Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Ciências Sociais

Nildamara Theodoro Torres

A rua não passa fome: gestão racializada da vida e a circulação em Volta Redonda (RJ)

Rio de Janeiro
2026

Nildamara Theodoro Torres

A rua não passa fome: gestão racializada da vida e a circulação em Volta Redonda (RJ)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.ª Dra. Márcia da Silva Pereira Leite

Coorientadora: Carly Barboza Machado

Rio de Janeiro

2026

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

T693 Torres, Nildamara Theodoro.
A rua não passa fome: gestão racializada da vida e a circulação em Volta Redonda (RJ) / Nildamara Theodoro Torres. – 2026.
200 f.

Orientador: Márcia da Silva Pereira Leite.
Coorientadora: Carly Barboza Machado.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Ciências Sociais.

1. Assistência social - Volta Redonda (RJ) - Teses. 2. Pessoas desabrigadas - Volta Redonda (RJ) - Teses. 3. Fome - Volta Redonda (RJ) - Teses. 4. Serviço social - Volta Redonda (RJ) - Teses. I. Leite, Márcia da Silva Pereira. II. Machado, Carly Barboza. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. IV. Título.

CDU 36(815.32)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Nildamara Theodoro Torres

A rua não passa fome: gestão racializada da vida e a circulação em Volta Redonda (RJ)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 29 de maio de 2026.

Banca Examinadora:

_____

Prof.ª Dra. Márcia da Silva Pereira Leite (Orientadora)
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

_____

Prof.ª Dra. Carly Barboza Machado (Coorientadora)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

_____

Prof.ª Dra. Patrícia Birman
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

_____

Prof.ª Dra. Adriana Fernandes
Universidade Federal de São Paulo

_____

Prof.ª Dra. Maria Elvira Díaz-Benítez
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Prof.ª Dra. Ana Paula Alves Ribeiro
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Rio de Janeiro

2026

DEDICATÓRIA

À memória do meu pai, Damião Torres, por tudo que em mim permanece dele.

AGRADECIMENTOS

Aos meus guias, a Deus e aos Orixás, agradeço por terem me sustentado ao longo desta caminhada. Em muitos momentos, quando o cansaço, a dor e a insegurança pareciam maiores do que a minha força, foi na fé que encontrei amparo para continuar. Agradeço pela proteção, pelos caminhos abertos, pelos livramentos, pela coragem nos dias difíceis e pela presença silenciosa (ou barulhenta) que me acompanhou mesmo quando eu não sabia nomear o que sentia. Esta tese é feita de ancestralidade e intuição. Em todo este percurso houve força que veio de antes, de longe, de cima, da terra, das encruzilhadas e dos caminhos que se abriram para que eu chegasse até aqui. Por isso, começo agradecendo àquilo que me guia, me guarda e me fortalece, reconhecendo que esta conquista também é fruto de fé e proteção.

Em memória daqueles que hoje transitam sem o peso da matéria, deixo meu agradecimento e minha saudade: meu pai Damião Torres, meu tio Adão Torres, minha madrinha Benedita Francisco, meus amigos Luiz Roberto e Hug (meu eterno amor de quatro patas). São ausências que atravessaram este percurso de forma profunda e dolorosa. Escrever esta tese foi, muitas vezes, seguir adiante com a dor no peito, tentando transformar saudade em força e memória em presença. Aos que não puderam estar fisicamente comigo neste momento, mas seguem vivos no meu afeto, na minha história e em tudo o que me constitui, dedico também esta conquista. Vocês caminham comigo, ainda que de outra forma, e há muito de vocês em cada passo que me trouxe até aqui.

Aos meus amigos e amigas, Amanda Gabrielle, Pamela Santos, Letícia Mendes, Carly Machado, Igor Roberto (Negão), Sara Santos, Inauê Taiguara, Tássia Camargo, Fabrício Malheiro, vocês atravessaram de mãos dadas comigo uma das dores mais profundas deste percurso: a perda do meu pai. Escrever enquanto vivia um luto de tamanha dimensão, me obrigou a seguir com uma dor que reorganiza tudo. Na maior parte do tempo a escrita parecia muito pequena diante do luto, e outros em que escrever era uma forma possível de continuar vivendo. A falta do meu pai ainda me dói, e sei que para sempre vai doer, porque há perdas que não passam; apenas aprendemos a carregá-las de outros modos. Eu ainda não aprendi. Esta tese também carrega esse luto, mas carrega, junto dele, o cuidado de quem não me deixou atravessá-lo sozinha.

Aos amigos e amigas que acompanharam minha escrita de perto, deixo um agradecimento mais que especial. Obrigada Matheus Santos e Frederico Felipe por todo cuidado, escuta e amor incondicional, tê-los por perto durante todo esse percurso foi essencial.

