

## MENDICÂNCIA: TECIDURAS E DUPLOS DA CIDADE

Auricélia Lopes Pereira<sup>1</sup>.

Ele não tem nome, nem rosto. Seu endereço confunde-se com as ruas e seus passantes. Mas dele se fala e uma visibilidade se anuncia. Ele é este que cheira mal, que pede e agradece. Ele é este que precisa e que por isso, não pode nunca ser arrogante, ingrato. Ele é este que respeita os limites: um shopping, um restaurante são mais do que fronteiras físicas, são fronteiras simbólicas e não-escritas. Mas a comunicação acontece: ele na calçada, o outro lá dentro. Ele espera, o outro sai e doa. Nem um gesto a mais. Qualquer movimento pode anunciar perigo e o pacto sem palavras se quebra. Ele é a ameaça, o medo... Não tem rosto, mas ali onde uma alma se estende a doar e outra a receber uma *rostidade* se instaura. Atualizada por um gesto e um jeito de estar no mundo, a *rostidade* da mendicância se anuncia no uso e na forma de estar do corpo e ganha visibilidade numa dança de gestos aparentemente naturais. Gestos cuidadosamente definidos... costurados a uma rua, a uma calçada. Essa existência dada a ler na rua, confunde-se com os tempos e em suas dobras parece perder sua historicidade, sua contingência e tornar-se universal.

Na Idade Moderna uma economia escriturística é montada para (de) codificar o errante que, *colonizado* por uma engenharia discursiva, tem seu corpo atravessado por fluxos de força que nele escrevem limites e traduzem seus gestos, seu jeito. O mendigo é também um corpo erotizado, o estranho a ser explicado em sua estranha forma de falar, de chegar, de estar. São relatórios policiais, leis do Estado, obras literárias pedagógicas a ensinar como reconhecer um “falsário” e como não se co-mover diante das astúcias mendicantes.

Mas apesar dos relatórios, das tipologias que codificavam os mendigos, das denúncias do *pátio dos milagres* (onde depois de um dia de mendicância “exaustiva” e longe dos olhares dos “bons cristãos”, cegos voltavam a ver e aleijados a andar) o *país dos preguiçosos* era também o país dos heróis e dos enriquecidos. Dava bom negócio, por exemplo, cortar o braço de um enforcado, cobri-lo de feridas e prendê-lo por baixo da roupa. Era um bom instrumento para esmolar. A literatura sobre a mendicância permite-nos pensar uma *linha de quebra* entre o olhar medieval e o olhar moderno: Enquanto no Medievo a mendicância é incentivada e o pobre é lido como um ser sagrado e o mendigo como eleito divino; na Modernidade ele torna-se um problema histórico ao ser associado à vadiagem. O mendigo é posto nas margens da moral e da legalidade. Essa economia escriturística, ausente no Medievo, se apropria dos

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de História e Geografia da UEPB/ Doutoranda em História pela UFPE.

corpos e fala da mendicância como um outro, o outro a ser dissecado, decodificado, traduzido. Tradução de uma língua estranha, (de) codificação das astúcias, dos dribles, dissecação dos sujeitos. A escrita ordena o caos, dá forma ao disfarce e como Édipo, deve decodificar o enigma.

Essa ilegalidade, esse estar e ser posto às margens da lei também está posto para o mendigo e sua mendicância na contemporaneidade. O Código Penal Brasileiro, no seu artigo 60, prescreve pena de prisão simples de vinte e cinco dias a três meses para aquele que “mendigar por ociosidade ou cupidez”. Uma ilegalidade que parece pôr em suspeição as dobras do tempo e como o invariante estruturalista atravessar as práticas:

25/11/2001. O Secretário da Prefeitura Municipal de Campina Grande, José Luiz Júnior, anuncia a pretensão da Prefeitura de retirar todas as crianças mendigas da rua da cidade, para “uma política em favor do bem-estar da comunidade” (Jornal da Paraíba: 25/11/2001). Neste mesmo ano dois programas são criados na administração do prefeito Cássio Cunha Lima, tendo como eixo de preocupação os pedintes e moradores de rua: o Projeto Sentinela e o Projeto Ruanda. O primeiro deveria dar atenção aos mendigos adultos; o segundo, às crianças de rua. Entretanto, “não se trata mais de uma política de repressão ou de policiamento, como o antigo S.O. S – Criança que, à noite retirava das ruas com o uso da força policial tanto crianças quanto adultos vadios”, afirma Gilene Pequeno de Oliveira, uma das educadoras da SEMAS (Secretaria Municipal de Assistência Social). Uma nova governamentalidade atravessada por uma outra engenharia discursiva cria esses dois projetos.

Do S.O. S – Criança ao Projeto Ruanda uma descontinuidade nas práticas e no discurso se faz enunciar: não se trata mais de um policiamento, mas de educação. Na mesma medida, que a orientação substitui a repressão; tampouco se trata de exclusão, mas de inclusão. O Projeto Ruanda tem como eixo uma Educação Social de Rua e conta com vinte e dois educadores que, especialmente no mês de junho, procuram retirar as crianças e adolescentes das ruas, a partir de um trabalho de orientação. Os educadores orientam os pais a tirarem seus filhos-pedintes da rua. “Agora, caso haja resistência nós enviamos o *problema* ao Conselho Tutelar, onde os pais são notificados e enviados ao Ministério Público”, afirma Gilene Pequeno. O discurso de reintegração social do Projeto Ruanda tem como pilar o estatuto da criança e do adolescente; o SOS – Criança, o Código Penal Brasileiro. O primeiro, opera a partir da justiça; o segundo, da polícia. Nos dois, o mendigo é o problema que a cidade do “Maior São João do Mundo” deve solucionar, excluindo ou incluindo.

