986), compreender que dispositivos estão postos na produção dessa *não*-alteridade das subjetividades-lixo.

Sobre esse processo maquínico na produção e modulação das subjetividades Guattari opõe ao aparato subjetivo normatizado a possibilidade de singularizações, ou seja, o investimento em outros modos de vida. Na busca destas é necessário estar aberto a ser afetado por modos outros de existir. Expor-se e arriscar-se a sair do território seguro das condições sociais, políticas, geográficas, econômicas e subjetivas que nos compõem (seria esse o desejo de fundo da dissertação: expor-me a modos outros de existir?). A respeito dessa linha de fuga posta em marcha continuamente entre alguns moradores de rua, afirmam Guattari e Rolnik (1986, p. 17-18):

A essa máquina de produção de subjetividade eu oporia a ideia de que é possível desenvolver modos de subjetivação singulares, aquilo que poderíamos chamar de “*processos de singularização*”: uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos. Há assim algumas palavras-cilada (como a palavra cultura), noções-anteparo que nos impedem de pensar a realidade dos processos em questão.

Valendo-nos da imagem do pensamento de Deleuze que afirma buscar vazar os canos dos poderes, intentamos vazar os canos da produção de subjetividades pré-concebidas e cooptadas pelos – porque produto destes – regimes de poder, estas subjetividades que são ao mesmo tempo investidas e investidoras das malhas dos poderes, igualmente universalizadas e universalizantes, normatizadas e normatizadoras, para criarmos – ou constituirmos espaços de – modulações na formulação de outras subjetividades,

aquilo que Guattari denomina como processos de singularização. Para melhor compreendermos o que queremos dizer com singularização, recorreremos à nota de rodapé de Rolnik (1986, p. 45) sobre o conceito de Guattari a que nos referimos aqui:

O termo “singularização” é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção etc. Guattari chama a atenção para a importância política de tais processos, entre os quais se situariam os movimentos sociais, as minorias – enfim, os desvios de toda espécie. Outros termos designam os mesmos processos: autonomização, minorização, revolução molecular etc.

Como ter os olhos dispostos para perceber as singularizações? Como criar singularizações? Se fosse possível pensarmos em métodos predispostos trairíamos a própria natureza das singularizações. Como afirmamos anteriormente, singularizações são devires, ou seja, desvios dos regimes da subjetividade capitalística que existem enquanto passagem entre estados intensivos capazes de se estratificarem e desestratificarem continuamente. Há então uma dificuldade que opera como a grande potência desta busca que empreendemos aqui: mobilizamos aparato conceitual, sensorial, artístico, volitivo e afetivo para produzirmos encontros, entretanto, o que daí surgiu, os modos de vida e singularizações que se criaram, não poderiam ser previstos. A criação não pode ser predisposta ou representada anteriormente, ela passa a existir sem que pudéssemos representá-la de antemão já que a vida é jorro ininterrupto do novo. Assim afirma Bergson (1964) em *A evolução criadora* e assim afirmamos nós no presente trabalho.

Os processos de singularização possuem caráter automodelador como afirma Guattari: “O que vai caracterizar um processo de singularização (que, durante certa época, eu chamei de *experiência de um grupo sujeito*), é que ele seja automodelador [...]” (GUATTARI; ROLNIK 1986, p. 46), o que significa que é necessário criar (reivindicar e lutar é também criar) planos espaço-temporais nos quais os grupos possam viver seus processos, e que terá como condição

necessária a autonomia – entendida aqui como poder de vivenciar suas próprias situações e criar processos próprios – em contraste com a aceção de autonomia profundamente marcada pelo ideário iluminista do sujeito crítico ordenado em torno da razão esclarecida. Colocado de outro modo, não a autonomia do tribunal interior da razão que nos torna escravos da parte diminuta do pensamento, servos da pequena razão como falava Nietzsche – já saturada em sua gênese de estratégias e técnicas de poder:

A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão importante. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 46).

Não tratamos de assegurar uma condição específica, universalizante e perene. A natureza dos processos é serem devires. O problema está em estabelecer micropolíticas processuais, colocar em marcha processos que instaurem e recoloquem reiteradamente planos imanentes de acontecimentos singularizantes. Conforme a definição que Guattari e Rolnik (1986, p. 30) dão a esse processo de cartografar os modos de vida e as singularizações das subjetividades, há sempre a indeterminação e a imprevisibilidade como componentes essenciais:

A garantia de uma micropolítica processual só pode – e deve – ser encontrada a cada passo, a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modos de práxis. Invenção que permita, ao mesmo tempo, elucidar um campo de subjetivação e intervir efetivamente nesse campo, tanto em seu interior, como em suas relações com o exterior. Para o profissional do social, tudo dependerá de sua capacidade de se articular com os agenciamentos de enunciação que assumam sua responsabilidade no plano micropolítico.

A proposição mesma desta interação-dissertação no agenciamento de encontros procurando mapear as intensidades e os modos de vida e subjetividades que se singularizam – e também o que é cooptado pelas subjetividades-luxo – é de antemão um posicionamento político. Há certo temor por parte daqueles que produzem conhecimento em assumir qualquer posição

política porque creem (ou fingem crer) que o conhecimento de algum modo desvele algo puro, objetivo, desinvestido de perspectivas e poderes. Não somos fingidores dessa estirpe e não rezamos o credo da ciência objetiva e desinteressada. Que esteja posto: estamos aqui porque somos interessados! Estamos carregados de desejos e queremos ser afetados por vidas que fazem tremer o chão de nossos territórios geopolíticos, existenciais e subjetivos. Existir é político lembra-nos um sopro deleuziano ininterruptamente. Que isto esteja dado desde já: estamos afirmando posição política em si mesma múltipla. Creemos que, ao contrário da postulação do conhecimento objetivo e desinteressado, o interesse e as forças investidas nos desejos, subjetividades e modos de existir colocados em relação nesse plano da pesquisa trazem vida à nossa dissertação (e com sorte também à escrita) em seu caráter próprio que é o da intensidade.

Muito embora percebamos nas vidas das ruas plano de consistência para as singularidades, isto não significa de modo algum que estas se deem de modo mais livre e desobstruído que sob as relações normatizadas das subjetividades-luxo via de regra pertencentes às classes média e média-alta. Onde há diferença, há busca por normatizar e subjugar. Sob a perspectiva da edição 29 do jornal Boca de Rua os moradores de rua partem de antemão de determinado espectro fantasmagórico da falta (uma espécie de inexistência ou de não interferência nas vidas de outrem). Diz o texto:

As causas das ações são desconhecidas, mas uns dizem que o preconceito surge pelo horror que algumas pessoas têm ao diferente, ou melhor, pela dificuldade de convivência com essas pessoas. Isso pode ser manifestado através do desprezo, da violência verbal ou psicológica, indo até o extremo de eliminar o que as pessoas julgam não serem dignos de conviverem com os ditos “normais”. (BOCA DE RUA, 2008a, p. 4).

Conforme a proposição foucaultiana de tomada de posições do sujeito frente a cada relação e suas malhas de poder constituintes, o problema da diferença no plano circunscrito pela falta como a do morador de rua se torna mais dramático ainda. Faz-se necessário retomar a ideia de que nas vidas das ruas não buscamos vidas em estado mais natural ou selvagem (até porque essas categorias carecem de sentido existencial quando confrontadas com a vida

humana), são tão investidas por subjetivações e produzem tanta subjugação da existência quanto às subjetividades-luxo. O relato de G. nesta mesma edição nos dá dimensão das redes de poder que obstruem sua vida de moradora de rua, portadora de HIV e transexual e como elas tecem sua existência:

G., também transexual e moradora de rua, sofre discriminações principalmente por parte dos moradores de rua negros, que insistem em dizer que ela está estragando a raça. Oriunda de uma família de negros, em casa era vítima de preconceito por ser portadora do vírus HIV “Eu peguei o HIV e minha mãe tinha preconceito até nos pratos! Eu tinha que usar a minha xícara e os meus talheres”, conta. (BOCA DE RUA, 2008a, p. 4).

Nosso interesse declarado no tema de pesquisa buscou na produção de conhecimento, e em especial fortemente ligada às vivências, produzir possibilidades de pensar e *interagir* – tanto no âmbito interpessoal quanto institucional do estado, hospitais, ONGs, consultórios na rua, serviços assistenciais... – com as vidas nas ruas, mas nunca buscando amenizar ou domesticar o modo por vezes violento (compreendido em sua amplitude) que se dão essas vidas. Buscamos transformações e seguimos o caminho delineado por Ceccim (2005, p. 165):

Não se contata o desconforto mediante aproximações discursivas externas. A vivência e/ou a reflexão sobre as práticas vividas é que podem produzir o contato com o desconforto e, depois, a disposição para produzir alternativas de práticas e de conceitos, para enfrentar o desafio de produzir transformações.

Creemos que a educação em saúde em sua relação íntima com filosofia nesta dissertação operou sobre os pesquisados e pesquisadores, investindo nas subjetividades de todos implicados nos encontros que compuseram o estofado da presente escrita. O conector desta intersecção entre saúde e filosofia defendida por Ceccim (2005, p. 167) ao modo nietzschiano da necessidade em ser avaliador ativo de si e do trabalho que se intenta, ligado aos problemas postos por Deleuze, Guattari e Rolnik aludidos anteriormente sobre o investimento dos poderes em processos subjetivantes é descrito pelo autor do seguinte modo:

Para ocupar o lugar ativo da Educação Permanente em Saúde precisamos abandonar (desaprender) o sujeito que somos, por isso mais que sermos sujeitos (assujeitados pelos modelos hegemônicos e/ou pelos papéis instituídos) precisamos ser



produção de subjetividade: todo o tempo abrindo fronteiras, desterritorializando grades (gradis) de comportamento ou de gestão do processo de trabalho.

## 6 METODOLOGIA: cartografar a heterotopia das ruas

Teto não é casa e casa não é lar. Lar é onde a gente se sente bem, se sente protegido. Por isso, não pense que morador de rua não tem lar. Pode não ter casa, mas tem lar. Sobre as nossas cabeças existe um teto sim. Um teto natural onde brilham o sol e a lua e as estrelas. É um hotel mil estrelas. (BOCA DE RUA, 2011a, p. 4)

A metodologia é fundamental tanto no plano de encontros que instaura quanto no que será possível vazar e emergir da pesquisa (os “resultados” nunca são passíveis de predição) e o que, por outro lado, será bloqueado e negligenciado. Cremos, portanto, ser crucial para a pesquisa a escolha do método, pois conforme argumentamos anteriormente, a metodologia utilizada potencializa e possibilita determinadas relações em detrimento de outras possíveis. Este é o ponto onde o bom cozinheiro de Platão escolhe com qual ferramenta cortará a carne: precisará de um cutelo, que com sua violência e pouca flexibilidade corta blocos, ou utilizará faca afiada e maleável que será capaz de seguir as articulações do real?

Sabedores do que queremos encontrar, ou seja, modos de vida entendidos como Grande Saúde, e o que isso implica enquanto fluxos de forças, desejo e Vontade de Potência, tomamos em Deleuze e Guattari a cartografia em conjunto com a intuição bergsoniana tornada método no presente trabalho (e a cartografia não supõe a intuição como força motora do pesquisar?). Perguntamo-nos: ainda é possível cartografar? Acreditamos não só ser possível como necessário para o interesse desta pesquisa que cartografemos, isso porque a cartografia tem mais a ver com certa atenção da visão, corpo, audição, tato e olfato do que com algum dispositivo estruturado e estruturante do real que inevitavelmente predisporá o que emergirá do corte operado pela pesquisa.

Antes de tratarmos da cartografia conceitualmente é necessário traçar brevemente o porquê de sua importância para os encontros com moradores de rua – habitantes do espaço estriado da cidade e que em suas andanças infundáveis possuem a potência de transformar as estrias em espaço liso e deserto. Não são imigrantes e não são migrantes, isso porque não transitam do

ponto A ao ponto B. Transitam entre pontos A, B, C, D... enfim, caminham por todo alfabeto e esse constantemente se rearranja em outros pontos geográficos. O devir-rua possui suas estrias, seus pontos de parada, mas repentinamente as estrias se desfazem e devem ser refeitas em outro lugar. Devir-rua ou nomadismo? Ou mesmo devir-rua nômade? Deixemos em suspenso a nomenclatura, o que importa é o movimento perene que aludimos. Em bela imagem poética, as crianças do Boquinha propõem pensar na hipótese desse transitar contínuo pela cidade de vidas na rua e vidas da rua como linhas coloridas sobrepostas no mapa da cidade de Porto Alegre:

As pessoas andam por todo o lado. Se o caminho das pessoas fossem linhas coloridas, a gente poderia enxergar desenhos: um peixe, um labirinto, uma estrela brilhante, uma pandorga que voa, a letra A ou uma flecha que acerta bem no coração (BOCA DE RUA, 2007, p. 5).

Em conferência proferida em 14 de março de 1967, sob o título *De outros espaços*, Michel Foucault afirma que o espaço, a partir do século XIX, passa a ser um problema mais caro ao pensamento ocidental do que o problema do tempo: “A época atual seria talvez de preferência a época do espaço. Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso.” (2009, p. 411). O espaço como mapa e seu consequente esquadrinhamento – o topos é investido pela normatização com o esfriamento das linhas de movimento da cidade, criando assim estrias no espaço – tornou-se para a modernidade plano fundamental e fundante de inflexão dos poderes: cada quadrante deve ser medido, examinado, controlado, possuir seu código de conduta, permissões, proibições e violações permitidas, seja de modo explícito por normatizações oficializadas de toda ordem, seja de modo implícito e tácito como, por exemplo, a maneira que assumimos em como devemos nos portar em um parque durante o dia. Entretanto, onde há poder, há potência e virtualidade de resistência. Nos esquadrinhamentos do espaço operado pelos poderes estão os moradores de rua e suas vidas, duplamente desviantes e desviados, continuamente investidos em seus desejos e subjetividades: querem cooptá-los, mas não a ponto de que possam eles e elas desejarem o que quer que seja, querem incluí-los enquanto excluídos, ou do mesmo modo, excluí-los de

modo a estarem inclusos no regime de poder. É o Dragão do dever que encontra – mesmo que escondido e gravemente ferido – o Leão do querer nessas vidas. Estas existências criam bolhas nos mapas dos poderes.

Interessa a Foucault e a nós o espaço externo como plano acontecimental – vidas existem aqui! Criam e recriam modos de viver nesses espaços-bolhas que suas existências instauram e que são também, de outra maneira, criados pelos poderes. O autor define do seguinte modo o espaço externo:

O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca e também em si mesmo um espaço heterogêneo. Dito de outra forma, não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual se poderiam situar os indivíduos e as coisas. Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos. (FOUCAULT, 2009, p. 414).

Não se trata, portanto, de voltarmos-nos para este espaço externo com olhar desinteressado e desinvestido de paixão conforme a mitologia da ciência positiva reza; tampouco se trata de piedade e compaixão: o espaço externo constitui nossas existências e as vidas dos moradores de rua enquanto encontro e afirmação de vidas outras que nos constituem e tecem relações de poder e possibilidades de resistência aos investimentos capitalísticos. Queremos dizer aqui que essas vidas não nos interessam como exóticas e muito menos como dignas de pena: queremos sobretudo saber se há estratégias, técnicas, cuidados de si no devir-rua passíveis de serem experimentados, ou que ao menos se afigurem como possibilidade a outras vidas, que assim como as nossas, sentem necessidade de existir diferentemente das formulações de desejo e subjetividade do que poderíamos chamar aqui de vida capitalística. Vidas que buscam outros ares para não sufocarem, que querem criar outras saúdes experimentais e descobrir suas próprias Grandes Saúdes.

Percebemos e intuimos potência de vida nestas existências. Aqui, a rua é o nosso espaço externo-interno. Não que possamos reduzir o espaço externo à

rua, nada disso, mas a rua e as vidas da rua são constituintes dos nossos espaços internos. Operam como espelho, mas não como reflexo fidedigno do que somos e sim ao modo proposto nesse mesmo texto de Foucault (2009, p. 415) quando este traça uma relação entre utopia – espaços fundamentalmente irreais – com o que compreende por heterotopia<sup>13</sup>:

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou: o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe.

Em Porto Alegre há planos recorrentes de encontros heterotópicos como os parques e o volume 12 do jornal Boca de Rua (2004a, p. 2) nos dá essa dimensão a partir das perspectivas dos moradores de rua e das relações cambiantes de poder entre estas vidas:

Existem lugares em que as duas cidades, a dos dito excluídos e as dos não-excluídos, se encontram. São os parques, as feiras, as praias do Guaíba, a Casa de Cultura Mario Quintana, o Gasômetro, e outros espaços culturais. Também no festival GLS, ou no Mix Brasil. Nos shows do anfiteatro Pôr-do-Sol, nas muambas dos carnavais, nas festas como Nossa Senhora dos Navegantes e nos ensaios abertos das grandes escolas de samba do Grupo Especial de Porto Alegre. No futebol também, porque tem ingressos baratos. Nessas horas, a cidade dos ditos excluídos

---

<sup>13</sup> “Há, igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias; e acredito que entre as utopias e estes posicionamentos absolutamente outros, as heterotopias [...]”. (FOUCAULT, 2009, p. 415).

aproveita a cidade dos abonados para vender jornais, cerveja; refrigerante, sacolés - tudo que um ambulante tem para vender. Ele se diverte, ao mesmo tempo que ajuda na limpeza, catando lata, recolhendo papéis, cuidando e lavando os carros dos ricos. Não é uma confraternização, porque tem muito preconceito, muita discriminação decorrente da desigualdade social. Esse congraçamento só ocorrerá quando houver distribuição de renda mais igualitária. Enquanto não ocorrer, sempre a cidade dos excluídos vai recorrer à outra cidade para suprir suas carências.