Vocês estiveram presentes nas conversas longas, nas mensagens rápidas, nos momentos de entusiasmo e também naqueles em que eu duvidei da escrita e de mim mesma. Obrigada Rafaella Telles, por toda a troca sobre escrita e pela aproximação cuidadosa e atenta. Obrigada, por ter estado tão perto neste percurso, lendo meus textos com broncas e generosidade, compartilhando ideias e tornando a escrita menos solitária. Nossa troca, construída com cuidado e escuta, ganhou força no grupo que carinhosamente chamamos de "antropólogas anônimas", formado por você, Sara, Amanda, Pam e eu, onde dividimos inquietações, descobertas, dúvidas e caminhos possíveis. Nosso grupo fez toda diferença na forma como atravessei este processo.

Do trabalho, ganhei dois presentes: Dayanne Soares e Gabriella Feitosa, agradeço pela paciência, pelo cuidado e pela generosidade quando eu estava menos disponível, mais cansada e estressada. Muitas vezes, simplesmente a empatia de vocês reorganizou algo em mim. Em meio às exigências da vida profissional e da escrita da tese, encontrei em vocês empatia, cuidado, escuta e amor. Ter dividido esse tempo com mulheres tão sensíveis e inteligentes tornou o caminho menos solitário e muito mais próspero. Esta tese também foi feita com vocês, que me lembraram, ao longo da caminhada, que pensar e escrever podem ser gestos solitários, mas nunca precisam ser vividos sem companhia. E por me provarem que uma das coisas mais bonitas da vida é descobrir que a amizade também pode florescer na vida adulta, com a mesma intensidade, cuidado e encanto dos encontros que nos formam.

À minha família, mãe Nilza Maria Theodoro Torres, meu irmão Diego Theodoro Torres, Seu Gabriel, minha tia Maria das Graças, minhas primas Gabrielle e Patrícia, minha família Rocha, agradeço cada gesto de cuidado, cada final de semana de cerveja, cada preocupação e cada forma de presença que fizeram parte desta caminhada. A tese foi atravessada por muitos momentos de esforço, renúncias e perdas, e saber que eu tinha para onde voltar, em afeto e pertencimento, foi essencial. Agradeço por serem minha base, minha memória, minha inspiração e meu chão, por acompanharem minhas lutas e por permanecerem ao meu lado nos dias de alegria e também nos dias em que seguir parecia mais difícil.

Aos meus filhos, Aroní e José, agradeço por terem sido vida pulsando ao meu lado. Entre bagunças pela casa, gargalhadas, confusões de fim de semana,, brincadeiras e interrupções, vocês me lembraram, tantas vezes, que a vida não cabia apenas nas páginas, nos prazos e nas preocupações da escrita. Em muitos dias, quando tudo parecia pesado demais, foi a presença de vocês que trouxe doçura e tornou possível continuar. Para colorir a escrita, às vezes, eu só precisava ter vocês por perto. Vocês me deram o colinho de vocês, me ofereceram amor do jeito mais bonito e mais verdadeiro, e me ensinaram sobre força, sobre a vida e sobre aquilo que realmente sustenta a gente. Esta tese também carrega as marcas da infância de vocês,

dos sons da casa, das risadas fora de hora, da alegria que bagunça e salva. Obrigada por me lembrarem, todos os dias, que o amor também é método de sobrevivência, abrigo e caminho.

Ao meu marido Fabrício Malheiro, agradeço por ter atravessado comigo, de perto, os sufocos deste processo. Você acompanhou as noites difíceis, os prazos apertados, o cansaço, as angústias, as ausências e as muitas vezes em que a tese ocupou a casa, a rotina e a nossa vida. Obrigada por permanecer, por sustentar comigo o que nem sempre foi simples, por me oferecer cuidado e infinitas massagens, nos momentos em que eu mais precisei e por compreender que esta caminhada exigiu muito de nós dois. Agradeço também pelo amor cotidiano, pelas rezas poderosas, pela paciência e pela parceria nos dias em que seguir parecia pesado demais. Esta tese não foi escrita apenas nas horas diante do computador, mas também nos gestos silenciosos de apoio, nas conversas, no acolhimento e na presença que me ajudou a continuar.

À Ananda Viana, agradeço pela parceria intelectual e afetiva construída ao longo deste percurso. Os dois artigos que escrevemos juntas foram fundamentais para amadurecer questões, testar caminhos analíticos e dar forma a inquietações que atravessam esta pesquisa. Mais do que uma coautora, Ananda foi uma interlocutora querida, atenta e sensível, que me ajudou a moldar meu olhar para o tema, ampliando minhas perguntas e fortalecendo minha confiança no caminho que eu estava construindo.

À minhas amigas Amanda Gabrielle e à Letícia Mendes, agradeço imensamente pelas leituras atentas, pelas últimas revisões e pelas tantas trocas que atravessaram este processo. Vocês estavam presentes em uma etapa decisiva da escrita, quando cada palavra parecia pesar mais, quando os argumentos precisavam ganhar forma e quando os conceitos ainda estavam sendo lapidados. Obrigada pelas conversas, comentários e provocações, pelos incômodos com o texto, tudo foi fundamental para que eu pudesse organizar melhor ideias, sustentar escolhas e confiar mais naquilo que eu estava construindo.