Nem em um, nem em outro, o mendigo é o *corpo erotizado*, sobre o qual se encerra um mistério, uma estranheza. Em seu corpo resta apenas a pobreza a ser escondida, trancafiada, esquecida, normatizada. Numa análise arqueogenealógica, o mendigo é a *possuída* certauniana. E como a *possuída* de *De Certeau* o mendigo tem seu corpo colonizado, seus gestos deslocados, sua voz des-autorizada para que o outro (que sobre ele fala) possa se dá a ouvir e a ver. E assim, a partir de um gesto de autoridade, instaurar seu lugar próprio: um lugar de afirmação. O discurso do Projeto Ruanda ou do assistente social sobre o mendigo, anuncia-o na mesma medida em que anuncia a si mesmo e num gesto de autoridade, fala em seu nome e toma seu lugar. E nesse movimento, o corpo mendigo é alterado, de-formado. Calado, o mendigo é corpo povoado por nomes que não lhe são próprio: *mendigo, esmolé, morador de rua*; habitado por linhas de forças estranhas que lhe imprimem uma *rostidade*, no mesmo movimento que apaga seu rosto, sua singularidade.

Mas em algum momento ele foi também o *corpo erotizado* de *De Certeau*. O discurso humanista dele se apropria para inocentá-lo, marca indelével da miséria humana. Parte do *exercito dos pobres de Cristo*, sofredor. Ele é a própria anátema do social. Oxímoro, ele é seu contrário e sua afirmação, sua anti-humanidade e sua humanidade máxima, profunda, intensa que comparecerá triunfante ao tribunal do além, com sua dor e seu merecimento. Do *corpo possuído* ao *corpo erotizado*, o mendigo é esta rostidade sem rosto, dada a ler como um texto que se escreve na calçada, metáfora de uma página em branco, que se escreve a cada gesto de estar ali de mãos estendidas, de roupas surradas, de poucas palavras, de palavras de bênçãos... Amém. Mas é só isso que ele é?

*Filhos de Caim* em grande medida, filhos de Deus por toda parte. É possível pensar a mendicância como um mesmo texto escrevível no tempo? Texto que dar-se a ler no pedido feito, na astúcia inventada, na esmola dada. Corpo estranho, o mendigo também é, na mesma medida, o *duplo* de Deleuze: impossível rastrear sua essência. Sua unicidade estilhaça-se por entre seus vários rostos... Máscaras de si e de sua dor. Deles, restam as astúcias, as artes de dar o golpe. Instantes. Fluxos de um estar no mundo errantemente. Não tem a mendicância proprietários fixos, nem endereço certo. Fugidia, sua memória não imobiliza: contingencia. Em sua poética, um estar de passagem pelo mundo, transgride a identidade, corrói, estilhaça: parte-se no tempo que dela imobiliza apenas o efeito, nunca a arte. Duplo, o mendigo é este outro e esta mesmidade, sobre o qual uma rostidade dar-se a ler e jamais é traduzida. *Filhos de Caim* que parecem atravessar os tempos, imobilizar suas variantes, açoiar suas dobras. Serão eles os mesmos em tempos de outros, em tempos outros?

“Ah minha filha, eu tenho minha casa, né! É. tenho aposento. Sou velho, mas posso sustentar mulher. Oi, eu fico o dia todim aqui. Sempre nessa carçada e veja como é: Mulher? É perdido pedir a mulher! É bicho ruim! Mulher não tem pena não, difícil de dá esmola. Home não!” (Antônio Ferreira)

Seu Antônio, aposentado, 72 anos, pede esmola no conhecido “Beco 31” há vários anos. Afirma com convicção e olhar sedutor para a entrevistadora que pode dar-lhe uma vida boa, se ela quiser. Histórias da rua que se desdobram em páginas outras: Seu Francisco todos os dias vem da cidade de Esperança *esmolar* em Campina Grande (“Esperança não da vida boa não”). Em sua cidade não é mendigo, não pede (“O homem tem que guardar o orgulho”, diz) e tem casa própria. Mas todos os dias, Seu Francisco senta ali em “seu território” a pedir. Entre “uma esmola pelo amor de Deus” e um “Deus te livre do mal”, ele fuma um cigarro, toma um café, conta uma piada, rir. Riso que se desfaz cigarro que se esconde, quando passos se anunciam: o pedido é feito, a frase é anunciada. Na rua, contam-se histórias de mendigos que quando morreram “o colchão estava cheim de dinheiro, rico, rico”.