Na rua há heterotopia. Assim sendo, tratamos de espaço e não de objetos dados de uma vez por todas onde caberia à pesquisa apenas utilizar a metodologia mais adequada para fazer a verdade do objeto pesquisado emergir. Por tomarmos o espaço como plano de inscrição da pesquisa e termos por instaurada a imanência dessa heterotopia, a cartografia como arte de traçar mapas intensivos pareceu-nos ferramenta potente para levarmos a cabo nossa intuição primeira, e isso por dois motivos principais: a cartografia não predispõe os procedimentos e não prediz minimamente o que emergirá dos encontros com os territórios e habitantes da pesquisa.

Mas afinal, depois de tanto falarmos, o que é cartografia? Utilizando a imagem proveniente da biologia do rizoma onde as conexões se dão por zonas de proximidade e reverberação sem carecerem, portanto, de núcleo unificante, a cartografia surgiria, conforme Deleuze e Guattari: “[...] como um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, sua pragmática um princípio inteiramente voltado para uma experiência ancorada no real.” (1995, p. 21). Isso significa que se trata de um método plástico, e esse método necessariamente é prática que se adequa ao real e ao plano de pesquisa. Fazemos mapas, mas para fazer mapa é necessário ser agrimensor e devemos escolher quais terras medir – para não correremos o risco de sermos agrimensores em terras já esquadrihadas como o senhor K. Medir é criar e avaliar. Neste sentido é importante fazer notar que a cartografia não é uma lista de caminhos já percorridos ou conjunto de placas indicativas pelo trajeto, é o próprio movimento de criar o mapa:

[...] o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a

montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 22).

Afirmamos, portanto, que a cartografia é mais um modo de conceber a pesquisa e o plano de encontros do que uma série de procedimentos predeterminados de antemão. Ela é um dispositivo colocado em funcionamento. Sendo assim, tal método produz-se sempre com novos e infinitos processos metodológicos, colocando outro tipo de conhecimento em jogo: o saber que envolve o território existencial de todos envolvidos, começando pelo pesquisador, se alargando para abranger as vidas, afetos, perspectivas, e acima de tudo, o imprevisível. Devemos imergir no plano acontecimental instaurado na pesquisa que toma os encontros como sua matéria-prima. Cartografar é ter o que Bergson chamou de atenção à vida: um trabalho sobre si para que desbloqueemos os sentidos e possamos ser afetados pelas intensidades, virtualidades e forças. E foi exatamente esse movimento que intentamos no presente trabalho. Se obtivemos sucesso ou não caberá ao leitor decidir. De nossa parte, ao refletirmos sobre o possível êxito do trabalho aqui exposto cantarolamos o que os meninos que voltavam de uma pelada de futebol entoavam e que encantaram Eduardo Galeano (aos quais dedicou seu livro *Futebol ao sol e à sombra*). Diz o refrão: *¡Ganamos, perdimos, igual nos divertimos!* (GALEANO, 2009, doc. não paginado).

Se por um lado a cartografia nos abre para o imprevisível em sua miríade de intensidades e forças, ao mesmo tempo ela trata de desemaranhar os novelos dos dispositivos<sup>14</sup> que incidem sobre os topos que mapeia. As intensidades, afetos, forças e visibilidades revelam as máquinas postas em marcha sobre o espaço e seus habitantes:

Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de 'trabalho de terreno'. É preciso instalarmo-nos

---

<sup>14</sup> Dispositivo é um conceito foucaultiano que pode ser definido brevemente do seguinte modo: "O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles." (FOUCAULT, 1984, p. 246).

sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal. (DELEUZE, 1990, p.155)

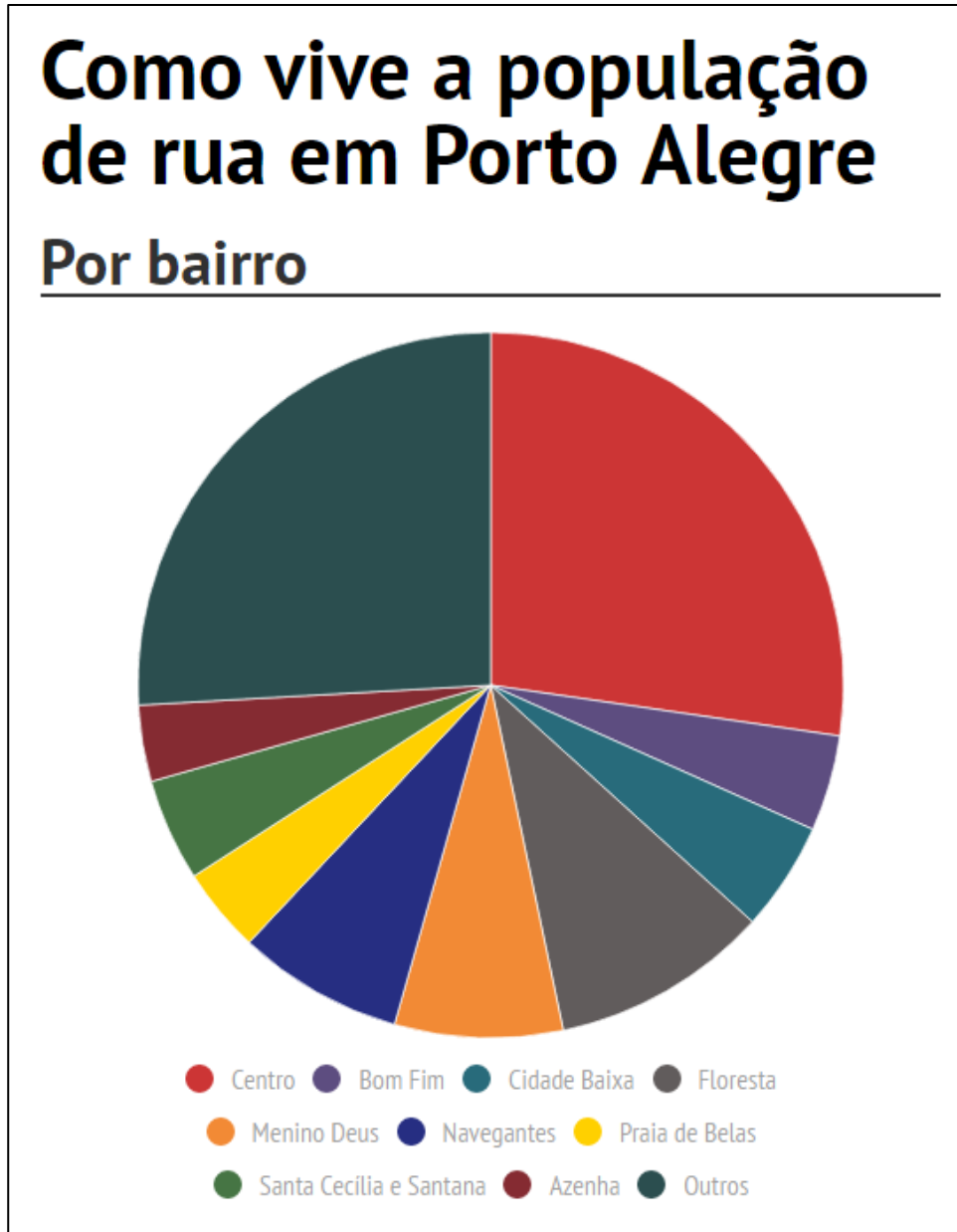
Portanto, aceitamos o risco de lançarmo-nos nesses encontros sem sermos capazes de antever o que daí resultaria. O jorrar ininterrupto de novidades que é o presente para Bergson se afigurou como força intensiva propulsora de nossa pesquisa. Ainda uma última imagem bergsoniana ajudará, cremos, a pensarmos o que afinal significa a cartografia ou intuição enquanto método no corte que operamos nestas realidades que chamamos vidas da rua:

Se não tivéssemos visto nunca um homem nadar, talvez disséssemos ser impossível fazê-lo, visto que, para se aprender a nadar, seria necessário começar por nos mantermos à superfície da água, e, portanto, já saber nadar. O raciocínio, com efeito, não nos deixará abandonar a terra firme. Mas se me lanço à água sem temor, aguentar-me-ei primeiro à superfície, pior ou melhor, lutando contra a água, adaptar-me-ei a pouco e pouco a esse novo meio, e aprenderei a nadar. Assim, em teoria, é uma espécie de absurdo ter um conhecimento que não seja dado pela inteligência; mas, se aceitarmos corajosamente o risco, talvez a ação corte o nó górdio que o raciocínio deu, e que ele não desatará. (BERGSON, 1964, p. 201).

Afigura-se interessante trazer ao trabalho, mesmo que brevemente, alguns dados estatísticos sobre a população de rua na cidade de Porto Alegre. Embora haja a previsão para a execução de novo censo da população de rua no ano de 2016 os últimos dados estatísticos que possuímos até o momento provém do censo de 2011 promovido pela Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC) da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (2012) que indicava a presença de pouco mais de 1,3 mil moradores de rua na capital gaúcha – as estimativas não oficiais do programa da UFRGS Universidade na Rua giram em torno de 3 mil até 5 mil pessoas que vivem nas ruas da capital atualmente – e os seguintes infográficos foram criados pelo Jornal Zero Hora (VARGAS, 2014) com base nos dados do referido censo de 2011 (PORTO ALEGRE, 2012) e nos dão dimensão aproximada do mapeamento efetuado pelos poderes sobre essas existências:



Figura 2 - População de rua por bairro



Fonte: Vargas (2014).

Figura 3 - O que a população de rua de Porto Alegre faz para sobreviver e há quanto tempo vive na rua



Fonte: Vargas (2014).

Figura 4 - Onde a população de rua de Porto Alegre dorme

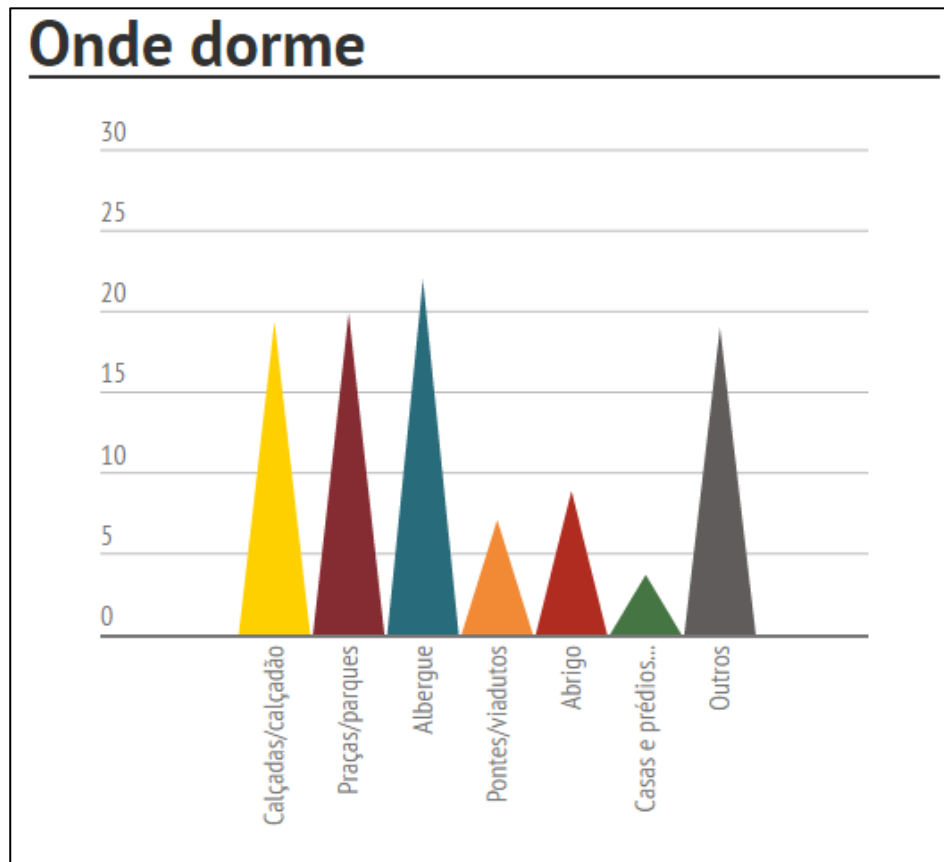
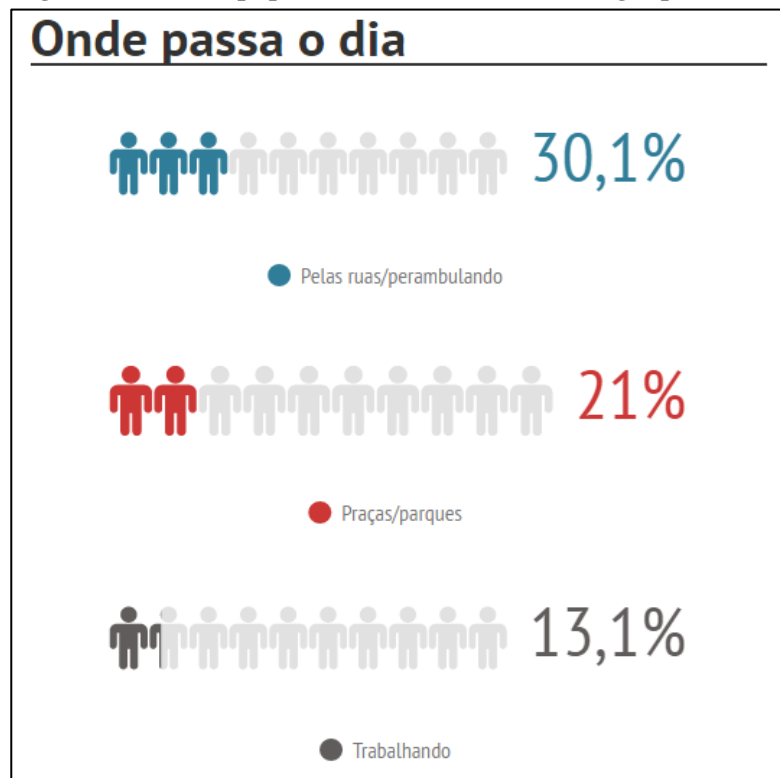


Figura 5 - Onde a população de rua de Porto Alegre passa o dia



Fonte: Vargas (2014).

## 7 ONDE ENCONTRAMOS AS VIDAS QUE PROCURAMOS: o jornal

### Boca de Rua

Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.  
(BANDEIRA, 1970, p. 196)

O jornal Boca de Rua, pioneiro no mundo inteiro como periódico feito totalmente por moradores de rua<sup>15</sup>, nasceu no ano de 2000. Quase ao mesmo tempo que a cidade de Porto Alegre recebia o primeiro Fórum Social Mundial que é tomado como grande inspiração na constituição do periódico como a jornalista Rosina Duarte, editora do Boca de Rua, costuma dizer: o jornal e o fórum nasceram juntos<sup>16</sup>.

Na edição comemorativa de 15 anos do jornal de número 56, referente aos meses de julho, agosto e setembro de 2015, a trajetória do periódico é rememorada do seguinte modo (BOCA DE RUA, 2015a, p. 2):

O jornal Boca de Rua nasceu junto com o século XXI e com o Fórum Social Mundial para provar que outro mundo é possível de verdade. Em 15 anos fizemos uma revolução na vida de quem passou pelo projeto e também na cidade de Porto Alegre, que não nos enxergava e hoje nos vê. Seis meses antes, no inverno de 2000, os primeiros integrantes se reuniram na Praça do Cachorrinho com duas jornalistas da Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação (ALICE) e começaram a pensar o jornal.

<sup>15</sup> Entre setembro e novembro de 2015 nasceu em Belém do Pará o segundo jornal do mundo feito por moradores de rua, o *A Verdade Rua e Crua* abertamente inspirado no Boca de Rua. Mais informações ver: <[www.facebook.com/averdaderuaecrua](http://www.facebook.com/averdaderuaecrua)>.

<sup>16</sup> Grande parte das informações que utilizaremos nesse capítulo – e em toda dissertação – provém de falas dos próprios participantes do jornal Boca de Rua e essas não são referenciáveis além da nossa escrita. Caberá a cada leitor e leitora decidir se os relatos devem ser lidos como discurso de verdade, conto ou fábula (afinal, não se trata de fábula todo o presente trabalho? Não é todo discurso de verdade uma fábula que pretende ser tomada a sério?).

Tudo foi feito em conjunto, desde o nome, o logotipo, a maneira de trabalhar, de vender e de funcionar. Até as leis do Boca foram pensadas por nós. Apesar de nunca terem sido escritas, todo mundo conhece. Mais do que um jornal somos uma comunidade. Uma família de trabalhadores.

Há dois movimentos iniciais na constituição do jornal que parecem ter-nos atraído às vidas da rua como plano de inscrição de suas vontades de potência: primeiro elemento a ser considerado seria a possível visibilidade, aqui compreendida como reivindicação não apenas de reconhecimento de suas condições como humanos, mas acima disso, a oportunidade de constituir perspectivas desse fora-dentro que é a rua na ordem do discurso, emitindo assim signos visíveis a partir desse plano existencial. Afirmção da capacidade de produção de saberes e de interpretações não só a partir da rua, como essencialmente na rua e nas posições sociopolíticas que habitam. Como afirma o jornal nessa mesma edição comemorativa:

Não se pode plantar uma laranjeira e colher limão. Ninguém melhor que a gente para falar sobre a vida na rua. Nós somos as laranjas, outra pessoa falando sobre o assunto seria o limão na laranjeira. É parecido, mas não é igual (BOCA DE RUA, 2015a, p. 3).

Ao viverem sem residência fixa assume-se que isto de algum modo desinvestiria estas vidas de forças, desejo e necessidades em ato no plano existencial que se dão as vidas à céu aberto, direcionando desta maneira nossas valorações, assim como as políticas públicas, para um segundo momento, a saber, a ulterior e hipotética remoção destas vidas da rua. Busca-se assim sempre extrair essas vidas do plano-rua para posteriormente possibilitar outros modos de ser e existir. Esse processo de pensar as vidas das ruas em um não-lugar onde é necessário primeiramente extraí-los desse plano de consistência existencial é exemplificado pela fala da Luiza Abrantes em *Ir Vir Permanecer* quando ela afirma:

Eu acho que se fala muito em políticas para tirar as pessoas da rua, mas não se pensa na condição destas pessoas na rua. Coisas simples como banheiros públicos com chuveiros, com papel, com sabonete ou espaços mais humanizados para a pessoa dormir, sem pedregulhos, sem pontas. Eu acho que se pensa, e acho certo, obviamente, em políticas para tirar as pessoas da rua, mas não se

pensa nas pessoas que estão na rua e como se pode humanizar isso. (IR VIR PERMANECER, 2016, doc. não paginado).

O segundo movimento está ligado ao primeiro e nenhum deles parece ter primazia ontológica, mas sim estarem imbricados um no outro: é a afirmação – para si e para a “sociedade” – que possuem forças produtivas e que são trabalhadores. Em suas falas nos encontros e reuniões do jornal é perceptível o investimento subjetivo direcionado à dobra de si, ou colocado de outro modo, aquilo que tomamos por eu e ao “fora” (outros ou “sociedade”) de que morador de rua não vive no ócio ou é um vagabundo. Reivindicam para si o caráter de jornalistas, ou seja, trabalhadores, e o reconhecimento desta posição afigura-se fundamental na constituição de suas identidades e valoração de si no jogo duplo ziguezagueante de reconhecimento pelo eu e pelos outros. Essa vontade de ser visto como produtivo e trabalhador está explicitada na capa da oitava edição do jornal onde se lê:

Morador de rua é chamado de tudo: ladrão, marginal, vagabundo, desocupado. Menos de trabalhador. Apenas de não ter registro, nem chefe, recolhe papel e latinha, guarda e lava carro, engraxa sapatos. Em muitas atividades, os trabalhadores de rua correm riscos. Os que guardam carro protegem o patrimônio das pessoas dos ladrões, correndo perigo de serem atropelados. [...] O trabalhador de rua também contribui para a limpeza da cidade. Recolhe o lixo e leva para a reciclagem. Existe ainda uma população de maiores e menores de idade que engraxa sapatos. As crianças que trabalham na rua se tornam trabalhadores precoces. Muitos, por não conseguirem colocação, buscam seu sustento na prostituição. Esses trabalhadores sofrem discriminação, apanham e até morrem. Mesmo assim, não são considerados trabalhadores (BOCA DE RUA, 2003, p. 1).

Por vezes o estatuto de trabalhador é assumido pelas pessoas em relação ao grupo do jornal do Boca de Rua, entretanto, é considerado frequentemente como trabalho menor, beirando alguma zona indiscernível entre trabalho e não trabalho conforme reportagem da edição de número 43 onde se lê o seguinte:

Muitas vezes na sinaleira a gente ouve “vai arrumar um trabalho decente”, mas vender jornais na sinaleira é um trabalho. Além de vender também produzimos o jornal – tiramos fotos, fazemos textos, entrevistas, pesquisas. Ou seja, é um trabalho muito decente, só que as pessoas não percebem (BOCA DE RUA, 2012, p. 2).

Os encontros do Boca de Rua ocorrem atualmente nas terças-feiras às 14h 30min e duram aproximadamente uma hora e meia no Museu de Comunicação Hipólito José da Costa. Sendo o jornal composto por peregrinos<sup>17</sup> as sedes dos encontros de pauta e reuniões muda constantemente. Segundo o próprio periódico, nos 15 anos de existência do mesmo a sua sede já passou pelo Bandeirão Popular (próximo ao antigo Estádio Olímpico do Grêmio), Restaurante Popular, Grupo de Apoio à Prevenção da Aids (GAPA), Centro dos Professores do Estado do Rio Grande do Sul (CPERS/Sindicato), Centro de Assessoria Multiprofissional na sala 10 do Mercado Público e pela Casa de Cultura Mário Quintana antes de chegar ao atual ponto de encontro. Na Casa de Cultura Mário Quintana o grupo que compõe o jornal resolveu não continuar utilizando as dependências do prédio para os encontros por terem sido discriminados por guardas que fazem a segurança do prédio<sup>18</sup>.

A constituição do jornal se deu de modo coletivo e os primeiros integrantes foram Gancho, Bocão, Jeferson, Clovizinho, Alca e Riquinho. Conta Rosina que o último foi quem deu o nome de Boca de Rua e desenhou o logo do jornal em um pedaço de papel sobre piso de granito, e como chovia naquele dia, o logo nasceu torto e manchado com pingos e borões em uma espécie de simbologia poética do acaso. Riquinho introduziu dois símbolos na imagem que representaria dali em diante o jornal: os sinais de igualdade que ladeiam o nome Boca de Rua para representar seus desejos de reconhecimento e tratamento igualitário pela sociedade e o tridente representando como se sentem vistos pela cidade e seus cidadãos: espécies de demônios urbanos errantes. O pouco que sabemos através de relatos do grupo sobre este personagem fundamental do Boca é que ele pertencia à época da criação do jornal ao grupo da “batcaverna” que ficava na parada do Trensurb perto da vila dos papeleiros.

---

<sup>17</sup> Peregrino é o termo utilizado pelos moradores de rua para aludir às suas condições de andarilhos.

<sup>18</sup> Ver edição de número 55, referente aos meses de abril, maio e junho de 2015 (BOCA DE RUA, 2015b).

Figura 6 – Logo do jornal Boca de Rua



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Alexsandro Rocha da Silva, o Bocão, era o integrante mais antigo do grupo que constituiu o jornal. Ele faleceu em maio de 2011 e na edição de número 40 dedicada a ele fala sobre quem era o Bocão, o que representava para o grupo que compõe o jornal e as causas de seu falecimento:

BOCÃO, o integrante mais antigo do Boca de Rua morreu no dia 21 de maio de 2011. Alexsandro Rocha da Silva viveu 33 anos, 11 deles como trabalhador do Boca de Rua. [...] BOCÃO morreu porque estava doente. Tinha tuberculose e HIV e o sistema de saúde avaliou que ele podia ter se tratado no hospital dia. Quem mora na rua sabe que isso é impossível. E ele ficou tão doente que perdeu a vontade de viver. Perdeu a vontade de lutar pelo que ele realmente queria: uma casa para poder entrar, deitar, dormir, acordar no outro dia e agradecer a Deus, como um trabalhador. Bocão era um trabalhador. Há 11 anos fazia e vendia o Boca de Rua. (BOCA DE RUA, 2011b, p. 4).

Outro integrante fundador do jornal foi o Alca que chegou a escrever um livro que nunca foi publicado e ao qual não tivemos acesso. Conta-se que gostava muito de crianças e por isso, juntamente com Maíra, filha de integrante do jornal, fundaram conjuntamente o Boquinha que hoje em dia é um projeto social para filhos e filhas de moradores de rua no qual pessoas doam R\$40 por criança “apadrinhada” e esse dinheiro é revertido na compra de roupa, comida e material escolar. Todas as crianças do Boquinha atualmente vivem em casas



ou apartamentos. Maíra foi a primeira integrante do Boquinha, o “filho” do Boca, e à época tinha 16 anos.

Dentre as primeiras vidas que constituíram o Boca de Rua houve a índia caingangue e poetisa conhecida como Chinesa e também a Suzana que em determinado momento de sua vida ficou cega e afirmava que venderia o Boca até o último dia de sua vida. Contam que ela cumpriu efetivamente essa promessa. O grupo que compõe o jornal é extremamente dinâmico pelas circunstâncias colocadas pela vida na rua e alguns param de frequentá-lo por algum tempo por terem sido presos, outros (re)caem em vícios como drogas e álcool e há ainda quem se deslocou para outras cidades, sem contar aqueles que morreram. Muitos integrantes do jornal faleceram nestes quinze anos de existência do periódico, e embora não haja uma estimativa oficial, toda edição do jornal conta com o obituário das pessoas que fizeram parte do grupo. Não houve uma edição até agora que não tenha tido a informação de algum falecimento de ex-integrante. Atualmente, nenhum dos fundadores do Boca de Rua (citados acima) segue atuante e a maioria deles já faleceu.

É relevante a atuação política de alguns integrantes do periódico, além da atuação como seus jornalistas, como é o caso do Cícero que participou do vídeo *Ir Vir Permanecer* (2016) e do Edison, mais conhecido como Beiço, e que atualmente constituem o Boca. Ambos estão ligados ao Movimento Nacional de População de Rua – MNPR, organização que luta no espectro político-jurídico por melhoria das condições de vida nas ruas. Sobre a história da criação do MNPR e seus objetivos tomamos a nota da edição número 43 do Boca de Rua. Informa essa que:

O MNPR foi lançado em final de 2004, em Belo Horizonte (Minas Gerais) durante o IV Festival Lixo e Cidadania, com o objetivo de lutar pela dignidade humana do povo da rua e exigir políticas públicas específicas. Em 2006 foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial do governo federal para a apresentação desta política e, quatro anos depois, ocorreu o II Encontro da População de Rua em Brasília. Hoje existem bases no Ceará, Bahia, Paraná, Rio Grande do Sul, Distrito Federal, Minas Gerais e São Paulo. Também foi criado o portal [falarua.org](http://falarua.org) e o MNPR tem representação em diversas instâncias políticas. (BOCA DE RUA, 2012, p. 4).

Após essa breve apresentação do jornal cremos ser fácil compreender nossa escolha do Boca de Rua como plano de inscrição e encontros porque estas vidas da rua já estão em determinada posição produtora de perspectivas, operacionalizando seus desejos de fala, processos outros de subjetivação e identidade animadas por suas Vontades de Potência. Contribuiu também para a escolha do periódico o fato do jornal ser composto por grupo numeroso de moradores de rua que estão sempre abertos a encontros que possam potencializar seus intuitos, seja enquanto grupo, seja no âmbito dos desejos pessoais das mais variadas ordens. Quando de nossa primeira visita ao Boca de Rua e nossa apresentação ao grupo apresentamos o projeto das entrevistas como potencializadores no espectro audiovisual – este no qual já possuem certa experiência pelo documentário *Boca de Rua: vozes de uma gente invisível* ([2013]) – dentro da proposta de criarmos mais um veículo de propagação de suas perspectivas por meio diverso ao do periódico impresso.

Nossa insistência nos encontros físicos, afetivos e subjetivos com essas vidas revela um dos axiomas da presente pesquisa que se encontra em Spinoza (2014, p. 209) quando este afirma: “[...] pois quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar [...]”.

## 8 OS CÍNICOS: o movimento na Antiguidade e sua relação com as vidas nas ruas de nossos tempos

A escola cínica foi um movimento filosófico descendente da escola socrática surgida na Grécia no século IV a.E.C.<sup>19</sup> e que foi muito popular no Império Romano dentre os séculos II d.E.C. até IV d.E.C. quando entrou em declínio e praticamente sumiu como escola filosófica. Diferenciou-se da maior parte das escolas socráticas por postular que o *ethos* é mais importante que o discurso<sup>20</sup>, e que este último só possui validade quando ligado à prática, de tal forma que o próprio modo de existir seria razão suficiente para justificar o pensamento cínico. Desse modo, foi crítica ferrenha de outras escolas socráticas como o platonismo, rejeitando a dialética e o gosto pela abstração voltada à metafísica que caracteriza o pensamento de Platão e seus seguidores – muito embora Platão, assim como quase todos os pensadores da Antiguidade Clássica, houvesse direcionado produção filosófica propositiva na busca de reorganização da sociedade norteadas pelos valores de justiça, bem e verdade e colocado problemas da ordem ética através do personagem conceitual Sócrates.

A origem etimológica do termo “cinismo” provém – segundo a tese mais aceita por estudiosos – do grego que significaria “à maneira de um cão” (GOULET-CAZÉ, 2007, p. 14). Há outra teoria, entretanto, que alude ao primeiro cínico, Antístenes, a origem do nome da escola filosófica. Este costumava ensinar suas doutrinas em ginásio dedicado a Hércules cujo nome era *Cinosarges*, o que poderia ser traduzido aproximadamente por “cão branco”. Todavia, a primeira hipótese é adotada pela maioria dos estudiosos no tema e tomada por verdadeira. Derivaria, portanto, de uma piada relativa ao

---

<sup>19</sup> Antes da Era Comum (a.E.C.) e depois da Era Comum (d.E.C.) são termos substitutivos de a.C. (antes de Cristo) e d.C. (depois de Cristo) por historiadores, sociólogos e antropólogos buscando não privilegiar o cristianismo como marcador histórico-temporal. O uso da terminologia é cada vez mais aceito pela comunidade científica, exemplo disso é a adoção oficial do marcador histórico-temporal pela Associação Antropológica Americana (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL..., 2003).

<sup>20</sup> Dentro dessa proposição a Escola Estoica, surgida no século III a.E.C. e diretamente influenciada pelos cínicos Antístenes e Diógenes de Sínope (ou “o Cão”), compartilha da premissa de que o *ethos* é tão ou mais importante que o discurso e que toda palavra visa, ao cabo, propor modos de se relacionar com a vida.

cínico mais famoso da história, Diógenes de Sínope, ou “o Cão”. Explica Goulet-Cazé (2007, p. 15) sobre esta origem:

[...] os cínicos eram conhecidos não só por ser francos e diretos (por ex., por “latir” e “abanar o rabo”), ou por sua habilidade em distinguir amigos de inimigos (em seu caso, os capazes de filosofar e os que não o eram), mas, acima de tudo, por seu modo de viver em público como cães, “despudoradamente indiferentes” às normas sociais estabelecidas. Sua rejeição deliberada da vergonha, a base da moralidade grega tradicional, autorizava-os a adotar modos de vida que escandalizavam a sociedade, mas que eles viam como “naturais”. Sua ideia radical de liberdade – “usar qualquer lugar para qualquer propósito” (Diógenes Laércio 6.22) – tornava o insultuoso epíteto canino tão apropriado a nossos filósofos que eles o reivindicaram desafiadoramente como uma metáfora para a sua nova postura filosófica. Ou, pelo menos, é o que conta a história.

Investigaremos primeiramente o modo de vida dos cínicos para após propormos determinados processos análogos às vidas da rua na esperança de que nossas hipóteses se sustentem e ajudem a pensarmos e nos relacionarmos diferentemente com os moradores de rua ou a acolhermos a ocorrência de um devir-rua. Embora tenhamos claro de antemão que o cinismo partia de uma livre escolha e que viver na rua atualmente, em boa parte das vezes, não se depreenda de deliberação nos moldes iluministas e racionalistas, acreditamos que haja processos análogos colocados em marcha pelos cínicos e pela população de rua, isto porque – conforme depreendemos do contato intensivo/afetivo com este segmento – determinadas relações e *ethos* dependem necessariamente do modo de vida que tanto cínicos quanto moradores de rua adotam.

Acreditavam os cínicos que não era importante constituir doutrina filosófica e, por isso, foram criticados ao longo da história do pensamento por não possuírem “*dogmata* (‘um conjunto de crenças apoiadas em princípios’)” (GOULET-CAZÉ, 2007, p. 32), ainda que os filósofos cínicos possuíssem ideias fundantes do cinismo<sup>21</sup>, estas não constituíam doutrina, ou seja, não erigiam esse conjunto sistemático de crenças que os críticos tomavam por essencial para uma escola filosófica ser reconhecida e respeitada enquanto tal. Pelo contrário,

---

<sup>21</sup> Para ficarmos em um exemplo, Diógenes de Sínope possuía cinco ideias centrais em sua concepção de cinismo. Para maiores detalhes ver em *Os cínicos: o movimento na Antiguidade e o seu legado* na página 19 onde estão listadas essas ideias de modo esquemático (GOULET-CAZÉ, 2007).

os cínicos privilegiavam o *ethos* em contraposição ao discurso e são famosas as piadas de Diógenes dirigidas à Platão e aos filósofos que tomavam a abstração como plano do filosofar, neste sentido Goulet-Cazé (2007, p. 32) afirma:

Eles de fato desconfiavam de palavras e exigiam ações em seu lugar; rejeitavam a própria ideia de cultura conforme tradicionalmente concebida e conduziam sua práxis filosófica mais como um modo de vida do que como uma disciplina intelectual.

Afirma ainda a autora que o movimento cínico grego sofreu um deslocamento em seu ressurgimento em Roma sob o Império: se em um primeiro momento o cinismo estava ligado às individualidades como Antístenes e Diógenes de Sínope, em seu reaparecimento no Império Romano, entre o final do século I e início do II d.E.C., reconfigurou-se como comunidade e chegou a ser o movimento filosófico com maior adesão popular de que se tem notícias no Ocidente até o momento.

O cínico era aquele que voluntariamente se propunha um modo de vida tal que o colocasse em contínua *askésis*, ou seja, em perene “exercício”, “prática”, “treino”, “disciplina”. À parte a relação já aludida anteriormente no âmbito da deliberação pelo modo de vida cínico e a tendência a não ser necessariamente produto de livre decisão o caminho da vida da rua em nossos tempos, ambos colocam o modo de viver ligado à *askésis* contínuas. O objetivo da escola grega era treinar-se a si mesmo física e psiquicamente na perseverança e resistência aos infortúnios e desventuras da existência, onde o treinamento da vontade o tornaria mais forte para lidar com estas e estar o mínimo possível à mercê das oscilações que tais momentos causam ao corpo e ao pensamento, os moradores de rua agenciam processos análogos de aumento ou diminuição de suas forças. Não se trata, mesmo que consideremos que estes últimos não tenham escolhido as *askésis* contínuas da rua, de pura sobrevivência tomada ao modo schopenhaueriano de encolhimento e redução da vida para não se extinguir, mas sim *conatus* spinozista, ou seja, o contínuo recolocar-se na existência que demanda sempre afirmação da vida e das forças constituintes do sujeito.