Aquele mundo povoado por habitantes ao revés, duplos de si e do outro tem suas fronteiras construídas por táticas, artes de dar o golpe que, sem resistir à ordem, rasuram-na a cada história contada: Aqui, uma chaga incurável, ali um velhinho abandonado. Alhures um texto de astúcias, escrito por mãos engenhosas, sem nome, sem autoria. Um texto, cujas margens também traçam linhas sutis, marcas de solidão, de abandono, vozes sem dono, memórias desterritorializadas de si dos outros:

Tinha um mendigo que sempre dormia aqui. Toda noitinha ele chegava e ficava ali deitado. Às vezes chegava uma, pessoa né? E lhe dava coisas pra comer. Dizem que ele era motorista de ônibus, tinha casa, mulher, filho, tudo, né? Vivia bem, mas parece que a mulher chifrou ele, né? Ele pegou ela com outro e aí saiu de casa e ficou pela rua mesmo. Era Heleno, o nome dele. Mas eu não vi mais ele aqui não. (Antônio Faustino- vigilante)

Como pensar a mendicância, senão entendendo-a como um texto no sentido semiótico? Texto plural, des-autorizado. Nele, passos astutos ou cansados, deixam marcas e escrevem vidas que delirantes, são poéticas que cotidianamente se proliferam, anunciam-se, deixam-se dizer. E, como seu Heleno, vibram e deixam-se vibrar em histórias ditas por outros... E desaparecem em sua solidão, talvez em sua dor. Como entender esse texto? Eis o hermeneuta, “caçador de significados alheios” a decodificar um texto marcado em sua emoção, crivado em seus próprios sentidos, estilhaçado em sua conclusão.

Rita Barreto era professora no Estado de Pernambuco, tem 36 anos, é leiga, mas fez juntamente com mais “oito irmãos de fé” juramento de pobreza, de obediência e de caridade.

Vivendo numa comunidade católica leiga, não acumula bens, não recebe salário e entende a mendicância como uma experiência de purificação, um caminho para Deus. Essa *experiência* não é efeito *do capitalismo selvagem*, tampouco da modernização da cidade. Sua noção de mendicância está para uma arte da existência, uma estética de vida.

As histórias que pululam nas ruas acionam uma gramática cultural para a mendicância que implode seu lugar como *fato social* ou como *efeito econômico*. Faz-se necessário fazer uma história da subjetividade da mendicância, implodindo com esses lugares dados e compreendendo-a como uma experiência investida de signos, de partilhas culturais e simbólicas, atravessada por fluxos de formas estilísticas de estar no mundo que a tornam um território de vivência do simbólico, de estéticas de si e de estilos de existência que vão além das questões econômicas e das noções homogeneizadoras de causa e efeito.

Corpo escrito, o mendigo é este sobre quem se fala. Como o Tácito de *Rancière* que despoja seu personagem Percennius de seu pertencimento a uma história comum e de sua fala própria, também o cientista despoja o mendigo de sua historicidade. Posto em narrativas alheias aos seus significados, o mendigo torna-se um ponto em gráficos econômicos, um X em fórmulas que se propõem a explicar a pobreza, um número em projetos assistencialistas, a página em branco da História.

“Não há dor que não encontre sua voz, ”(RANCIÈRE, 1994:60) diz Rancière poeticamente: tem seu eco no suspiro do mar e das pedras. E neste campo de dor, o lado da verdade, “é aquele em que as palavras não são mais escritas no papel ou ao vento, mas gravadas na textura das coisas ”(Op.Cit: 65). Talvez por isso o historiador social tão precavido, a buscar em todos os recantos as margens que se perderam e os choros calados não tenha escrito sobre a mendicância. Sua dor, já está escrita, dada na rua onde se pede na mão que se estende, no não que se recebe, nas curvas diabólicas da noite. E na indiferença da noite o historiador social saiu a catar seus excluídos: as prostitutas, os jogadores, e na indiferença dos dias outros excluídos: mulheres, escravos, turbas, multidões, sonhadores, loucos, crianças, hereges, feiticeiras,... Talvez a dor do mendigo não tenha feito eco neste que clama, protege, reclama e dar a voz (!) aos diferentes do passado. Nem Menocchio, nem Martim Guerre, o mendigo não traz em si a marca do extraordinário. Ele é o ordinário, por quem o historiador social passa, sem nostalgia. Sua mesmidade e “naturalidade” não comovem a escrita do historiador social ávido por encontrar nos documentos os excluídos de outrora e nunca os excluídos de então.

E assim, o mendigo e sua mesmidade na historiografia social é esta página em branco. Não tem a sedução da prostituta, o fascínio da feiticeira, a excentricidade de um Don Obah, nem a raridade de um herege. Ele é apenas o invariante da Economia.

Uma invariante que na leitura do economista Roberto Cavalcanti de Albuquerque tem relação com uma “natureza psicossocial” do Nordeste. Essa leitura termina por inscrever na “mente” do homem rural pobre uma essência e uma natureza humana. Esse homem teria uma “percepção atemporal e pré-histórica do mundo”, mas como é possível uma percepção atemporal, mítica do mundo? Pois se o mito foi lido em algum momento como lugar atemporal e a-histórico em contraponto à História, esse lugar foi implodido pela noção de historicidade que atravessa qualquer poética humana. O olhar humano e o estar na vida são atravessados pelo tempo e suas dobras.