Diógenes questionava a moral vigente sob a premissa cínica da *euteleia*, conceito que postulava que os desejos naturais são melhores se feitos do modo mais prático, fácil e barato possíveis. Isto é, se o desejo se dá também na rua, é na rua que ele será satisfeito. Assim sendo, são célebres as histórias acerca de Diógenes masturbando-se em locais públicos, comendo no mercado e defecando onde tivesse vontade. Hiparquia, primeira filósofa reconhecida como tal pelos historiadores de filosofia, vivia com Crates na rua seguindo o modo cínico de viver e escandalizavam a *pólis*, dentre outras coisas, por fazerem sexo ao ar livre, tornando público o que seria privado na moralidade grega. Percebe-se que além do pragmatismo, há o componente do humor, e aqui encontramos mais um ponto de contato entre a escola greco-romana e as vidas da rua na modernidade. Onde encontramos as vidas da rua, invariavelmente encontramos humor. Isso não significa que encontramos apenas sorrisos ou aquela cada vez mais costumeira canalização pelo humor do ressentimento: encontramos sim muito disso nas ruas. Entretanto, encontramos também a alegria através do humor, essa grande máquina de reversão das forças reativas em ativas, a própria receita de Zaratustra de leveza da vida: rir, cantar, dançar e se embriagar. Pagode ou hip hop, cachaça ou até mesmo água, tudo serve quando acompanhado de alegria.

Em um dos encontros do grupo do jornal, o Waldemar contou um caso no qual havia sido agredido por preconceito. Durante seu relato do ocorrido subitamente se levantou da cadeira, fez uma cara esquisita como se estranhasse todos na sala, foi para o meio da roda e começou a interpretar o caso. Quando fazia as falas do agressor, as interpretava de modo caricato. Não riu uma vez durante as interpretações, mas todos nós rimos e ele buscava exatamente isso. Objetivamente o caso não deixou de ter ocorrido, mas pelos semblantes do próprio Waldemar e dos colegas do Boca de Rua, algo havia se passado. Um certo exorcismo alegre tinha tomado lugar. O riso! Ele é realmente o mais alegre e eficiente dos assassinos!

Havia em Diógenes de Sínope a certeza de que o corpo através de seus movimentos e atos – ou tão somente por estar em determinada posição social, política, econômica e geográfica – poderia ser emissário de signos que sob outras

condições existenciais não possuiria a mesma intensidade e potência para protestar, desafiar, colocar em cheque os valores e demonstrar desagrado e desprezo pelo modo de uma sociedade ser e se estruturar. A analogia aos moradores de rua é fácil aqui: suas condições há muito naturalizadas de existentes nas ruas não causa incômodo às subjetividades-luxo – para retomarmos o termo usado por Rolnik citado anteriormente –, mas tornam-se desagradáveis (e, portanto, visíveis) uma vez que satisfaçam seus desejos à olhos vistos.

Conta-se que certa vez Diógenes andava com um discípulo que em determinado momento peidou e envergonhou-se instantaneamente de seu ato. Este causou censura por parte do mestre cínico não pela emissão de gases, mas sim pela vergonha e por não ter executado o flato como símbolo de desprezo à *doxa* (opinião) que confinava o peido ao âmbito privado. Diógenes de Juliano comenta este caso como emblemático para a compreensão do cinismo. Diz ele:

[...] ele vê a emissão de flatos como um comentário social, igual à liberdade de fala ou qualquer outra forma de expressão humana de insatisfação. Diógenes ataca o jovem não pelo ato de soltar flatos em público, mas por fazê-lo em público sem expressar desprezo pela sociedade. Os cínicos usam as funções corporais como uma linguagem de protesto. (KRUEGER, 2007, p. 256).

Embora compreendamos que os cínicos tomados por seus meditados atos significantes de desafio aos valores da *pólis* distingam-se das vidas da rua que chocam por não terem outro lugar para satisfazerem suas necessidades e desejos, ambos causam reação análoga nas subjetividades-luxo, reações que variam entre leve desagrado ao mais completo nojo. Ocorre-nos a perspectiva de que o corpo, por ocupar a posição de vida nua à céu aberto das ruas, por si só, represente certo ruído na projeção que a sociedade faz de si mesma e da concepção de sujeito moderno privado que é aquele que confina suas necessidades e desejos, como indivíduo racional e centrado, em planos fechados e controlados, normalmente sua residência ou qualquer outro ambiente que tome por privado.

O traço conectivo do cinismo com as vidas da rua enquanto possíveis modos de vida que colocam em cheque nossos valores, sistema econômico,

político, social, modos de subjetivação, investimentos dos poderes e subsequentes normatizações até a própria dialética de inclusão-exclusão destas vidas (não há vida que não se inscreva de algum modo no *abandono* dos poderes) nos foi dada por Nietzsche. Niehus-Pröbsting (2007, p. 384) nos dá ideia do interesse em recuperar processos filosóficos e existenciais do cinismo greco-romano pelo filólogo e filósofo alemão. Afirma:

Nietzsche direcionou seu interesse para além da questão meramente histórica e sondou quais possibilidades o cinismo poderia oferecer além de sua singularidade e de seu passado históricos: modos de vidas possíveis; possibilidades morais, particularmente a problematização e a crítica da moral; possibilidades de esclarecer a moral; possibilidades de um estilo pessoal esclarecido de crítica à moral; possibilidades retórico-literárias e polêmicas. Ele acabou por adotar todas essas possibilidades de cinismo e, por fim, declarou enfaticamente a sua adesão ao “cinismo”. Na autoavaliação de *Ecce Homo*, ele disse a respeito de seus livros que eles ocasionalmente de fato atingiam “o mais alto que se pode atingir na terra: o cinismo”.

Se o cinismo como movimento filosófico propunha que os atos importavam mais que os discursos, e Nietzsche reconhecia aí a potência de outro modo de ser, ou seja, caminhos a serem investigados da possível *Grande Saúde* cínica, cremos que a situação atual dos moradores de rua possui relações interessantes com o movimento da Antiguidade aqui estudado. Trazemos à tona a escola cínica não para afirmar continuidade ou atualização na situação da população de rua, mas para ajudar-nos a investigar processos análogos que ambos, cínicos e moradores de rua, colocam em marcha nos planos ético e valorativo.

Quando aqui falamos na busca por vidas afirmativas, isto é, que se afirmam em outros modos de ser que não aqueles falsamente garantidos pelos regimes de poderes como padrões, não queremos, contudo, dizer que esses sujeitos que vivem na rua lidem com (ou mesmo representem) suas vidas de modo afirmativo. Queremos fazer notar a diferença entre afirmativo e positivo: a positividade nos remete à certa perspectiva otimista ou alegre da existência. Não é o que acontece em condições tão extremas quanto a de existir à céu aberto: há muito ressentimento, dor, sofrimento, amargura, má consciência,



ódio, violência reativa...; ao passo que ao usarmos o termo que Nietzsche tomou por afirmativo queremos aludir aos processos-devires que criam continuamente, independente e por causa das tensões e dificuldades extremadas que essas vidas encontram por suas posições, modos de existir que as afirmem como existências que querem englobar, crescer e desejar. Não como sobrevida, mas como *conatus* spinozista: tudo que existe busca se recolocar na existência, e isso se dá com o tornar-se mais que o momento imediatamente anterior. *Elã vital* de Bergson: impulso vital que cria incessantemente modos de viver. *Vontade de Potência* de Nietzsche: tudo que existe, esforça-se por um *a mais* de poder.

Ainda que encontremos nas vidas das ruas elementos do negativo, podemos pensá-los *tipologicamente*<sup>22</sup> como pessimistas ao modo grego tal qual determinado aluno do historiador Jacob Buckhardt observou em anotações a partir das descrições do conceito de povo grego nas suas aulas: “pessimismo da concepção de mundo, otimismo de temperamento”<sup>23</sup>, o que mudaríamos para “pessimismo na inteligência, otimismo na vontade” ao referirmo-nos aos moradores de rua.

Niehus-Pröbsting (2007, p. 386-387) nos fornece imagem do que Nietzsche tomava por pessimismo cínico e que cremos ser possível relacioná-lo profundamente à vida da rua. Diz ele o seguinte:

Como praticamente nenhum outro filósofo, o cínico conhece o sofrimento da vida; nisso, ele é um pessimista. O pessimista cínico, porém, não leva a uma negação da vida – bem ao contrário. Evitar o sofrimento da vida, mas afirmar a própria vida: esse é o sentido do cinismo como Nietzsche o interpretou quando leu detalhadamente uma anedota no capítulo “Modos de morrer” em suas aulas de literatura grega. Nela, Antístenes, atormentado pela dor e muito doente, pergunta quem iria libertá-lo de seu sofrimento; Diógenes mostra-lhe um punhal. Antístenes responde: “Eu disse do sofrimento, não da vida”. “Uma declaração muito profunda”, comenta Nietzsche; “não se pode vencer o amor pela vida com um punhal. No entanto, esse é o sofrimento real. É evidente que o cínico se agarra à vida mais do que os outros

<sup>22</sup> Utilizamos o termo tipologia para distanciarmos da universalização: se esta última busca traçar o essencial de um grupo de múltiplos, constituindo abstração negligenciadora da diferença, a tipologia não trata de personalismos, mas de processos e modos de ser, portanto, de tipos. Nietzsche valia-se muito de tipologias como, por exemplo, senhor e escravo em sua obra, subvertendo a concepção hegeliana destes termos.

<sup>23</sup> Para mais informações ver: D’IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

filósofos: ‘o caminho mais curto para a felicidade’ não é outra coisa senão o amor pela vida em si e a completa dispensabilidade de todas as outras coisas”.

Há, para além do existir na rua, processos análogos entre os dois grupos. Parece-nos sobretudo que ao tratarmos de um jornal escrito por moradores de rua que a liberdade mais cara a eles, adquirida justamente pelo modo de vida que levavam, é o que os gregos denominavam *parresía*, ou seja, fala franca ou fala livre. Passaremos agora a breve exposição do conceito, seu surgimento, uso pela escola cínica e a defesa do jornal Boca de Rua como plano de instauração de *parresía* das vidas das ruas, até porque “Ninguém tem voz ativa nem advogado, estando na rua. A única forma que temos é denunciar no jornal.” (BOCA DE RUA, 2009a, p. 3).

## 9 PARRESÍA E O JORNAL BOCA DE RUA

A alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: “a liberdade de palavra”. (LAËRTIOS, 2014, p. 169).

Antes de tratarmos propriamente do axioma-conceito que os cínicos adotaram como modo de vida, ou seja, da *parresía*<sup>24</sup> propriamente dita, trataremos brevemente da importância de um veículo como um jornal inserir-se na ordem do discurso e quais reverberações e possibilidades este cria nas malhas de poderes. O jornal é emissor de palavra, e essas, agrupadas como proposições que carregam sentido, tornam-se discurso. Define Foucault (1979, p. 96) discurso do seguinte modo:

Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas.

Todo poder agencia consigo saber, isto é, para incluir determinado objeto em suas malhas, modular estratégias de cooptação e/ou exclusão os poderes necessitam conhecer para serem capazes de incidir sobre determinado plano que circunscreva a quem ou ao que se destinam seus investimentos – ou posto de outro modo, necessitam criar saberes acerca de determinado objeto de conhecimento para agir sobre. Sobre essa dupla operação recorreremos mais uma vez ao trabalho de Foucault para defendermos a presente hipótese de agenciamento necessário entre poder-saber. Afirma o autor em *Vigiar e punir* o seguinte:

Temos que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria ou não

---

<sup>24</sup> Optamos pela transliteração do grego para o português na grafia *parresía* utilizada na edição brasileira da editora Martins Fontes de *O governo de si e dos outros* de Michel Foucault (2010), muito embora haja outras grafias do termo em edições em língua portuguesa que tratam sobre o conceito.

livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (FOUCAULT, 1975, p. 30).

Neste sentido, o poder de tomar a palavra não é concedido a todos que assim o queiram. Ao investigarmos a fala franca dos gregos buscamos ser possível pensar a constituição do jornal Boca de Rua, sendo este veículo da palavra das vidas da rua, como processo de inclusão violenta no jogo saber-poder (e não desinvestimento de poder ou reparação da verdade obliterada ou falsificada pelos discursos que têm proeminência nos meios de comunicação) e processo aparentado da *parresía* como posteriormente buscaremos demonstrar.

Embora o poder do discurso possa ser questionado em sua efetividade (e o crivo nietzschiano de inspiração cínica em desconfiar de qualquer palavra que não vise o agir deve se fazer sempre presente aqui), ele passou gradativamente ao longo da história ocidental a ser motivo de atenção dos poderes. Em *A ordem do discurso*, Foucault (1996, p. 8) coloca o problema do seguinte modo: “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?”. Essa suspeita indica a potência contida em um periódico que fala de um lugar específico como a rua e que é composto por pessoas que habitam este plano.

Tomar a palavra através de certo movimento violento que irrompe e coloca-se sob risco: essas vidas que se expõem porque precisam falar e querem ser ouvidas porque portadoras de forças que não podem ser negligenciadas; potências inauditas, vidas que se excluídas na ordem do discurso, incluem-se à parte de toda e qualquer permissão ou solicitação para que assim o façam. O discurso é o campo de batalha em que essas vidas das ruas escolheram travar seus embates:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação

com o desejo e com o poder. [...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Uma vez aludida a importância do discurso, há certo movimento de tomar a palavra e proferir discurso verdadeiro – muitas vezes arriscando a própria vida – que os gregos denominavam *parresía*. Branham (2007, p. 112) delinea a história do termo na cultura helênica do seguinte modo:

A *parrhèsia* (“liberdade de fala”), como a *isegoria* (“igualdade de fala”), é claro, central para a ideologia democrática do período clássico. A *parrhèsia* é posterior (final do século V) e talvez mais forte, descrevendo formas de fala que podem bem ser ofensivas a alguns ouvidos. Com o tempo, a *parrhèsia* adquiriu também conotações distintamente aristocráticas: Aristóteles associa-a ao seu ideal aristocrático, o homem magnânimo, em EN. Como muitos desses termos, *parrhèsia* era usado de diferentes maneiras por diferentes classes. A reivindicação de Diógenes da *parrhèsia* e *eleutheria* a partir da base da hierarquia social – como um não-cidadão empobrecido – é, portanto, notavelmente paradoxal, uma vez que tais liberdades estão entre os direitos de um cidadão (num Estado democrático) ou os privilégios de um aristocrata. O *status* legal da *parrhèsia* sob a democracia ateniense é incerto, mas, como um direito do cidadão, ela deve ter sido protegida pelo costume em alguns contextos (por exemplo, na assembleia ou tribunal), mas provavelmente não por leis específicas.

O que se torna claro nesta breve reconstrução histórica do termo é que a *parresía*, embora fosse um direito inerente à democracia ateniense, não era nem de fato e tampouco de direito acessível a qualquer um. Seria a livre fala em nossos tempos portadora de status diferente à *parresía* grega? Parece-nos que a criação do jornal Boca de Rua responde a esta pergunta deslocando nossa questão: se é direito de todos a livre fala – e parece não ser este o caso se tomarmos a realidade factual como crivo – é de menor importância aqui; o que se afigura relevante é que através do periódico essa livre fala é reivindicada incessantemente, potencializando a *parresía* e abertura dos sujeitos falantes aos perigos inerentes ao dizer verdadeiro que aponta Foucault e que exporemos a seguir.

Ao analisarmos o surgimento do conceito como prática (de si e dos outros), reconhecemos seus primeiros usos em determinado estrato da sociedade

grega, a saber, os cidadãos, e estes tomados em sua natureza própria de serem a aristocracia da *pólis*. O “falar franco e verdadeiro” se configurava como dever que cabia ao indivíduo economicamente e politicamente poderoso, já que criam os gregos ser impossível cuidar de si mesmo sem cuidar da relação com o outro, e “[...] o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 43); isto impelia aqueles responsáveis por governar e mesmo dirigir a consciência dos outros a tarefa de ajudar a constituir relações consigo próprios. Esse uso na Antiguidade, argumenta o autor, desenrolava-se na esteira socrática do “conhece-te a si mesmo” e incidia duplamente sobre os outros e a dobra de si, ou seja, sobre o “eu”.

Ainda que tratemos acima das primeiras práticas de *parresía*, é fácil adivinhar que esses processos de “falar a verdade” expunham a inúmeros riscos a quem assim procedesse com o uso da palavra e, por vezes, causava danos ao *parresiasta*. Foucault evoca o caso contado por Plutarco da relação de Platão, Dion e Dionísio, tirano de Siracusa. Conta-nos o texto de Plutarco que Dion havia conhecido Platão na Sicília e teria ficado impressionado com seus ensinamentos, a tal ponto que o convidou para conversar com seu tio Dionísio. Ao discursar sobre a natureza da justiça para o tirano, afirmando que o justo é feliz e o injusto infeliz, Dionísio não pode suportar um falar tão franco que cria (com razão) destinado ironicamente a ele. Irado, mandou vender Platão como escravo em Egina, pedindo para que o assassinassem durante o caminho. Vê-se neste caso um exemplo do risco que a *parresía* – mesmo indireta – expõe àqueles que tomam o falar franco para si.

Não é exatamente o falar verdadeiro o que caracteriza a “liberdade de fala”, mas sim certo modo de proferi-la. O modo característico do *parresiasta* grego comportará certa violência e determinada exposição ao risco. Dizer a verdade sobre haver ou não dinheiro em seus bolsos quando alguém pede alguma esmola não é *parresía*; falar perante o poderoso a verdade, colocando sua existência em jogo (ou mesmo quando não é a morte tomada como limiar de risco dessa fala, mas sim o fato de que o ato de enunciar a verdade coloca o

sujeito sob risco e exposição), pois bem, aí temos ideia do que o termo significava para os gregos na Antiguidade.

Se em um primeiro momento o *parresiasta* tinha intenção pedagógica no uso do “falar franco” na constituição da relação com um outro e posteriormente sobre ele mesmo, aqui há um trânsito histórico do uso do conceito: ele passa de pedagógico para irrupção violenta. Exemplifica Foucault (2010, p. 54) essa modificação no uso da liberdade de fala do seguinte modo:

Na *parresía* [...] como se fosse uma verdadeira anti-ironia, quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente, que é, no caso de Dionísio ante Platão, a tentativa de assassinato. Em vez de ser aquele a quem o mestre se dirige que descobre por si mesmo, pela ironia, a verdade que ele não sabia saber, nesse caso ele está em presença de uma verdade que ele não pode aceitar e que o leva à injustiça, ao excesso, à loucura, à cegueira... Temos nesse caso um efeito que é muito exatamente, não apenas anti-irônico, mas até antipedagógico.

Torna-se claro que o uso da *parresía*, ainda que sejamos incapazes de circunscrever seus modos de vir-a-ser, comporta certos elementos de enunciação, afastando o termo do uso pedagógico e da retórica. Não há como ensinar o “falar franco” e nem como aprender seus efeitos de antemão; podemos apenas tomar como indicativo que “[...] sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade.” (FOUCAULT, 2010, p. 55).

O *parresiasta* é aquele que se implica no ato de dizer a verdade: não só como portador desta, mas como suporte existencial da fala e, sendo assim, assume implicitamente a exposição aos riscos que porventura possa provir da enunciação de seu dizer franco. Comenta-se nos encontros do jornal Boca de Rua que durante os primeiros anos o perigo aos quais se submetiam por veicularem suas falas no jornal era de natureza dupla: não só a chamada “sociedade” vigiava os movimentos do periódico como especialmente na rua eram vistos com maus olhos e, por vezes, ameaçados. Isso porque criam, os

outros moradores de rua, que o jornal poderia contar para a sociedade que fulano era “aviãozinho” de traficante, e que talvez escrevessem em alguma matéria que sicrano roubava em tal lugar para comprar pedra. Essa sensação de “inimigo na trincheira” foi relatada e percebida fortemente nos primeiros anos de publicação. Após certo tempo aperceberam-se que a *parresía* dos jornalistas do Boca de Rua não visava desvelar à “sociedade” as violações à lei e costumes das vidas das ruas, mas reivindicar o direito de falar a partir e sobre as realidades que vivenciavam diariamente – sempre há um especialista, um estudante, uma autoridade para falar sobre os moradores de rua, nunca a própria vida que se dá nas ruas é instada a produzir discurso. Esta última é desinvestida de voz de antemão ao modo que tratamos daqueles que assumimos tacitamente incapazes de tomar a palavra, como por exemplo as crianças, onde outrem é solicitado a falar deles, por eles e determinar o que lhes é melhor.

Falamos aqui de pelo menos dois pontos ligados à *parresía* por parte dos moradores de rua que compõem o Boca de Rua: o falar franco/verdadeiro e a implicação de si no ato de enunciação. Define Foucault (2010, p. 64) esse último elemento, o de implicar-se no dizer a verdade, do seguinte modo:

[...] a *parresía* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A *parresía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre.

Se tomamos o caminho delineado por Foucault em sua genealogia do termo admitimos que entre os gregos há na *parresía* o acoplamento entre dois valores importantes, a saber, a verdade e a liberdade. Dando um salto temporal, tomando as vidas da rua que falam no/pelo/através/sob o jornal Boca de Rua, podemos entender os seus falares francos não como a única liberdade possível a essas vidas, mas como mais uma – talvez a mais potente em alguns casos – colocando em seus arcos existenciais a flecha de longo alcance que é o discurso. Assim sendo, as possibilidades de afetação mútua são maiores e mais profundas. Um muro pode ruir com pequenas rachaduras quando suas fendas roem por dentro o concreto e irradiam suas ondas destrutivas. O muro nunca é maleável



e se afetado por algo violento, se não derrubado instantaneamente, este começa a criar rachaduras que posteriormente o condenarão à ruína.

Creemos que o lugar de onde fala, as forças que o animam o que diz francamente, colocam o jornal aqui estudado sob o espectro da *parresía*. O que mais pode o subjugado, injustiçado, infeliz, pobre, fraco e qualquer outro tipo de impotente circunstancial fazer se pergunta Foucault nas aulas do *O governo de si e dos outros*. Voltar-se contra os poderosos! Recorremos uma vez mais às suas aulas que compõem o referido livro para fundamentar nossa tese de que o periódico composto por moradores de rua veicula processo análogo à *parresía*:

O discurso pelo qual o fraco, a despeito de sua fraqueza, assume o risco de criticar o forte pela injustiça que ele cometeu, esse discurso se chama precisamente *parresía*. (FOUCAULT, 2010, p. 125).

Ainda uma última palavra sobre o problema suscitado pelos tipos de impotência arrolados por Foucault para caracterizar o plano de irrupção da fala franca. Sustentamos, por inspiração nietzschiana, que há potências (e por isso Grandes Saúdes) nas vidas das ruas. Com isto não queremos dizer que não haja forças reativas e negadoras agindo subjacentemente e sobre essas existências. Se bem compreendida a noção de poder em Foucault e Deleuze de que o poder não deva ser tomado como propriedade, mas como algo exercido, e as posições tomadas pelos sujeitos são móveis, ou seja, intercambiáveis dependendo do plano de relações que se dão, é possível falarmos em impotência apenas de modo temporário, já que o próprio ato de enunciação é da ordem das forças afirmativas. Somente neste sentido estrito tomamos a expressão impotência utilizada por Foucault em relação à fala franca: passagem das forças reativas para ativas porquanto se tornando ato.

Esse falar livre que os gregos designavam por *parresía*, e os jornalistas moradores de rua do jornal Boca de Rua se utilizam, é de suma importância para a cidade: a denúncia e o dizer-a-verdade como modo de existir são signos indicativos de onde o corpo da *pólis* se decompõe. Não é questão de piedade, portanto, ouvirmos as vozes que emitem suas falas francas; pelo contrário, trata-se de algo de ordem vital para o corpo-cidade. Pensar, sob essa perspectiva, é

tornar-se médico do espaço urbano. Reivindicamos para essas vidas da rua não somente o status de jornalistas no caso restrito do periódico, mas também de filósofos mesmo que disposicionais:

Ser agente da verdade, ser filósofo e como filósofo reivindicar para si o monopólio da *parresía* não vai querer simplesmente dizer, pretender que ele pode enunciar a verdade no ensinamento, nos conselhos que dá, nos discursos que pronuncia, mas que é efetivamente, em sua própria vida, um agente da verdade. A *parresía* como forma de vida, a *parresía* como modo de comportamento, a *parresía* até na própria indumentária do filósofo são elementos constitutivos desse monopólio filosófico que a *parresía* reclama para si. (FOUCAULT, 2010, p. 291).

Passamos então ao último elemento conceitual constitutivo da presente dissertação, ou seja, a última peça em nossa caixa de ferramentas conceituais para pensarmos a Grande Saúde no devir-rua: a vida nua de Agamben.

## 10 A VIDA NUA

Creemos ser momento de tornar mais preciso e claro o conceito que subjaz e permeia por completo a presente dissertação que é a concepção de vida. Seguiremos aqui o caminho proposto pelo trabalho de Giorgio Agamben em *Homo Sacer* e seu conceito de vida nua para determinarmos em qual plano percebemos as vidas das ruas.

O autor parte da distinção que encontra formulada no trabalho de Aristóteles da concepção de vida na Grécia Antiga. Tomava-se vida na concepção grega em duas acepções: de um lado está a *zoé*, ou seja, a vida considerada em sua generalidade, no simples ato de viver e, deste modo, pertença comum a todos seres vivos; por outro lado, havia o conceito de *bíos*, termo que indicava certa forma de viver de um indivíduo ou grupo para além do viver em ato da *zoé*. É na direção da *zoé* que Agamben encontrará o fundo daquilo que designará por vida nua: espécie de existência considerada apenas em termos biológicos, destituída de modo de vida da ordem do *bíos*; vida natural compreendida como vida despida de valores outros que não sejam o de existir em ato.

Compreende o autor que é a partir do ingresso da *zoé* na ordem da *pólis* que essa vida nua é politizada e torna-se o momento decisivo da modernidade. Seria então parte do projeto filosófico do autor (e se nos é permitido compartilhar com Agamben deste elã) investigar as relações entre vida nua e política. Indica o autor essa sua intenção quando afirma:

[...] somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática. (AGAMBEN, 2014, p. 14).

Reafirmando nossa postura política e interessada em nossas investigações, tencionaremos a realidade que vivenciamos nas ruas e nos encontros com os moradores de rua sob a perspectiva da vida nua e suas

condições existenciais na esfera da cidade e da política desta – assim como também a valoração das subjetividades-luxo que incidem sobre essas existências nas ruas – buscando mostrar como estas ainda são tomadas por *zoé*.

Em sua pesquisa Agamben encontrará na figura do direito romano arcaico o *homo sacer* (termo que poderia ser traduzido como vida sacra) que fundará a sua tese principal sobre as existências que ao mesmo tempo não podem ser despendidas e ainda assim podem ser eliminadas. Essa figura do *homo sacer* configurava zona obscura no direito romano porque era ao mesmo tempo *insacrificável* e *matável*, ou seja, se tratava de determinado tipo de vida humana que era incluída no direito romano sob a forma de exclusão. Nas notas do tradutor da edição brasileira que nos valem há um comentário elucidativo sobre o que significaria a condição dessa vida *matável*, diz ele:

*Uccidibile*, no original, de *uccidere* “matar ou provocar a morte de modo violento”. Introduce-se esta forma um tanto curiosa do verbo *matar* por fidelidade ao texto original, e que equivaleria a *exterminável*, no sentido de que a vida do *homo sacer* podia ser eventualmente exterminada por qualquer um, sem que se cometesse uma violação. (BURIGO, 2014, p. 185).

Sigamos brevemente a arguição do autor sobre o duplo inclusão-exclusão que cremos afigurar-se potente para pensarmos as vidas dos moradores de rua. Defende Agamben que a exceção seria uma espécie de exclusão e que esta não significaria que uma vez na condição de excluído se estaria fora da relação com a norma. Pelo contrário, a exclusão seria complementar à norma, sendo a própria figura de sua suspensão: “Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2014, p. 24). O autor evoca a ideia de Blanchot de que ao se deparar com excesso o sistema interiorizaria através de interdição tudo aquilo que o excede, tornando essa exceção – porque excedida – como algo exterior a si mesmo em um paradoxo de tornar interior para poder tornar externo.

Uma vez constituída tal condição de vidas incluídas porquanto excluídas, a relação da lei com essas se dará a partir de certa distância e paradoxal exterioridade:

O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão. (AGAMBEN, 2014, p. 25).

Façamos uma leve digressão sobre qual plano a vida nua habita em nossos tempos (defendemos que os moradores de rua são um dos casos mais explícitos dessa) e que atualmente opera ainda no par inclusão-exclusão dos poderes estatais e jurídicos. Assim como Agamben, retomamos em Foucault o conceito de biopoder para elucidar o plano de inflexão e de encontro do aparato jurídico e estatal com as vidas das ruas. Em seu primeiro volume da *História da Sexualidade* sob o título de *A vontade de saber* o filósofo francês define biopoder como: “[...] explosão [...] de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações” (FOUCAULT, 1979, p. 131). Isto significa que as vidas passam a ser consideradas não mais enquanto indivíduos, mas sim como massa nos cálculos dos poderes em um deslocamento daquilo que era o poder disciplinar vigente até a modernidade, cuja síntese de sua aplicabilidade extrema sobre a vida pode ser expressa nas premissas de fazer morrer e deixar viver, para o poder biopolítico (surgimento situado pelo autor entre meados dos séculos XVIII, início do XIX) que tomaria como incumbência própria sobre a vida fazer viver e deixar morrer.

Nesse sentido, podemos ver como a vida nua pode ser pensada dentro de técnicas de poder que abandonam sob perene observância essas existências. Deixar morrer é provavelmente a técnica de poder estatal mais experimentada nas ruas. Há evidentemente um cálculo de quem pode ser deixado para morrer e os moradores de rua estão contabilizados nesta taxa. Perante os poderes todas as vidas são em potencial *homo sacer*, o que as torna, portanto, investidas do dogma da sacralidade da vida, e assim sendo, inscritas no jogo do insacrificável e matável. A vida nua é produzida pelos poderes no momento que a vida é tomada como portadora de direito à existência: se a vida se tornou revestida de valores e sacralidades é porque fundamentalmente encontra-se em posição originária de sujeição a um poder de morte e incontornável exposição aos

poderes. Esta é precisamente a condição política originária resumida por Foucault (1979, p. 134) do seguinte modo:

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.

A vida nua do *homo sacer* sob o direito romano, conforme Agamben, se dissipa por todo tecido social na modernidade biopolítica: se anteriormente o corpo de um indivíduo era julgado e declarado sacro, tornando-o vida nua, na modernidade esta condição existe de antemão e é acoplada à vida desde seu nascimento, operando como uma epidemia bacteriológica infectando todos os organismos, com a diferença de que sob determinadas condições socioeconômicas elas não podem – mesmo que se esforçassem – permanecer incubadas. Esse deslocamento para um princípio ontológico da vida sacra se dá exatamente pela passagem mesma do poder disciplinar para o biopoder: movimento que vai do indivíduo para a massa nos cálculos dos poderes soberanos modernos da biopolítica. Resta-nos aqui determinar o que tomamos por soberano. Compreende-se soberano como “[...] aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2014, p. 86), ou seja, essa condição não está mais circumspecta ao centralizador do poder como o rei ou a máquina-Estado – embora esta possua ampla primazia enquanto soberana – em seu conjunto de dispositivos e técnicas de poder. A vida nua tomada na rua é exemplificada pelo relato do Rogers:

Uma vez eu tava amanhecido, tava mal, tava cansado. Eu tava sentado no cordão, de manhã cedo, esperando começar o movimento. Nisso passou uma viatura, um Vectra que até hoje passa aqui. Eu não vi que a viatura tava passando. Eles nem pararam. O brigadiano da janela de trás me deu com o cacete na cabeça, me deixou deitado. Abriu a minha cabeça e passou. Foi embora. (BOCA DE RUA, 2009a, p. 3).

Para tornar mais clara essa passagem e íntima relação do poder soberano aos poderes na biopolítica moderna afirma Agamben (2014, p. 138):

Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida

possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. [...] Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana.

O que queremos dizer é que as vidas da rua não possuem posição estanque em relação ao abandono fundamental dos poderes, mas que pertence aos jogos destes incluí-las por meio do aparato jurídico-estatal e assim cooptá-las em suas malhas operando a subjugação dessas vidas ao poder soberano que a reinveste tacitamente como vida nua, destituindo-as, portanto, da potencialidade de tornarem-se *bíos*. Isso não significa, por outro lado, que a luta pelos direitos seja uma armadilha pura e simplesmente, mas que a questão se assemelha mais a um jogo de entrega e confiscos recíprocos, tendo como busca pelos devires minoritários, pelas vidas excluídas/incluídas a potencialização de certas forças vitais através da própria dissolução dessa vida na massa indistinta de grupo humano determinado. Retoma-se aqui a imagem da exceção que o autor remonta etimologicamente: a “captura do fora”, ou seja, incluído através de sua exclusão.

Haveria um motivo fundamental nessa exclusão das vidas nuas das ruas? Argumenta Agamben que o projeto biopolítico é obcecado em produzir um povo sem fraturas onde os grupos que aparecem à margem seriam essas fissuras que, se não eliminadas como nos estados totalitários, tornam-se existências flutuantes circunspectas a determinados planos de investimento subjetivo e de docilização por parte dos poderes soberanos que geram assim suas *zoés*, ou seja, gestam no interior das sociedades modernas as vidas nuas no momento que as desinvestem da potencialidade de *bíos*. Biopoder e poder disciplinar parecem confundir-se na relação entre a polícia, representante do poder estatal, com os moradores de rua. Sobre eles o Estado encarnado nos sujeitos de farda e cassetete aplicam vigilância constante e submissão perene através da força bruta sobre as vidas das ruas conforme a edição de número 33 do Boca de Rua (2009b, p. 4):

A gente já conhece bem a rotina. Tem variações, mas o espírito é sempre o mesmo. Durante o dia tem o cutucão com o cassetete no osso da coluna e no vazio (pegando o rim, o vazio e a boca do estômago). Se tem um muro perto, então, é certo: batem com o rosto na parede. A concha no ouvido virou bom dia. Mas em geral a primeira coisa mesmo é o tapa na cara. Primeiro eles batem, depois revistam. Aí que checam os documentos. Alguns, eles conhecem. Quando estão com um colega novo, já avisam: “Este aí não precisa bater o registro porque não tá devendo”. Mas, mesmo assim, não saem sem o tchau – sempre batem na cara. Tem uns que são ainda mais violentos, que já chegam com “oitão na cara”, te tocando contra a parede e perguntando qual as tuas broncas. Se mentir, é pior.

Buscamos não apenas perceber essas vidas das ruas como nuas na acepção do filósofo italiano, mas afirmá-las como possíveis modos de vida potentes e propor que muitas dessas sejam criadoras de Grandes Saúdes ao modo nietzschiano. Propomos, nos termos de Agamben, que embora tomadas e investidas como *zoé* pelos poderes, são potencialmente *bíos* e um dos passos em direção a essa proposição é reconhecermos a vida nua como normatização de determinado espectro da população, e em nosso caso específico, como esse processo opera sobre os moradores de rua investindo-os incessantemente:

Se denominamos forma-de-vida a este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência. (AGAMBEN, 2014, p. 183).