Entretanto, trabalhos específicos sobre a mendicância são produzidos no campo da Sociologia e da Antropologia. Um marco desses trabalhos é o livro “*Os mendigos na Cidade de São Paulo*”, tese de doutorado da USP defendida na década de 70 por Marie Ghislaine Stoffes. Usando campos teóricos de saber que historicamente se confrontaram e se recusaram a autora termina por construir um trabalho tão original quanto problemático. Na década de 70, momento em que o estruturalismo, que “contaminou” as Ciências Humanas, está sendo questionado (seja pela Antropologia Hermenêutica; seja pela terceira geração dos Annales e suas rupturas com Braudel, numa evasão para o imaginário e as mentalidades; seja pela filosofia da diferença, especialmente por Michel Foucault, em seus trabalhos genealógicos) a autora o reafirmará, mas de forma singular. Faz uma história da mendicância a partir da relação existência-estrutura. Trabalha a fenomenologia existencialista, especialmente o conceito de *dasein* heideggeriano, para possibilitar um resgate da historicidade dentro de uma abordagem estruturalista. Dois problemas se inscrevem: Primeiro: Como é possível conciliar historicamente estruturalismo e existencialismo, na medida em que o primeiro anuncia em nome das estruturas, a morte e a insignificância do homem, num contraponto e debate direto com o existencialismo da década de 40/50 que afirmara o ser, o homem como ponto único de onde as Ciências Humanas deveriam partir? Segundo: Como conciliar, a partir do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, uma historicidade por ele repudiada da fenomenologia existencialista?

Essa conciliação entre estrutura e história foi trabalhada no mesmo momento por Michel Sahlins em seu livro “*Ilhas de História*”, não construindo uma aporia como o fez Maria Ghislaine, mas a partir do acontecimento-estrutura e da perspectiva “estrutura da conjuntura”. Ainda assim a historicidade foi posta como questão menor pelo autor. A

historicidade no campo antropológico-sociológico tem se constituído em constante desafio seja pela negação radical como o fez Lévi-Strauss, seja pelo dialogo temeroso, como o fez Sahlins e até C. Geertz em sua “Interpretação de Culturas”. O conceito de Geertz de “descrição densa” retomado por alguns historiadores, especialmente da Nova história Cultural Americana, tem por mérito construir uma alternativa para o paradigma da explicação, termo saturado nas Ciências Humanas a partir da crise do modelo positivista; uma vez que abre espaço para um dialogo com a hermenêutica, não em sua perspectiva fenomenológica, mas na perspectiva construída por Dilthey de interpretação. Dialogando com Paul Ricoeur, com a Semiótica e com a filosofia da linguagem de Wittengstein, Geertz explora a idéia de cultura como-texto, desafiando os universais e invariantes estruturalistas, na mesma medida em que aponta para os limites da explicação a partir de Ricoeur e sua idéia de “inscrição da ação” que rompe com a explicação causal e existencialista dos fenômenos. Numa contraposição, na mesma medida ao subjetivismo fenomenológico, Geertz se aproxima de Wittengstein e seu conceito de “usos”, apropriado no mesmo momento por Michel de Certeau. Todas estas rupturas instauradas por Geertz terminaram por aproximar a Antropologia da historicidade: Historicidade das teorias, dos usos, dos signos culturais enquanto com-texto. O que fez do diálogo entre a História e a Antropologia, a partir da década de 70, um diálogo não só em termos de apropriação e cooptação temática, mas em termos metodológicos.

Entretanto, o diálogo que Marie Ghislaine Stoffes instaura entre Antropologia e historicidade termina por aprisionar seu objeto. O espaço específico da pesquisa de Maria Ghislaine é a cidade de São Paulo. Entretanto, ao se aproximar do *dasein* heideggeriano a autora se propõe a “analisar as possibilidades do universo da consciência dos mendigos” (STOFFES, 1977:59). Lidando com essa consciência como uma invariante, a autora termina por impor ao *dasein*, ao *ser-aí* um estatuto ontológico e imprimir-lhe como um ente real, uma mesmidade que se repete no tempo. O *dasein* perde aquilo que mais fascinou os filósofos da diferença: a existência como lugar onde o ser só existe para fora de si mesmo, junto dos outros. Um ser que não tem justamente aquilo que Marie Ghislaine procura nos mendigos, uma consciência fixa, natural. O *dasein* implica num ser que se compreende e se dar à compreensão sendo no mundo, a partir das possibilidades de ser ou não ser de si mesmo; um ser que se dá na existência a partir de “modos de ser”.

Numa perspectiva heideggeriana Ghislaine pensa a mendicância enquanto “fenômeno” e remete a “gênese do próprio fenômeno da mendicância (...) em termos de configuração histórica da sua memória a um fato determinado: o surgimento da propriedade privada”. (Op.Cit.: 59) Em sua “gênese histórica” a autora compreende a mendicância como

produto da expropriação das terras comunais ocorridas na Grécia Antiga. Numa des-historicização radical, sua “gênese histórica” associa este período grego (século VIII a.C.) aos cínicos e estóicos. Segundo a autora, esses filósofos seriam recrutados entre os mendigos expropriados das terras comunais e por isso, tornam-se porta-vozes dos grupos dominados. Tal leitura demonstra problemas históricos contundentes: O período da Grécia com o qual a autora trabalha não tem emergido sequer a filosofia quanto mais os cínicos e estóicos, filosóficos helenísticos, pós-socráticos, portanto, e contemporâneo de Aristóteles!