## 11 GRANDE SAÚDE: não estamos aqui por compaixão

E sabes bem o que é o mundo para mim? [...] O mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma força presente por toda parte, una e múltipla como um jogo de forças e de ondas de força, acumulando-se sobre um ponto se elas diminuem em outro; um mar de forças em tempestade e em fluxo perpétuo [...]; – queres um nome para esse universo? — Esse mundo, é o mundo da Vontade de Potência – e nenhum outro mais! E vós mesmos, vós sois também essa Vontade de Potência – e nada mais que isso! (NIETZSCHE, 1978<sup>25</sup> *apud* SANTANA, 2012, p. 132).

Somente após determinarmos – mesmo que brevemente – o plano de consistência no qual percebemos e encontramos essas vidas, os investimentos dos poderes e abandono destes sobre os corpos e subjetividades das ruas, assim como a vida nua da *zoé* investida incessantemente e como o processo aparentado à *parresía* grega se transmuta em arma de resistência e expansão para essas existências e é potencializada pelo jornal Boca de Rua, cremos ter chegado o momento de tratarmos da hipótese nevrálgica da presente dissertação, ou seja, a concepção de Grande Saúde e como esta estaria relacionada às vidas das ruas. Ainda que não tratemos de um conceito totalmente representável, trilhamos certo caminho intelectual que julgamos necessário para chegarmos propriamente no tema da Grande Saúde e, até o momento, utilizamos sem explicações mais delongadas este conceito e seu fundamento, qual seja, a Vontade de Potência. Estes se ligarão, como buscaremos demonstrar, ao problema da compaixão, fio condutor majoritário dos encontros com os moradores de rua. Deixemos claro já aqui e sem maiores explicações: não buscamos esses encontros por compaixão! Não encontramos essas vidas por piedade – nem por piedade as nossas vidas, nem as deles!

Parecia-nos impossível partir da definição de Grande Saúde sem termos instaurado o campo de perspectiva conceitual e existencial que partíamos. Foi-nos necessário indicar de modo mais ou menos preciso quais vidas nos interessavam, em quais jogos de poder as percebemos, sob quais processos

---

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friederich. *Fragments posthumes, juin-juillet 1885*. 38. ed. Paris: Gallimard, 1978. Aurore. Tome IV, début 1880, printemps 1881.

subjetivos são investidas e quais suas potências nesse lugar que é a vida da rua e o jornal Boca de Rua. Suas vidas nuas e suas falas francas são caminhos que intentamos seguir para levar-nos ao paradoxo das existências que mesmo – e justamente – vivendo perenemente sob variados riscos possam ser afirmadas como Grandes Saúdes ou como criadoras de processos de saúde ao modo nietzschiano.

Nossa perspectiva é animada fundamentalmente por Nietzsche e nesse rastro passaremos ao problema aqui posto: o que se pode entender por Grande Saúde? Afirmamos de antemão que esse é um problema que concerne as forças. O fundo da realidade é para Nietzsche caos e este deve ser entendido como puro encontro de forças. Em si, nada significam as forças, mas são elas que quando valoramos algo estão presentes: é sempre a força que interpreta. Aqui, portanto, não negligenciamos as forças reativas que circulam entre os moradores de rua, mas buscamos as forças ativas no intento de pensarmos essas vidas de modo que não se constituam pela dialética da exclusão, ou seja, daquele que é investido como fantasma da falta em relação às vidas-padrão em nossa sociedade.

Em *A gaia ciência*, no trecho que abre a apresentação de nosso trabalho, Nietzsche apresentava pela primeira vez a Grande Saúde. Essa que é ao mesmo tempo transbordante de potência e aquela na qual se pode brincar em um mundo cheio de perigos: “Mas, onde há perigo, cresce também o que salva.” (HÖLDERIN, 1954, p. 173). Ela, inclusive, supõe o perigo não como algo a ser conjurado, mas como plano onde é possível, em razão das resistências e riscos, que as potências transbordem e criem uma nova saúde que não busque nem mesmo evitar a doença porque essa se trata, ao cabo, de estado intensivo onde abundam forças. A Grande Saúde tem a ver então com estados intensivos e a doença, dor e sofrimento não podem ser negligenciados enquanto dispositivos de superabundância de forças em embate.

Distinção tipológica necessária: as forças são classificadas em dois tipos. Há as forças ativas, também denominadas por forças nobres, isto é, aquelas que são capazes de dar direção às outras forças, comandar, possuidoras de plasticidade e por isso capazes de mudarem continuamente e, por outro lado, há

as reativas, estas que são as forças inferiores, ligadas à autoconservação. Quando forças reativas são dominadas ou subjugadas, adaptam-se ao custo de imporem sempre limitações e restrições ao domínio das forças ativas. Cabe ressaltar que essa distinção binária é puramente didática, já que a existência não é dialética para Nietzsche e somos compostos de múltiplas forças que embatem e se contaminam mutuamente.

O problema das forças está ligado ao conceito de Vontade de Potência que é centro nervoso e perpassa toda filosofia nietzschiana. Passemos brevemente a este conceito para posteriormente podermos retomar a ideia de Grande Saúde e como esta é produto da Vontade de Potência animada pelas forças ativas.

### **11.1 Vontade de Potência**

O princípio ontológico da vida para Nietzsche é a Vontade de Potência como seu personagem-conceito-profeta Zarathustra afirma em *Assim Falava Zarathustra*: “Onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência, e até na vontade do servidor, encontrei a vontade de ser mestre.” (NIETZSCHE, 2014, p. 148). Assim tomada, a Vontade de Potência está aparentada à essência humana para Spinoza que surge na definição dos afetos da terceira parte de sua *Ética* e está disposta do seguinte modo: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (SPINOZA, 2014, p. 140). A diferença fundamental entre a Vontade de Potência nietzschiana e o desejo spinozista reside que este último já trata de uma representação consciente da vontade, enquanto a Vontade de Potência, tomada em sua natureza, não significa nada e nem se dirige a nada de antemão. Spinoza mesmo reconhece o desejo como representação e fala da vontade (*voluntas*) como motor daquele, assumindo que não são todas as vontades que chegam a tornarem-se representáveis e conscientes. O desejo seria então a apresentação fenomênica consciente da Vontade de Potência que anima todo ser vivo. Próxima destas

definições dos afetos na *Ética* de Spinoza estão as crianças do Boquinha (2004b, p. 5):

Os sentimentos são como se fossem famílias. Tem a família dos sentimentos bons e a família dos sentimentos ruins. A felicidade é a mãe dos sentimentos bons. Seus filhos são a união, o amor, a alegria e a dignidade. A tristeza é a mãe dos sentimentos ruins. Os filhos são o ódio, o rancor, a revolta e a amargura. A família da felicidade ri, brinca e come doce. A da tristeza chora, se lamenta e bate uns nos outros. Passa fome.

Se falamos aqui da Vontade de Potência enquanto propriedade ontológica, devemos situá-la adequadamente: mesmo que possa ser compreendida como categoria metafísica tal qual a leitura heideggeriana, o que importa é que a Vontade de Potência é da ordem da imanência. Esta categoria diz respeito à vida e nada além (quanto menos ao além-mundo metafísico) porque só no que vive há vontade, e esta já é produto da Vontade de Potência: “Não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência.” (NIETZSCHE, 2014, p. 150).

Vontade de crescer, dominar, expandir-se, vencer, em suma, intensificar a vida, são fenômenos da Vontade de Potência nietzschiana. Se a vida é como afirma Spinoza em sua *Ética*, o *primum mobile* (primeiro impulso-movimento) da vida é o *conatus* (esforço para perseverar no ser) e este não se dá na ordem do negativo, isto é, não se trata de subsistência, resistência passiva, perecimento, mas de re colocação contínua e afirmativa das forças que compõem organismos, vidas, corpos, comunidades. O perseverar no ser spinozista é o esforço pelo devir da vida em se recolocar (*autopoiesis*), a Vontade de Potência poderia ser tomada então enquanto combustível que alimenta a máquina-*conatus*. Dito de outro modo, é a vontade das forças que buscam sempre um *plus* de poder que tornam possível perseverar no ser: o que não se recoloca, não se reafirma, deixa de durar, deixa de existir no tempo e está, portanto, morto.

O problema da existência é colocando em outro plano que não o do subsistir, antes é deslocado por Nietzsche para o plano imanente do superar-se a si próprio. Zarathustra diz que tudo trabalha para se ultrapassar sem cessar, e esse trabalho tem como operador a Vontade de Potência. A conservação da vida não é, por conseguinte, o objetivo último, mas o superar a si, expandir as forças

de domínio – nem que seja em um único ato: um suicídio pode ser do expediente da Vontade de Potência, por exemplo.

“E eis o segredo que a vida me confiou: - ‘Vê – disse-me ela – eu sou aquela que deve sempre superar-se a si mesma’.” (NIETZSCHE, 2014, p. 149). Tomamos o *conatus* spinozista intimamente ligado à Vontade de Potência nietzschiana e ambos conceitos nortearam nossos encontros com as vidas dos moradores de rua: onde havia falta, buscamos encontrar as contínuas afirmações de suas forças, domínios sobre si e sobre os outros. Embora pela linguagem essa vontade que subjaz o que vive pareça indicar unidade, dando margem para torná-la aérea e volátil aos moldes da vontade em Schopenhauer, a unidade é apenas aparente, o fundo da Vontade de Potência é multiplicidade de forças entrando em choque, travando embates de força e preponderância. Isso pode ser observado nas forças que ora agenciam encontros com drogas (a busca é por uma intensificação da vida mesmo que ela siga a vida por um ralo posteriormente), ora evitando esses encontros (buscando igualmente intensificar a vida). Não que todo ato seja tributário das forças afirmativas da Vontade de Potência: há busca por dominação (supressão e negação do outro), *plus* de poder, domínio de si e dos outros por forças reativas que passam a ser dominantes e que compõem a Vontade de Potência, inclusive podendo vir a se tornar desejo ou vontade refletida – todo desafio ético para vencer o ressentimento e a má-consciência, as doenças causadas pelas forças que não se tornam agir e se voltam contra si ou contra os outros estaria na reversão, ou na dobra, do que é reativo para afirmativo conforme Deleuze.

O que fica claro nesse ponto é que não é da ordem representacional essa vontade essencial<sup>26</sup> que diz respeito a tudo que vive. Assumimos que não haja causação racional para essa busca de mais potência e utilizamos este critério das forças afirmativas da Vontade de Potência como a aquilo que voltamos nossa

---

<sup>26</sup> Tomamos essência aqui ao modo spinozista e não ao modo da tradição que se tornou célebre pela dialética de Platão. Para este a essência é imutável, não se submete ao tempo e não é corrompida, portanto. A essência na *Ética* de Spinoza é da ordem das forças que compõem o indivíduo em determinado momento, e mesmo que a Vontade de Potência seja considerada como “sempre presente” na vida, só se dá enquanto devir e não como faculdade metafísica ou dispositivo atemporal ontológico.

atenção e intuição nos encontros com as vidas das ruas. Jogo contínuo de resistências e vitórias é o que a vontade aspira, e esse jogo se torna mais trágico quando se vive nas ruas. Há de sobretudo buscar garantir o *conatus*, ou seja, o perseverar no ser. O que tomamos aqui não como um *problema de subsistência*, mas um *recolocar a existência*, coloca como necessária a criação de modos de vida que saibam encontrar caminhos e forças que possam ser usados em favor da existência peregrina (andarilha) em nossos centros urbanos. Expediente dessa potencialização de caminhos para as saúdes das vidas andarilhas são os “macaquinhos” e “despachos” como fontes de alimentação:

Os “macaquinhos” são sacos com comida colocados por pessoas de apartamentos e casas nas grades, nas cercas e nas árvores. Geralmente são pessoas com mais idade ou bem novas que têm solidariedade. [...] Nas sacolas, às vezes, tem bolo, pão, quindim, café, bala, arroz, massa, feijão, carne, churrasco, bolachas recheadas - tudo separado em pacotes. [...] Depois do “macaquinho”, a melhor opção são os despachos. “Achar um batuque é ótimo. Um dia eu estava louco de fome e achei um batuque que foi uma beleza: quindim, bolo de milho, tudo amarelo”, lembra Alca. (BOCA DE RUA, 2002b, p. 2).

Tal qual produzem modos de conservar seu ser organicamente na busca por nutrientes afigurando-se como ordem do dia, a própria constituição de espaços de vida torna-se espaço de criação. Uma leitura mais apressada poderia nos dar a ideia de que os mocós, ou seja, as moradias da população na rua sejam espécie de fantasmas estruturais de uma residência fixa e normatizada como são os apartamentos e casas. Cremos que aqui há um movimento de potência de apropriação e constituição do espaço dessa estria ou dobra – que se sabe efêmera de antemão – que caracteriza uma moradia nas ruas. Há algumas técnicas mais ou menos estabelecidas de mocós, o que não minimiza o caráter criativo e continuado da constituição perene desses abrigos.

A décima primeira edição do Boca de Rua (2003b) é toda dedicada aos modos de constituição dos mocós e nos dá pistas dos processos criativos da população de rua de Porto Alegre. Diz a publicação que há dois tipos majoritários de moradia na rua que são o esconderijo e a aba e um se distingue do outro pelas relações de visibilidade e segurança que instaura. Informa essa

edição na página 3: “[...] esconderijo é para dormir com mais tranquilidade, sem incomodação da polícia e dos ‘contra’, que são os inimigos. Os da aba ficam na vista de todo mundo. Tem paredes invisíveis.”. Para encontrar esconderijos são visadas casas abandonadas, viadutos e pontes, isso sem considerar a opção das abas que, pelo menos, possibilitam o abrigo da chuva.

Nos mocós são constituídas famílias, sejam elas de origem sanguínea ou não. Isto se dá por vários elementos considerados no seu engendramento que são de ordem afetiva, privilegiando a segurança, organização e manutenção do espaço. Assim, o mocó passa a operar como uma residência fixa onde, por exemplo, a sujeira deve ser limpada cotidianamente e isto é feito na maioria das vezes, segundo a publicação, com as mãos e vassouras improvisadas dos galhos.

Via de regra o espaço do mocó não possui divisória: todos os ambientes operam potencialmente como uma parte de uma residência fixa. É uma moradia virtual e atual ao mesmo tempo. A única exceção se dá na constituição do banheiro que nunca fica dentro do mocó. Sobre a organização do espaço, diz essa edição do jornal: “O mocó não tem divisão, mas o banheiro é separado. O dos homens é na árvore ou no poste mais perto. As mulheres procuram um lugar escondido, no mato. Também utilizam os banheiros públicos.” (BOCA DE RUA, 2003b, p. 3). Alguns possuem colchões, outros não. Alguns que os possuem, logo os perdem porque são roubados; outros passam a possuir por algum tempo porque ganharam ou furtaram e logo após já não os possuem mais. A vida da rua é a paradoxal impermanência perene de todas coisas, relações, afetos...

O lugar onde se dorme é sempre um arranjo de elementos: “[...] para a maioria, a cama é feita de papelão, plástico, jornal, roupas amontoadas e alguma coberta.” (BOCA DE RUA, 2003b, p. 3). Como não há paredes e nem portas, o sexo dificilmente acontece no mocó, sendo necessário escolher algum espaço – via de regra público – para as relações sexuais. Por vezes algum amigo ou amiga atua como vigia para garantir que o ato sexual ocorra sem interrupções. Um dos locais mais interessantes de um mocó é a cozinha – ou a constituição de algo análogo à cozinha – porque ela é quase toda criada com elementos

reciclados ou fabricados pelas vidas das ruas conforme nos dá imagem o próprio jornal:

O fogo é feito com galhos de árvore caídos e jornal. As panelas são estas latas de 18 litros, a água é guardada nas garrafas pet. Quem não tem talher faz de madeira de caixote feito com faca ou canivete, e os pratos são potes ou garrafas de plástico cortadas. Os caixotes de madeira sevem também como mesa ou então se coloca uma roupa velha, mas limpa, como toalha no chão, como piquenique. Os bancos ou saliências dos prédios também são usados como mesa. As pessoas, em geral, sentam no chão, nas camas ou em caixotes. Alguns mocós mais fixos têm até cadeiras ou sofás. (BOCA DE RUA, 2003b, p. 3).

Ainda aqui trata-se de uma morada aberta, com múltiplas entradas e vazões, o que coloca o problema da segurança como prioridade, agenciando a contínua observância dos habitantes. Como há roubos de outros moradores de rua e até mesmo de habitantes do mocó, sempre há alguém como vigia (principalmente durante a noite) contando em boa parte das vezes com a ajuda de um cão de estimação que ajuda a dar o alarme quando necessário.

Como a vida é criação contínua de formas – premissa ontológica de Bergson –, o lugar de permanência impermanente dos mocós sempre conta com a constituição da estética desses espaços através das decorações que operam tanto na ordem da apropriação do espaço quanto de liame afetivo. Nas paredes dos mocós encontram-se sempre estampas de roupas que são utilizadas como papéis de parede, desenhos e imagens religiosas, assim como é comum encontrarmos pôsteres e cartazes dos clubes de futebol pendurados pelos mocós. Eventualmente há bandeiras foras das habitações sinalizando a preferência clubista dos moradores deste espaço e dando dimensão da potência afetiva desta máquina de *afectos* que é o futebol. Dentre os reagenciamentos operados nesta modalidade de habitação é interessante que muitas panelas encontradas nas ruas não são usadas para cozinhar, se tornam vasos para decoração do ambiente.

Sobre a saúde, e a Grande Saúde do corpo, quem vive na rua convive com:

[...] várias doenças associadas, especialmente HIV/Aids e outras Doenças Sexualmente Transmissíveis, além de hepatite, problemas pulmonares, respiratórios e, agora, a tuberculose, que voltou forte. A droga também é uma doença e das piores. Na rua tem tudo que é tipo de droga como loló, maconha, crack (pedra) e



álcool. Tem, também, a questão da má alimentação, que é uma porta de entrada para a doença. Na rua se come o que se pode e quando se pode. Existem os macaquinhos (sacos de comida de boa qualidade deixados pela população pendurados nas árvores ou portões [...] mas eles já foram em muito maior número. Hoje se acha até com papel higiênico misturado. (BOCA DE RUA, 2008b, p. 2).

Se para o budismo (e também para Schopenhauer, sendo a fonte de seu pessimismo) a origem de todo sofrimento é o desejo porque este é insaciável, porquanto sua natureza seja a de se recriar continuamente e nunca cessar de querer, para Nietzsche aí opera subjacente a Vontade de Potência impelindo a vida sempre a querer superar a si mesma: “Mas, *que é vida?* Aqui se precisa, portanto, de uma nova concepção mais determinada de ‘vida’: minha fórmula para tanto diz: vida é vontade de poder [*de potência*].” (NIETZSCHE, 2013, p. 134). Assumindo a tese nietzschiana fica claro que é impossível buscar uma Grande Saúde universal para todo modo de vida, uma vez que a constituição dessa depende das forças que compõem cada existência. Deve-se tomar para si a tarefa de médico-filósofo e analisar os sintomas das forças para constituirmos nossa própria dieta que alimente as forças ativas da Vontade de Potência e um bom sinal de saúde, em um primeiro momento, é a interpretação. A nossa perspectiva sobre o que buscamos afirmar nas vidas das ruas já é indicativo de nossa Vontade de Potência, o interpretar é já se assenhorar de algo:

A vontade de poder<sup>27</sup> *interpreta*: na formação de um órgão, trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. *Aí imediatamente* - - Em verdade, a *interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo (O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante)*. (NIETZSCHE, 2013, p. 116, grifos do autor).

Retomamos, por fim, a ideia de forças ativas e reativas ligadas ao problema da Grande Saúde. Não se trata de tomar ativo como positivo e reativo

---

<sup>27</sup> Não há acordo na tradução em língua portuguesa sobre o termo alemão *Wille zur Macht* enquanto Vontade de Potência ou vontade de poder. Fizemos nossa opção pela primeira acepção conforme anteriormente explicitado no presente trabalho.

como negativo, isto porque, por exemplo, uma doença pode ser tomada como negativa ao organismo e ao corpo, mas pode afigurar-se como fonte de forças ativas intensificadoras da vida seguindo a esteira das proposições nietzschianas de saúde. O critério será então o da potência: uma enfermidade pode ser ativa quando se afigura estímulo para superação de si e dos estados que degeneram o corpo; de outro modo, pode ser reativa se buscamos adormentarmo-nos, isto é, anestesiarmos as forças intensivas que a doença coloca em jogo. Nesse último caso trata-se de uma relação de esgotamento e cansaço que, jogados para um além-mundo de descanso eterno, é a proposição religiosa e metafísica de como viver.

Saúde e caráter doentio: é preciso tomar cuidado! O critério de medida continua sendo a eflorescência do espírito, a força frontal, a coragem e a jovialidade do espírito – mas, naturalmente também, *o quanto de um elemento doentio ele pode assumir sobre si e superar* – o quanto ele pode tornar saudável. Aquilo que os homens mais ternos pereceriam pertencem aos meios de estímulo da *grande* saúde. (NIETZSCHE, 2013, p. 88-89, grifos do autor).

É exatamente por buscarmos agrimensurar as Grandes Saúdes que se dão nas vidas das ruas que pudemos encontrar vidas como a do Cícero que traçou um breve itinerário da constituição de si e de sua Grande Saúde Peregrina no vídeo *Ir Vir Permanecer*. Diz ele:

Eu tenho 18 anos de rua, então aprendi a dividir as coisas. Quando eu saí para a rua, pelo motivo que eu saí, me tocava muito, então cada vez que eu me lembrava, eu me drogava, eu bebia, para esquecer. Mas no outro dia eu acordava com dois problemas, com a ressaca e com o problema que eu não tinha resolvido. Então a gente começa a piorar a situação. A gente começa a juntar tudo quanto é coisa. Tu arruma um carrinho, tu junta tudo, lixo misturado com roupa, roupa misturada com roupa de cama, comida com lixo. Tu perde a noção do tempo. Aí com o tempo na rua, tu vai vendo que tu pode ir melhorando. Tu já vai dobrando a roupa, tu vai colocando a comida em um saco separado, a roupa em outro saco separado, tu aprende a viver na mãe rua. Hoje estou me desligando desse cordão umbilical, mas que demora muito, vai doer, porque qualquer coisinha eu vou voltar pra rua. Tu saí da rua, mas a rua não sai de ti. [...] No abrigo onde eu estou tem pessoas muito pior que eu, que eu estou ajudando, e já me sinto bem ajudando os outros, pensei que eu não poderia ajudar ninguém, mas eu posso. Tem pessoas de cadeiras de roda, sem perna, com três tipos de doença, duas sem cura e uma de seis meses de tratamento e estão dando risada, então a gente não pode

chorar, porque a gente está bem. (IR VIR PERMANECER, 2016, doc. não paginado).

Se propusemos de início como critério para nossos encontros a vigilância à *moralina*, igualmente nos colocamos em guarda contra o amor à vida fraca e ao olhar que tudo abençoa e que busca subjacentemente anestesiá-la a realidade. Colocamos a seguir o problema da compaixão e porque não encontramos essas vidas por amor à vida fraca e sim por amor à Vontade de Potência que existe nas ruas de nossas cidades.

## 11.2 O problema da compaixão

A compaixão encontra-se em oposição aos efeitos tonificantes que aumentam a energia do sentimento vital: ela tem um efeito depressivo. Perde-se em força, quando se tem compaixão. Com a compaixão aumenta o sofrimento e ainda se multiplica a perda de força que prejudica a vida. O próprio sofrimento torna-se contagioso através da compaixão; em algumas circunstâncias a compaixão pode levar a uma exaustão integral da vida e da energia vital, exaustão que está numa relação absurda com o *quantum* da causa (como no caso da morte do Nazareno). [...] Repetindo: esse instinto depressivo e contagioso estorva aqueles instintos que têm como meta a sustentação e a elevação da vida: é tanto multiplicador da miséria quanto conservador de todas as misérias, é o instrumento principal para o avanço da *décadence*. A compaixão induz ao nada!... (NIETZSCHE, 1996, p. 30).

Admitamos a premissa de que habitam nossa subjetividade populações de identidades negativas e que nosso subconsciente esteja povoado de sujeitos da falta. Via de regra, os moradores de rua são um destes povos que habitam a multidão de fantasmagorias de nossas subjetividades. Não cremos ter nenhuma dificuldade em assumirmos que em nosso contexto socioeconômico essa premissa seja verdadeira na maioria dos casos – e conosco não foi diferente. Evidentemente que um olhar mais atento é suficiente para refutar aquilo que tomamos tácita e irrefletidamente por morador de rua. Para ficarmos em um exemplo de vida da rua plena de potências tomemos a integrante do Boca de Rua Rosângela, que na seção *Currículo do povo da rua* na edição de número 43, resume assim suas experiências e potencialidades produtivas:

Sou desenhista com curso em Valência, na Espanha. Também sei acupuntura e já escrevi um livro, que enterrei. Usei a terra como cofre. Se chama “O escárnio das fogueiras de papel” e fala de uma tradição espanhola de 500 anos, quando o povo fazia esculturas com papel e roupa e colocava em volta da fogueira como se fossem pessoas. (BOCA DE RUA, 2012, p. 4).

Uma vez traçado o plano de inscrição de encontros com moradores de rua tendemos a assumir tacitamente (ou pelo menos em um primeiro momento) que o fiador afetivo dessa busca seja a compaixão porque, afinal, é a academia que os desvelará para o mundo e seria, portanto, nosso trabalho como acadêmicos produzir conhecimento para que os poderes tomem conhecimento destes – e assim trabalhamos, necessariamente, para os poderes –, dentre outras crenças mais ou menos arraigadas no pensamento médio acadêmico de nosso intrínseco messianismo proveniente do desejo-crença de todo pretendente a intelectual. Quando grupos humanos marginalizados, incluídos porque excluídos, são substrato de produção de conhecimento, a tendência é que tomemos a relação de pesquisador-pesquisados extremamente díspar no plano das potências. O pesquisador é alguém que vai, com suas palavras e perspectivas, de algum modo fazer um favor para os pesquisados, ajudá-los sabe se lá como a receberem alguma fagulha de potência através do conhecimento produzido no encontro entre acadêmico e objetos de estudo – os sujeitos são propriamente objetos nestes casos.

Acreditamos que nestas relações entre pesquisadores e pesquisados excedam em muito o que presume a comum vaidade salvacionista acadêmica. O pesquisador aumenta sua potência em seus encontros e talvez assim possa potencializar aqueles e aquelas que encontra e lança seu olhar perscrutador. Ao cabo, quem realmente necessita do outro é o pesquisador: os pesquisados, neste caso moradores de rua, continuariam existindo do mesmo modo e com as mesmas dificuldades e potências invisibilizadas se a academia não se interessasse por eles. Há, portanto, dissimetria na relação que torna não só possível, mas necessário para maior simetria de forças, que a academia se comprometa mais em potencializar essas vidas das quais extrai grande parcela de seu meio e motivo de existência que é a produção de conhecimento.

Entretanto – e eis o ponto –, não quisemos pesquisar com moradores de ruas e suas vidas por qualquer tipo de compaixão ou salvacionismo. Acreditamos que não haveria possibilidade alguma de criação de algo como o vídeo *Ir Vir Permanecer* se nossos encontros fossem fiados pela compaixão, afeto que assume o outro necessariamente em estado de falta. A compaixão é a máquina de achatamento do outro e de sua (vontade de) potência e torna no outro ausente o que o sujeito compassivo crê possuir em si. Não investe o piedoso, portanto, nas potências. Todavia, investe na pequena transferência de determinado *quantum* de força àqueles que assume de antemão não possuírem e necessitarem de seu ato caridoso.

Ao longo da produção filosófica de Friedrich Nietzsche, a valoração cristã é posta como um problema ligado intimamente à seguinte questão ética fundamental das quais todos outros problemas existenciais seriam desdobramentos: como se relacionar com a vida? Com lidar com sua própria vida e com a vida dos outros? Nietzsche crê em certo modo nobre de se relacionar com a existência em oposição ao modo escravo de subserviência, conservação de si, (auto)piedade, vontade diminuta... Se há uma aristocracia em Nietzsche essa é de ordem espiritual (como bem observou Emma Goldman), ou seja, ela postula nobreza nos planos dos valores, potências e forças que compõem uma vida e das buscas por agenciamentos de bons encontros existenciais ao modo spinozista – um agenciamento individual é sempre coletivo como afirmavam Deleuze e Guattari. Tendo como norteador o problema do que aumenta ou diminui a potência de existir, e assim, de quais modos se relacionar com a vida, Nietzsche encontra na compaixão o elemento enfraquecedor da existência, espécie de dispositivo valorativo que age ao modo de uma anestesia existencial da necessária crueldade de tudo que quer crescer, se tornar mais duro e mais forte.

Argumenta Nietzsche em *A gaia ciência*, aforisma 338 sob o título “A vontade de viver e os compassivos”:

Mas seja lá onde for que se perceba nosso sofrimento, este é mal interpretado; é próprio da compaixão *despojar* do sofrimento estranho tudo que há de verdadeiramente pessoal; nossos “benfeitores”,

mais que nossos inimigos, diminuem nosso valor e nossa vontade. (NIETZSCHE, 1993, p. 164).

É exatamente esse *desinvestimento* no valor intensivo das forças que o sofrimento instaura e no achatamento da vontade que a compaixão opera entre os corpos que se encontram. O fundamento metafísico da compaixão é a crença de que a vida deva ser anestesiada porquanto a dor e o sofrimento sejam estados que devam ser extirpados o quanto antes, negligenciando o valor intensivo destes estados e das potências que emanam daí. Onde há aparente troca, onde crê-se que aquele que é piedoso ajuda o outro necessitado e oferece algo que esse outro precisa, seja material e/ou afetivo, por uma retribuição igualmente afetiva e/ou espiritual, tem em verdade interesse primeiro e soberano com o imperativo individual do “bem-estar”. O compassivo parte da posição na qual se arroga superior buscando alimentar o seu bem-estar consigo mesmo e, por vezes, o faz também para comprar em parcelas a simpatia e afeição divina e garantir assim “crédito” para um além-túmulo de recompensas ou punições metafísicas. Agindo por inspiração religiosa ou não – porque a vaidade independe de credo – a lógica subjacente na compaixão é a de prestar contas para si mesmo do sujeito que se coloca em posição acima ao outro que entra em relação. É claro, portanto, por que nos seria impossível a proposição da constituição do produto audiovisual que esse trabalho deu origem se assumíssemos a condição piedosa de antemão. É nesse ponto do ser compassivo que age piedosamente para alimentar o seu “bem-estar” através da dialética do superior-inferior que se funda a cisão nos encontros com os “povos da falta” que habitam nossa subjetividade. Diz Nietzsche (1993, p. 164):

Na maior parte dos benefícios que se prodigalizam aos infelizes existe alguma coisa de revoltante pela despreocupação intelectual que o compassivo enverga ao lidar com o destino; nada sabe de todas complicações e consequências interiores que, por *mim*, ou ainda por *ti*, se chama infelicidade!

Novas fontes de potências e novas necessidades surgem da dor e do sofrimento e são essas instâncias que anestesiadas pela compaixão são negligenciadas e, por conseguinte, perdidas. Julgamos evidente por si que o

sofrimento e mesmo a infelicidade são condições que devam necessariamente e urgentemente serem ultrapassadas. Que fique claro, não queremos buscar a dor, a infelicidade e o sofrimento por si próprios, mas uma vez postos, queremos atentar para as forças em embate, modular suas potências, agenciar outros e novos desejos, nos recolocarmos de outro modo em relação à existência. Devemos antes de tudo nos colocar em guarda contra a projeção da nossa íntima crença cristã de que a existência considerada em seus estados intensivos “negativos” devam ser extirpados o quanto antes, sem atentarmos para a sabedoria que há aí nesses estados decisivos: se um pássaro não é forte o suficiente para conseguir voar, dadas todas dificuldades que enfrenta em seus primeiros dias, que essa vida pereça ou seja capaz de ultrapassar suas fraquezas e finalmente alçar voo. Mais que isso, se não fossem as obstruções, limites e sofrimentos, como esse animal seria capaz de ajuntar, modular e agenciar forças para ser capaz de finalmente estar apto a sua potência de voar? Não haveria então uma necessidade de sofrimento para o aumento da existência?

[...] esse caro compassivo, ele quer *socorrer* e não pensa que existe uma necessidade pessoal da infelicidade; que tu e eu temos necessidade do medo, das privações, do empobrecimento, das vigílias, das aventuras, dos riscos, das transgressões e de seus contrários e mesmo, para me exprimir de modo místico, que o caminho de nosso céu atravessasse sempre a voluptuosidade de nosso próprio inferno. (NIETZSCHE, 1993, p. 165).

Ao problema do enfraquecimento das forças pela anestesia da compaixão (injeção à base de *moralina*), Nietzsche arrola outra hipótese, essa de ordem psicológica e que aludimos aqui brevemente: o valor do bem-estar pessoal. Já argumentamos sucintamente sobre o bem-estar que o compassivo coloca à frente e acima do outro com o qual entra em relação, diz Nietzsche (1993, p. 165, grifos do autor) a esse respeito:

[...] professai verdadeiramente, a respeito de vós mesmos, um sentimento semelhante àquele que tendes para com vosso próximo, se não desejais guardar para vós mesmos, durante uma hora, vosso próprio sofrimento, prevendo sempre de longe toda infelicidade imaginável, se considerais em geral a dor e a miséria como más, odiosas, dignas de destruição, como uma tara da vida, e então! – além de vossa religião da piedade, tendes ainda no coração uma outra religião, e essa pode ser a mão da precedente – a religião do *bem estar*. Quão pouco conheceis a *felicidade* dos

homens, seres cômodos e bonachões! Pois felicidade e infelicidade são irmãos gêmeos que crescem juntos, ou ainda, como em vós, *permanecem pequenos!*

A solicitude torna-se assim o modo de exorcizar a projeção inconsciente da miséria do outro sob a consideração do “e se fosse eu?” guiada pelo afeto que se cristaliza em crença do bem-estar. Não há relação próxima e de afecção pelo outro neste sentido senão de modo triste (diminuição da potência) conforme Spinoza conceitua na quarta parte de sua *Ética*<sup>28</sup>. Não há, em suma, aumento de potência em nenhum dos lados, mas sim um gasto de energia e potência de um lado para amenizar ou anestesiar estados que poderiam ser tomados por tônicos e prenes de forças do outro. Ocorre paradoxalmente um maior distanciamento afetivo do outro ao qual se direciona a compaixão: ele é objetificado e por isso passa a ser depositário da conjuração do mal que poderia ter acontecido a mim; causa prazer ajudá-lo do mesmo modo que temos prazer ao assistirmos um filme de terror: ao final, continuamos seguros, em verdade, sempre estivemos bem durante todo o decorrer da película e esse mal que presenciamos serviu para reforçar dialeticamente e inconscientemente nossa condição de bem-estar. No aforisma 224 sob o título de “O que há de ‘edificante’ na infelicidade alheia” de Aurora, Nietzsche constitui a natureza do distanciamento afetivo instaurado pela compaixão, diz ele:

Ele está infeliz e eis que chegam os “apiedados”, os “compassivos”, que lhe arrancaram a infelicidade. – Quando vão embora, no fim, satisfeitos e edificadas, estão repletos do espanto do infeliz como de seu próprio espanto e passaram uma bela tarde. (NIETZSCHE, 2007, p. 166).