Por outro lado, se essas filosofias colocaram a questão da não-propriedade como eixo do seu pensamento não o fizeram por seus representantes serem “recrutados entre os mendigos”, mas porque colocavam a *phroneses* (as questões da vida) como eixo do seu pensamento e não a *Sophia*. *Sophia ou Phroneses?* Eis o problema posto para a filosofia helenística. Não se tratava, pois, de uma filosofia como porta-voz dos marginalizados, mas de uma filosofia posta a serviço da *phroneses* e dos problemas humanos. Tampouco se tratava de falar a partir de um lugar marginal, de exclusão; mas de marginalizar os bens materiais numa radicalização do próprio socratismo. A idéia de felicidade helenística estaria na conquista da autarquia, na não-dependência dos bens materiais. Nada que o homem pudesse ter ou dar seria sinônimo de felicidade. Nessa perspectiva, não se pode falar em “pobreza”, entendida como efeito de expropriação. Trata-se de uma “estética de existência”, de fazer da vida uma obra de arte, de um “cuidado de si”, de uma economia de vida que, talhada numa eticidade impõe uma forma de estar no mundo que ironiza as evidências e desautoriza a riqueza, o poder e as conquistas como lugares instaurados da felicidade.

Assim, a análise sociologizante de Ghislaine traz várias conseqüências: torna homogênea e cristaliza o que na mendicância é fluxo e pluralidade. Como esta morfologia sociológica daria conta de seu Heleno que se torna mendigo de rua não pela expropriação do *capitalismo selvagem*, mas por ter feito da rua uma *linha de quebra* diante da dor experimentada pela traição? Como esta morfologia daria conta dos jovens da “Casa de Assis” que se tornam mendigos por *vocação*? E ainda, se a mendicância é efeito de uma *lei geral do capitalismo*, como lidar com a mendicância da Idade Média e do início da Idade Moderna, senão tornando-os corpos ausentes para que as hipóteses pré-estabelecidas sejam confirmadas?

Faz-se necessário, pois, trabalhar a mendicância enquanto *experiência*. O que implica romper com as análises historiográficas que trabalham com dados fixos, precisos. Implica estabelecer uma contraposição a análises ontoteleológicas que, em nome de *leis gerais* ou de uma *natureza humana* reduzem as práticas da mendicância a gráficos, dados, estatísticas;

suportes para análises supra-históricas e invariantes universais. Nessa tradição escriturística o mendigo é um dado, cuja fala é agenciada e tornada citação num texto que já tem um esquema traçado, uma lógica pré-estabelecida que a pesquisa tenha como função apenas legitimar.

Pensar a mendicância enquanto *experiência* é compreendê-la como lugar possível de problematização da existência. Não se trata de um dado a ser erradicado, mas um texto plural onde significados se escrevem e deixam-se escrever; dados a ler não só em sua normalidade, no que parece ter de contínuo, mas no seu descontínuo e no seu estranhamento. *Experiência*, nessa perspectiva teórico-metodológica, não tem o mesmo sentido constituído por E. Thompson ao trabalhar com esse termo para humanizar o marxismo, em seu debate ardoroso e clássico com L. Althusser. *Experiência* implica corte, necessariamente trans-formação, de-formação. Passa por uma poética, um jeito, um gesto de se dá à criação, de inventariar, que instaura na mesmidade uma rasura, uma brecha a inscrever no eu, o outro. A *experiência* acontece quando dela não se sai se não afetado, tocado, comovido, como diria Jorge Larrosa. Pensar a mendicância enquanto *experiência* é, na mesma medida, tornar possível uma história da subjetividade. Pensá-la enquanto lugar de problematização de si, enquanto campo investido de práticas plurais de viver, de lazer, de dar-se a ler e a ser no mundo. Buscar na mendicância uma causa, um sentido, é reduzir a multiplicidade de práticas e significados que a tornam território de contingência. A redução da mendicância a um *efeito do capitalismo*, não dá conta de outra “evidência” que seria possível de ser historicizada e desnaturalizada: a mendicância na Idade Média e Moderna. Na mesma medida, buscar as *causas* da mendicância provoca um retorno inevitável à idéia de *lei*. Uma vez que, epistemologicamente, esses paradigmas surgiram interligados. O que leva Rita Barreto a ver na mendicância uma vocação? Essa simples pergunta agencia significados vários; o que nos permite pensar não em causas ou acontecimentos que motivam a mendicância, mas em *acontecências e linhas de fuga*.

*Acontecência*, conceito heideggeriano, que rompe com a idéia de acontecimento, na medida em que o primeiro está para o singular, o particular; enquanto o segundo está para o todo. A *acontecência* implica na *outração* de Heidegger, ou seja, na ação sobre si mesmo, naquilo que leva um sujeito a tornar-se o outro de si mesmo. Esses conceitos de *acontecência* e *outração* são fundamentais para pensar uma história da subjetividade. A *acontecência* está para a *experiência* foucaultiana, enquanto o acontecimento esta para causas, leis, fatores. Um mesmo acontecimento pode funcionar como acontecimento ou como *acontecência* na poética de uma vida. A *acontecência* afeta, co-move, mas ela não está dada, se faz ser numa rede de contingências que não marca da mesma forma, mas de alguma forma marca. Ela é própria do ser-devir, do ser-devém.

Pensá-la como condição de possibilidade para a mendicância é romper, historiograficamente, com a idéia de causalidade e desnaturalizar a idéia de efeito posta para a mendicância. É, na medida, traduzir para a historiografia conceitos como *experiência*, *outração e acontecência* talhados no campo filosófico que podem no campo historiográfico servir de suporte para desmontar na história da mendicância e no campo da história de forma mais amplo a idéia de *causa*, de *efeito* e de *lei*.

É possível também ao pensar a mendicância enquanto experiência agenciar os conceitos deleuzianos de *linha de fuga* e *linha de quebra*. *Linha de fuga* nos possibilita romper com a noção de inevitabilidade, tão comum no olhar sobre experiências-limite, como no caso da mendicância. Texto plural, a mendicância se dá a escrever a partir de uma rede de contingências: uma *acontecência*, uma *linha de fuga*. A exemplo de Seu Heleno, motorista “bem de vida”, cuja traição da mulher, o afeta, o co-move e por isso, funciona, na sua relação com o mundo, como uma *acontecência* que o leva a construir na vida uma *linha de fuga*. Agenciando materiais culturais do seu sistema simbólico, seu Heleno instaura uma *linha de quebra* com a situação anterior, ao passar a habitar um novo território, problematizando sua vida, seu estar-no-mundo a partir de um lugar que até então ele só conhecia como do seu outro. *Linha de fuga*, entendida na perspectiva deleuziana, não como evasão total, ruptura absoluta, como sonharam os românticos, mas como lugar onde a “outração” se dá.

Trabalhar a mendicância a partir de uma história da subjetividade implica a cooptação do conceito foucaultiano de *problematização*: Rede de práticas discursivas e não discursivas que fazem algo entrar no jogo do verdadeiro e do falso. Trata-se de, a partir desse conceito, fazer uma história das subjetivadas da diferença, não para resgatar o mendigo enquanto “ser” diferente, mas para fazer uma *ontologia histórica da diferença*, trabalhando a descontinuidade como fundamento do ser. A diferença é, pois, não um fundamento dado, mas uma produção.

Esse olhar atento para as subjetividades da diferença permite pensar algumas experiências da mendicância como uma *etopoiética*, uma vida onde o processo de subjetivação, a produção de si, se dá acompanhada da produção de uma verdade que tem seu fundamento no campo da ética. Na fabricação de uma verdade delinea-se uma estética, uma *estilística da existência*, talhada em um *cuidado de si*. Na *etopoiética* se encontra a mendicância de Francisco de Assis. Não tendo como causa um *processo de expropriação violenta*, a mendicância franciscana é uma forma de anunciar uma verdade que só adquire legitimidade na prática que a acompanha: o dizer e o fazer são versos de um mesmo poema. Um fazer marcadamente cuidadoso, a moldar a existência como uma obra de arte. Assim operar, produzir e se produzir no *cuidado de si* implica vigilância, um pôr-se à prova da

poética de si, da poética do mundo e de sua transformação. Implica um “trabalho ético que alguém efetua sobre si mesmo (...) para tentar transformar a si mesmo em sujeito moral da própria conduta” (FOUCAUT, 2003: 10). Assim, a mendicância é *usada* (na perspectiva de Wittengstein e De Certeau de *uso* como arte) para instaurar uma etopoiética, um trabalho de si sobre si.

Trata-se de se produzir como sujeito ético, instaurar uma subjetivação, uma certa forma de estar no mundo, de se anunciar, um estilo onde o sujeito é uma obra de si. Esse processo de subjetivação não tem relação com passividade. Trata-se de uma prática como dobra de força, uma *enkrateia*, uma dobra de força que se dobra e que dobra no processo de produção do sujeito enquanto singularidade. O que chamo de subjetividade da diferença não é exatamente uma subjetividade das margens. Chamo de subjetividades da diferença, o processo de subjetivação que, a partir de um “cuidado de si” e do entendimento da vida como uma “obra de arte”, de uma *enkrateia* (uma dobra de força que se dobra e dobra a vida, fazendo dela uma obra a ser cuidada) que constrói na vida uma *etopoiética*: uma vida talhada a partir de um dizer a verdade, mas mais do que isso: de um estar na verdade; uma verdade esculpida, lapidada em um projeto de eticidade. Trata-se, na experiência da mendicância, dos mendigos por opção. Daqueles que abandonaram suas vidas anteriores, se dobraram e as dobraram e nestas dobras de força poetizaram uma existência, outra existência e nela, fazem-se exemplos, singularidades, diferenças.

A *genealogia de si*, também parte da idéia de uma produção da verdade, de um emprego de força, de um maquinar do e sobre o corpo. Mas parte do cuidado, da dobra e do texto de si do sujeito que se faz enquanto sujeito nesse cuidado, nessa dobra, nesse texto. Não se trata de uma *estratégia*, nem de uma *máquina ótica*, tampouco de um *lugar próprio*, pois esses conceitos estão associados a lugares de poder e saber institucionalizados no social. Trata-se, na genealogia de si, de uma verdade produzida por si, de uma dobra de força que acontece no cuidado e na vigilância com o corpo e suas paixões, seus desejos e desvarios. Trata-se de uma vigilância de si para si: nos gestos, no corpo, na fala, no estar-aí que faz da vida, mais do que uma existência, uma *arte de existência*. Trata-se de uma *estilística da vida* que se produz a partir de um dizer que é, de um lugar de anúncio que passa pelo controle das práticas de si, inscritas também no corpo que veste e que guarda desejos, no corpo de andar cuidadoso, que não se leva e nem deve está em todos os lugares.