Por essas razões, advogamos outra postura na relação que travamos com as vidas das ruas que encontramos no Boca de Rua. Acreditamos, sobretudo, que se esses encontros possuísem como liame a compaixão, não estaríamos aptos a propor a produção do produto audiovisual e tampouco encontrar pistas

---

<sup>28</sup> Ver axiomas 48 e 50 e seus respectivos corolários.



de seus modos de vida necessários para perscrutarmos indicativos de Grandes Saúdes, afinal, é por isto que estamos aqui, e não por compaixão.

## 12 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos em nossa investigação situarmos, em um primeiro momento, em quais planos percebemos as vidas das ruas e onde as apreendemos inseridas nos jogos de poder em processos contínuos de investimento, desinvestimento e subjetivação. Com o auxílio do trabalho de Agamben procuramos sustentar que essas vidas que miramos encontram-se dentro da concepção de vida nua utilizada pelo autor, inscritas e circumspectas ao plano da *zoé* na biopolítica moderna e apartadas da potência de *bios*.

Partindo das investigações de Guattari e Rolnik traçamos os processos de subjetivação que investem essas vidas como subjetividades-lixo em contraposição às subjetividades-luxo, assim como intentamos vislumbrar algumas das técnicas que atingem as dobras interiores de subjetivação das vidas das ruas tornando-as, inclusive para si próprias, sujeitos de segunda classe. Na busca das potências afirmativas destas vidas valemo-nos da intuição bergsoniana, aqui tornada método, e da cartografia deleuziana e guattariana, crendo que esses métodos combinados nos dariam um pouco da dinâmica das forças colocadas em jogo nestas existências – entre elas mesmas e em seus embates com os poderes – inserindo-nos nos campos intensivos onde estas vidas se dão efetivamente, buscando esquivar-nos continuamente da excessiva representação e significação que nosso espírito tende a operar em encontros com viveres que escapam das nossas categorias sedimentadas e normatizadas de modos de existir. Todo nosso projeto buscou trazer em falas ou excertos do jornal Boca de Rua as palavras das próprias existências que aqui tratamos na busca de tornar nossas hipóteses mais consistentes e mais intimamente ligadas às realidades experienciadas.

Sob profunda inspiração nietzschiana buscamos como objetivo principal desta pesquisa vislumbrar elementos constituintes daquilo que Nietzsche denominou Grande Saúde – modos de existir potentes não universalizantes e não absolutamente normatizados que tomam as circunstâncias e potências afirmativas a seu favor:

Após o cansaço da busca,  
aprendi o encontro.  
Após afrontar vento frontal,  
navego com todos os ventos. (NIETZSCHE, 1993, p. 15).

Para encontrarmos essas vidas que buscávamos perscrutar suas Saúdes elegemos o jornal Boca de Rua como espaço privilegiado de encontro. A convivência, os relatos, as produções de perspectiva através da emissão dos discursos do periódico serviram como pistas para estes elementos que investigamos nas vidas das ruas. Somou-se a isso a experiência audiovisual que culminou com a constituição do vídeo *Ir Vir Permanecer*, vindo a ser ao mesmo tempo produção proveniente e à parte da presente dissertação. Ao inserirmo-nos no jornal Boca de Rua intentamos traçar correlações com a Escola Cínica grega e romana através do *ethos* desenvolvido nas vidas à céu aberto e pelo uso de processo análogo à *parresía* (senão ela própria) pelas vidas das ruas. Afigurou-se fecunda, sob nossa avaliação, a relação que intentamos constituir, lançando perspectivas sobre o já cristalizado modo de conceber estas existências debaixo das marquises como sujeitos da falta ou excluídos.

Rejeitamos o lugar comum da invisibilidade ao tratar dessas vidas a despeito dos usos feito do termo pelo próprio jornal que operou como centro nevrálgico de nossa investigação, isso porque a visibilidade/invisibilidade não toca o fundo do problema ético que se coloca nos encontros com essas vidas e que necessitaria da constituição-investigação de determinada ética da presença ou ausência. Não desenvolvemos profundamente o tema neste trabalho embora o tema afigure-se como caminho para nossas posteriores investigações.

Afirmamos, portanto, que o problema sob nossa perspectiva não se dá na bivalência visível-invisível: essas vidas são visíveis, são contabilizadas nos cálculos do biopoder; não são excluídos como posição estanque circunscritos ao fora, ocupam antes a posição de excluídos-incluídos; não são assujeitados, são já sujeitos de direitos e por isso mesmo estão – e devem estar – no espectro da ausência, do saber-se em relação mas ausentarem-se do encontro e todas afecções que essa abertura ao outro coloca em marcha.

O plano de inscrição deste trabalho foi, como já mencionado, o jornal Boca de Rua e este nos acolheu – como um corpo spinozista composto por muitos corpos – desde o primeiro momento que nos aproximamos e que continuamos a frequentar atualmente pelos laços afetivos constituídos com o projeto e com as pessoas que compõem o jornal. Tendo em vista que o Boca de Rua é o único jornal do mundo feito totalmente por moradores de rua, mostrou-se potente via de encontros com estas vidas e modos de existir que buscávamos nas ruas. A leitura e pesquisa atenta de todas as edições lançadas do jornal auxiliou-nos a sermos afetados pelas perspectivas do fora-dentro de nossas cidades que estas vidas performam. Visamos, a partir de então, sustentarmos nossa intuição primeira deste trabalho, qual seja, a afirmação de vidas das ruas que constituem Grandes Saúdes mesmo em situações tão limítrofes entre a *zoé* e *bíos*. Essas que existem nas fronteiras do investimento dos controles e docilização dos corpos e abandono dos poderes.

Recorremos ao trabalho de Agamben por conseguinte para melhor compreendermos os inúmeros paradoxos que povoam as vidas das ruas, e assim sendo, buscar traçar as linhas de criação e fuga onde quer que as vislumbrássemos, mesmo que muitas delas fossem absolutamente efêmeras. Importou-nos mais neste trabalho as intensidades do que aquilo que fora passível de representação. Uma vez constituído o plano de inscrição das existências à céu aberto tratamos, em um segundo momento, de elucidar os elementos que compõem a Grande Saúde nietzschiana, ou seja, o conceito e atuação nas realidades da Vontade de Potência, assim como seu maior despotencializador e inimigo, a saber, a compaixão.

Ao buscarmos afastar a compaixão de nossos encontros e pesquisa tivemos que manter atenção continuada sobre o elemento fiador da ausência e da piedade que denominamos – assim como antes o fizera Nietzsche – de *moralina*. Compreendemos que, ao final, algumas pistas do indizível e até irrepresentável das técnicas de Grande Saúde das ruas foram citadas, aludidas, mencionadas, jogada certa luminosidade sobre... Para operar esses recortes atentamos sobretudo aos processos colocados em marcha na constituição de si dos moradores de rua, tornando necessária a anterior constituição do plano

conceitual e perspectivo onde cremos encontrar essas vidas. O que deixamos claro aqui é que nosso trabalho é um recorte, uma mirada contendo mil miradas dentro de si para essas vidas, buscando olhá-las a partir de outro lugar com a ajuda dos autores e autoras, afetos, perspectivas e forças, quase como se buscássemos intimamente – e essa foi a motivação não confessada até o momento – colocar o pensamento de Nietzsche em encontro com os corpos que peregrinam pelas cidades.

Não buscamos qualquer tipo de síntese e sabemos que isto pode frustrar algumas expectativas. Não é possível unificar, tampouco é possível extrair universais das vidas. Apostamos na possibilidade dos processos aludidos durante este trabalho poderem servir como ferramenta para agenciar outro modo de pensarmos e nos encontrarmos com estas existências. Não como os invisíveis ou os sujeitos da ausência, mas vidas presentes, afirmativas e agenciadoras de potências múltiplas.

Se fomos bem-sucedidos, parcialmente sucedidos ou colhemos insucesso não nos será mais relevante do que aquilo que *vivenciamos* neste tempo de pesquisa, produção audiovisual e encontros existenciais que desestabilizaram as posições que ocupamos, em maior ou menor grau sedimentadas, política, econômica, social e eticamente. O que afirmamos aqui é que a experiência do pesquisar e implicar-se existencialmente no processo de produção de saberes, tomando posições, perdendo certezas e tremendo os valores subjetivados são o maior ganho desta dissertação e a presente alusão a estes processos que nos atravessaram durante esta pesquisa é uma tentativa vacilante de tangenciar com as palavras o inaudito e inefável que emergiram destes encontros com as vidas das ruas.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Humanitas, 2014.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL SOCIETY. *AAA Style Guide*. [S.l.], 2003.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- BERGSON, Henri. *A intuição filosófica*. Lisboa: Colibri, 1994.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Delta, 1964.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 1, n.1, abr. 2001a.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 1, n.2, jul. 2001b.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 2, n.4, jan. 2002a.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 2, n.7, nov./dez. 2002b e jan. 2003.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 2, n.8, fev./mar./abr. 2003.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 3, n.12, mar./ abr./ mai. 2004a.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 3, n.13, jun./jul./ago. 2004b.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 6, n. 23, mar./abr./mai. 2007.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 7, n. 29, jul./ago./set. 2008.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 7, n. 30, out./nov./dez. 2008.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 8, n. 31, jan./fev./mar. 2009a.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 8, n. 33, jul./ago./set. 2009b.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 10, n. 39, abr./mai./jun. 2011a.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 10, n. 40, jul./ago./set. 2011b.
- BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 11, n. 43, abr./mai./jun. 2012.

BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 14, n. 56, jul./set. 2015a. Edição comemorativa 15 anos.

BOCA DE RUA, Porto Alegre, ano 14, n. 55, abr./jun. 2015b.

BOCA DE RUA: vozes de uma gente invisível. Direção: Marcelo Andrighetti. Produção: Letícia Friedrich. [S.l., 2013]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5TtoMSiRn0w>>. Acesso em: 29 jun. 2015.

BRANHAM, R. Bracht. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie Odile. Introdução. In: GOULET-CAZÉ, Marie Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Loyola, 2007. p. 95-119.

BURIGO, Henrique. Notas do tradutor. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Humanitas, 2014. p. 185-186.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CECCIM, Ricardo Burg. Educação permanente em saúde: desafio ambicioso e necessário. *Interface*, Botacatu, v. 9, n.16, p. 161-177, 2005.

CECCIM, Ricardo Burg. A emergência da educação e ensino da saúde: interseções e intersectorialidades. *Revista Ciência & Saúde*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 9-23, jan./jun. 2008.

CECCIM, Ricardo Burg; FERLA, Alcindo Antônio. Educação e saúde: ensino e cidadania como travessia de fronteiras. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 6 n. 3, p. 443-456, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *¿Que és un dispositivo?* In: FOUCAULT, Michel. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-161.

ESTAMIRA. Direção: Marcos Prado. Produção: Marcos Prado, José Padilha. Rio de Janeiro, 2004. 1 vídeo (2h 1min), son., color. Disponível em: <[https://archive.org/details/Interativismo\\_Estamira\\_Filme](https://archive.org/details/Interativismo_Estamira_Filme)>. Acesso em: 8 jun.

2016.

EU CONHEÇO O ABEL. Direção: Rafael Wolski de Oliveira. Produção: Greice Andréa Barbosa Machado et al. Edição: Janaína Falcão, Rafael Berlezi. Porto Alegre, Viamão, 2012. 1 vídeo (13min), son., color. Disponível em: <<https://vimeo.com/96031243>>. Acesso em: 8 jun. 2016.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. De outros espaços. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos III: estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

GALEANO, Eduardo. *Futebol ao sol e à sombra*. 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GOULET-CAZÉ, Marie Odile. Introdução. In: GOULET-CAZÉ, Marie Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 11-38.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

HÖLDERIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

IR VIR PERMANECER. Direção: Renato Levin Borges. Edição: Flávio Henrique Costa. Produção: Luiza Abrantes. Colaboradora: Joana Gutterres Berwanger. Porto Alegre, 2016. 1 vídeo (21min), son., color. Produção de Boca de Rua e EducaSaúde UFRGS. Apoio de CAAP PUC RS e Instituto de Artes UFRGS. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8WAXAiA1jpE>>. Acesso em: 5 jul. 2016.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KRUEGER, Derek. O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana. In: GOULET-CAZÉ, Marie Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 245-263.



LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 2014.

MOVIMENTO NACIONAL da População de Rua - Rio Grande do Sul. [*Protesto da população de rua em setembro de 2015*]. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/mnprrs/photos/a.261514570713256.1073741828.258008597730520/10204374236475713/?type=3&theater>>. Acesso em: 1 abr. 2016.

NIEHUS-PRÖBSTING, Heinrich. A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 259-295.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1885-1887*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Newton Compton, 1996.

PETRY, Rafael. *Ato moradores de rua [em] São Leopoldo*. 2015. Disponível em: <<http://rafaelpetry.46graus.com/portfolio/na-rua/>>. Acesso em: 1 abril 2016.

PORTO ALEGRE. Fundação de Assistência Social e Cidadania. *Cadastro da população adulta em situação de rua na cidade de Porto Alegre - 2011*. Porto Alegre: FASC, 2012. Disponível: <[http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/cs/usu\\_doc/relatorio\\_final19mar\[1\].pdf](http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/cs/usu_doc/relatorio_final19mar[1].pdf)>. Acesso: 15 maio 2016.

ROLNIK, Suely. Alteridade a céu aberto: o laboratório poético-político de Maurício Dias & Walter Riedweg. In: ROLNIK, Suely. *Posiblemente hablemos de lo mismo*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2003. Catálogo da exposição da obra de Maurício Dias e Walter Riedweg.

SANTANA, Bruno Wagner. Da Grande Saúde em Nietzsche. *Ensaio Filosófico*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 129-143, out. 2012.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SOLITÁRIO ANÔNIMO. Direção: Debora Diniz. Direção de produção: Flávia Squinca. Edição: Ramon Navarro. Brasília, 2007. 1 vídeo (18min), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uTZEDtx8noU>>. Acesso em: 8 jun. 2016.

VARGAS, Bruna. E se Porto Alegre se adaptasse aos moradores de rua? *Zero Hora*, Porto Alegre, 15 ago. 2014. ZH Porto Alegre. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/porto-alegre/noticia/2014/08/e-se-porto-alegre-se-adaptasse-aos-moradores-de-rua-4575098.html>>. Acesso em: 15 maio 2016.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *WHO definition of health*. [S.l.]: World Health Organization, c2003. Disponível em: <<http://www.who.int/about/definition/en/print.html>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

## APÊNDICE A - Ir Vir Permanecer

### Sinopse

O vídeo *Ir Vir Permanecer* foi filmado em agosto de 2015 no centro da cidade de Porto Alegre por moradores de rua participantes do Jornal Boca de Rua. Neste, foram interpelados transeuntes ao acaso nas ruas da capital gaúcha para questioná-los sobre como percebiam e o que pensavam da população de rua, tendo ao final do vídeo a fala de três dos integrantes do projeto sobre suas vidas, alegrias, tristezas e desejos. Ao contrário do habitual questionamento àqueles que não vivem nas ruas sobre a população de rua, o presente audiovisual colocou os moradores de rua na posição de repórteres, câmeras, entrevistadores e editores de todo processo criativo de *Ir Vir Permanecer*. Desde a constituição das perguntas a serem feitas aos entrevistados até a edição final do vídeo, todas as etapas contaram com participantes do Jornal Boca de Rua. A ideia nascida como ponte de encontro entre esta dissertação-interação e as vidas das ruas foi levada à cabo por seis integrantes do Boca de Rua sob a direção de Renato Levin Borges, apoio de Luiza Abrantes, suporte material de Joana Gutteres Berwanger e edição de Flávio Henrique Costa. Não houve nenhum tipo de instrução prévia para o manejo da câmera e do microfone, privilegiando-se, assim, a captura do processo no dar-se em ato deste vídeo. *Ir Vir Permanecer* integra uma dissertação de mestrado em Educação, como seu projeto-interação, e ficará com o Jornal Boca de Rua para os usos que melhor aprover ao grupo do periódico. Também será disponibilizado online, como acesso independente da pesquisa-interação que lhe deu provimento.

### Ficha Técnica

#### Entrevistadores

Cícero Adão Gomes  
Deyvid Pinto Soares  
Diego Oliveira  
Renato Levin Borges  
Valdemar Severo do Amaral

#### Direção

Renato Levin Borges

#### Roteiro

Bruno Fernandes  
Cícero Adão Gomes  
Luiza Abrantes  
Renato Levin Borges

#### Câmera

Ezequiel de Mello  
Deyvid Pinto Soares  
Diego Oliveira  
Luiza Abrantes

#### Captação de Som

Deyvid Pinto Soares  
Diego Oliveira  
Renato Levin Borges

#### Edição

Flávio Henrique Costa  
Michel Vasconcelo

#### Imagens da cidade

Flávio Henrique Costa

#### Trilha

Calle 13 – Calma Pueblo

#### Realização

Boca de  
Rua  
EducaSaúde/UFRGS

#### Ano

2016

## APÊNDICE B - Fotos

Figura 7 - Protesto da População de Rua, setembro de 2015



Fonte: MNPR-RS (MOVIMENTO NACIONAL..., 2016).

Figura 8 - Michel, Flávio e Luiza editando o vídeo *Ir Vir Permanecer* no Instituto de Artes da UFRGS em janeiro de 2016



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Figura 9 - Reunião semanal do Boca de Rua em julho de 2015 no Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Figura 10 - Presentes de Natal que ganhei da Rita e do Cícero: ela me deu o pirulito, ele me deu uma das caixas que ele decora com edições do jornal



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Figura 11 - Paulo do Jornal Boca de Rua protestando em São Leopoldo em maio de 2015



Fome: Peuy (2015).

Figura 12 - Foto de capa da edição comemorativa de 15 anos lançado em julho de 2015



Fonte: Boca de Rua (2015a).

Figura 13 - Turma de Saúde Coletiva da UFRGS com o palestrante Cícero do Boca de Rua em dezembro de 2015



Fonte: arquivo pessoal do autor.