A genealogia das práticas de si possibilita pensar experiências da mendicância talhadas a partir de uma *dobra*, de um desejo, de uma forma de ser e de estar que as análises historiográficas, por não conseguirem explicar a partir de suas *leis* e suas *causas*, tornam o seu

não-dito, a página em branco sobre a qual se escreve tipologias e homogeneizações; levando para as margens, para o não-lugar do texto aquilo que por sua singularidade deixa de ser dito.

“Não há, nós o aprendemos, ciência senão do escondido”. E a produção desse escondido é uma operação poética, essencial à constituição do saber histórico (RANCIÈRE, 1994: 60). A ciência histórica dialogando com outras ciências des-montou seus métodos. Deslocando-se do centro para as margens, torna – se o historiador um vagabundo, passante dos outros; hermeneuta a buscar sentidos estranhos para compreender e sobre eles, talhar verdades e nesse gesto, acionar uma autoridade. O historiador não resgata as margens, as produz numa operação poética criativa onde sua criação torna-se o excluído, o escondido a ser desvelado. Este gesto que cria como resgate é o próprio gesto do historiador. Colonizando corpos, a partir de uma economia escriturística, o historiador lhes atribui sentidos. E nessa engenharia de sentidos as fontes históricas funcionam como uma âncora, espelho de sua verdade. Catador de restos, colonizador de corpos, o historiador atribui-lhes um nome, um estatuto um lugar, uma função.

Fazer uma história da subjetividade passa por uma produção de si, uma dobra de e sobre si, um trabalho investido, uma problematização da existência que atravessa a mendicância e que não pode ser separada dos relatos orais. Os relatos permitem pensar os textos de si que os mendigos constroem para dar sentido ao seu estar–no–mundo, os marcos de quebra que instauram com a vida anterior à mendicância, os significados e sentidos que inscrevem na rua, no “ponto”, na cidade. Mas, a partir do diálogo com a Semiótica histórica de Michel de Certeau; é possível pensar que o dito não está apenas na fala, no discurso lingüístico, mas no silêncio que anuncia quebras, perdas, territórios intransitáveis pela linguagem. Um trânsito a contramão da memória que aciona lugares de outros tempos, vidas de outras horas. A partir desse olhar semiótico, a forma de estar na calçada, de se dar à rua, o olhar que atravessa o visto e se perde em mundos, territórios inalcançáveis e mesmo, o ato de comer e o gesto de se dar a ler enquanto mendigo tornam-se signos ignorados por uma tradição escriturística e positivista de documento. Eis a mendicância enquanto palimpsesto (o texto de-autor-izado geertziano), escritura sobre escritura; texto plural que se dá a escrever e a ler apenasmente por um estar na rua, um devém da rua, um devir da rua.

Entretanto, o gesto do pesquisador de transcrever o relato oral é um ato colonizador: ao transcrever, ele tran-escreve. Sua operação não reproduz, copia o relato oral. Mas ao transportá-lo de um lugar a outro, trans-cria, trans-forma e de-forma. Assim, se a inocência do relato oral é implodida na sua própria contingência que cria, criva, e torna a palavra fugidia,

inconclusa, essa inocência é também estilhaçada na transcrição do pesquisador, pois transcrever é traduzir. E como a tradução se acha pragmaticamente inscrita em todo ato de comunicação, ouvir um significado é, como pensa a hermenêutica da linguagem, traduzir. O gesto aparentemente mecânico e inocente da transcrição termina por deslocar não apenas o significante, como pensavam os lingüistas estruturalistas, mas também o significado. Daí o “escândalo hermenêutico”: a impossibilidade na tradução da compreensão. A compreensão enquanto possibilidade metodológica implica, como chama atenção Jorge Larrosa, neste gesto autoritário de conversão: do estranho em familiar, do extraordinário em ordinário, do distante em próximo, do estranho em familiar, ao outro, no mesmo. O sujeito da compreensão que parte sempre da eminência da autoridade é o tradutor etnocêntrico; ele não é o “que nega a diferença, mas que se apropria da diferença, traduzindo-a na sua própria linguagem” (LARROSA, 2004: 74).

Dessa forma, os relatos orais têm sua especificidade, mas não por serem mais autênticos que as fontes convencionais. A monumentalização dos relatos orais passa pelo mesmo gesto de intensidade, pela mesma vontade de saber e desejo de memória (sempre indócil, crivada e sem fixidez) que atravessa e faz implodir a objetividade dos documentos escritos. A especificidade da oralidade se dá pelo que Jorge Larrosa, numa leitura belíssima de Maria Zambrano aciona como lugar de fugacidade da palavra.

Larrosa estabelece, a partir de Maria Zambrano, uma diferença entre a escrita e a oralidade: a escrita remonta a uma materialidade cadavérica, sem alma, o escrito está para uma solidez marmórea, pétria e monumental, comparada à fluidez da palavra oral. As palavras têm vida que dão-se a ser “na voz, no hábito da voz, na alma da voz” (LARROSA, 2004: 38) A escrita depende, portanto, da voz do leitor (contingente e acontecente) para reviver. Nessa perspectiva há uma diferença entre uma fonte oral e uma fonte escrita que não está na monumentalização do documento, nem no lugar de poder do escrito frente ao oral. Mas na contingência e fluidez do relato. A fluidez e a contingência do escrito se dão pelo leitor e seu olhar-acontecência que se deixa afetar e co-mover diferentemente pelo texto que dar-se a ler. O relato oral não está para este “em si e por si” do escrito que se de-forma no olhar do leitor. Ele é devém: “uma palavra que não aparece na forma do que foi dito, mas na forma do que se vem dizendo, do que se dizendo vem, talvez do ainda por dizer”. (LARROSA, 2004: 38)

A contingência do relato oral não está apenas no lugar que se dá a ouvir, como no caso do escrito, o lugar que se dá a ler. Mas no gesto que fala e na fala que gestualiza. Essa fala é o inapropriável certauniano, o não – colonizável, pois no hálito da voz sons se anunciam sem deixar-se colonizar. Diferentemente do escrito que obedece a uma memória escriturística (e

suas regras) a impor um início, um meio e um fim, o relato oral, dando-se como devir é também inconcluso, deixando, como lembra Larrosa, sempre uma brecha uma falha, um desejo... Suspeições da própria palavra. Essa suspeição se expande para o ato não passível do ouvir. Na escuta algo se perde, algo que foi dito, algo deveria ser dito e se foi nos fluxos, nas dobras, na afetação da própria fala.

Esta fugacidade que se inscreve na fala é sua própria poética, uma inventividade astuciosa, imprevista. A poética da oralidade levou Saussure a diferenciar a língua da fala. Também a lingüística estruturalista continuou a enfatizar esta diferença. Em busca do invariante instaurou sua âncora no código escrito e deslocou a fala para as margens, o não-lugar do qual Michel de Certeau se apropria para pensar *a invenção do cotidiano*: o andar, olhar, o sentar, o falar... Lugares poéticos, instauradores de sentidos. Naquele canto da rua onde se ver uma pobre alma a pedir esmola, alguém escreve sentido... Uma inscrição de sentido se dar. A rua é uma passagem de passos, de vozes reconhecidas, dadas a ler. Ali, onde passos parecem construir uma cartografia desordenada, uma territorialização simbólica se apropria do espaço. A rua torna-se pelo uso um espaço simbólico. A rua e suas falas tornam-se textos a se ler e um desafio metodológico a se anunciar.

A rua é habitada pelos gestos que falam e pelas falas que territorializam sentidos paralelos. É o próprio campo de experiências da mendicância. A rua torna-se o *espaço* certauniano, *lugar praticado*, e nela uma geografização de sentidos se instaura e uma geografia do simbólico torna-se possível. Nessa medida, as ruas da cidade são topografias escriturísticas, com seus passantes, com seu teatro de gestos a tornarem a mendicância, mais do que um problema social, uma problemática das subjetividades, transitórias, errantes, vagabundas. Subjetividades que, na rua, fazem uso dos gestos e da voz para inscrever sentidos cotidianamente reescritos, cotidianamente repetidos. Eis, portanto, a potencialidade criativa dos relatos orais. Eles, com seus descontínuos, com seus sussurros, suas variações seu estar e se dar na rua, seus fins inconclusos, não permitem resgatar a realidade da mendicância em Campina Grande. Não são eles, sequer, a voz daqueles que são silenciados. Mas, possibilitam pensar as dobras das narrativas, as linhas de fugas e de quebra, os gestos, um certo olhar para rua que significa este estar ali, aquele estar lá este estar aqui a estender a mão e sem falar pedir.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti e VELLOSO, João Paulo dos Reis (orgs). *Modernidade e Pobreza*. São Paulo: Nobel, 1994.
- ARAÚJO, Maria Neyara de Oliveira. *A Miséria e os Dias*: História social da mendicância do Ceará. São Paulo: Hucitec, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: Capitalismo & Esquizofrenia*. RJ: ed.34, 1997.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo - o campo do signo: 1945-1966*. São Paulo: UNICAMP, 1993.
- DUDOIS, Christian. Heidegger: *Introdução a uma leitura*. RJ: Zahar, 2004.
- EDMONDS, David e EIDINOW, John. O atizador de Wittgenstein e a história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos. RJ: DIFEL, 2003.
- FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina (Orgs) Usos & abusos da História Oral. RJ: Ed. FGV, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos*. RJ: Forense Universitária, 2004. (5 Vols.)
- FOUCAULT, Michel. *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito*. SP: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. 7ª ed. RJ: Graal, 2003. (3 Vols.)
- FOUCAULT, Michel. *O pensamento do exterior*. Lisboa: Fim de Século, 2001.
- GEREMEK, Bronislaw. *Os Filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura européia – 1400 -1700*. SP: Cia das Letras, 1995.
- GORS, Frédéric. (org). *Foucault: A coragem da verdade*. SP: Parábola, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. RJ: Guanabara/Koogan, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 2 vols. RJ: Vozes, 2002.
- LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LARROSA, Jorge. *Tecnologias do Eu*. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) Os Sujeitos da Educação: Estudos Foucaultianos. RJ: Vozes: 2001.
- PESAVENTO, Sandra J. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. *Os Nomes da História: Um Ensaio da Poética do Saber*. SP: EDUC/Pontes, 1994.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. RJ: Zahar, 1990.
- STOFFELS, Marie Ghislaine. *Os Mendigos na Cidade de São Paulo*. RJ: Paz e Terra, 1997.