Aos professores, Martijn Oosterbaan, Flávia Braga, Joana Barros, Patrícia Birman e Edson Miagusko que acompanharam mais de perto essa trajetória, deixo meu agradecimento pela generosidade intelectual, pela escuta atenta e pelas contribuições que ajudaram a dar forma a esta pesquisa. Em diferentes momentos, uma conversa cuidadosa, uma leitura, uma pergunta, uma sugestão bibliográfica, abriram caminhos importantes para que eu pudesse amadurecer minhas ideias e sustentar melhor minhas escolhas. Agradeço pela presença, pelo incentivo, pelos encontros, pela confiança no meu percurso, especialmente nos momentos em que a escrita parecia mais difícil e solitária.

Às minhas orientadoras, Carly Machado e Márcia Leite, agradeço de modo especial pela presença constante, pela paciência e pelo cuidado ao longo deste processo. A construção, o

acolhimento diante das dúvidas, inseguranças e atravessamentos da vida. Sou grata pelas leituras atentas, pelas provocações necessárias, pela confiança depositada no meu trabalho e pela forma como minha pesquisa foi sendo acompanhada, respeitando seus tempos, seus desvios e suas insistências. Esta tese carrega muito desse diálogo, feito de orientação, escuta e construção conjunta.

Aos grupos de pesquisa Distúrbio (UERJ) e CORRE (UFRRJ) dos quais fiz parte ao longo desta trajetória, deixo meu agradecimento pela possibilidade de pensar coletivamente. Em cada encontro, debate, leitura compartilhada e escuta generosa, encontrei um espaço fundamental para amadurecer questões, rever caminhos e fortalecer as escolhas desta tese. Foram lugares importantes de troca intelectual, acolhimento e formação, onde pude experimentar dúvidas, elaborar argumentos e aprender com diferentes perspectivas.

À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Rural que sempre se fez casa). À Universidade do Estado do Rio de Janeiro, agradeço por ter sido o espaço institucional que tornou possível esta caminhada de formação, pesquisa e escrita. Reconheço a importância desses lugares na construção do pensamento crítico, na abertura de horizontes e na sustentação de pesquisas comprometidas com a compreensão das desigualdades, do racismo e dos mundos que compõem nossa sociedade.

Para mim, o mundo em vez de evoluir está retornando a primitividade. Quem não conhece a fome há de dizer: quem escreve isso é louco. Mas quem passa fome há de dizer: muito bem, Carolina. Os gêneros alimentícios devem estar ao alcance de todos.

Carolina Maria de Jesus (O Quarto de Despejo, 2001)

RESUMO

TORRES, Nildamara Theodoro. *A rua não passa fome*: gestão racializada da vida e a circulação em Volta Redonda (RJ). 2026. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

A pesquisa busca compreender de que modo práticas assistenciais voltadas a alimentar, acolher, encaminhar e recuperar pessoas em situação de rua produzem, simultaneamente, cuidado, controle, hierarquias raciais, permanência e circulação na cidade. Investigo como a fome é governada nas ruas de Volta Redonda, município do Sul Fluminense do Rio de Janeiro, a partir dos circuitos de assistência que organizam rotas, definem pontos de parada, produzem vínculos, exigem performances morais e participam da administração cotidiana de corpos racializados. Nesse percurso, duas categorias analíticas construídas no campo ganham centralidade: a gramática racializada da gratidão, que nomeia as expectativas de reconhecimento, merecimento e deferência dirigidas a quem recebe comida, e o desenrolo, compreendido como estratégia prática pela qual pessoas em situação de rua negociam acessos, recusas, deslocamentos e formas possíveis de sobrevivência. A análise se apoia em uma etnografia realizada entre 2020 e 2024, atravessada pela pandemia de Covid-19, construída a partir do acompanhamento do Consultório na Rua, do abrigo emergencial, da aproximação com o Centro Pop, da análise de interações em um grupo de WhatsApp voltado à organização da distribuição de comida, de saídas com grupos caritativos, de conversas com pessoas em situação de rua e de visitas a uma Comunidade Terapêutica. A cartografia social e a atenção aos deslocamentos, paradas, horários e pontos de distribuição orientam a leitura da cidade e dos circuitos de sobrevivência. Em uma Volta Redonda marcada pela memória do café, da escravidão, da ferrovia, da Companhia Siderúrgica Nacional e pela imagem de cidade planejada, limpa e desenvolvida, a presença de pessoas em situação de rua revela tensões entre progresso, caridade, ordem urbana, abandono e controle. A tese argumenta que a comida faz viver, mas também governa: a assistência estatal e caritativa mantém corpos vivos no limite da sobrevivência, sem necessariamente convertê-los em sujeitos plenamente reconhecidos por direitos.

Palavras-chave: fome; assistência; raça; situação de rua; Volta Redonda.

ABSTRACT

TORRES, Nildamara Theodoro. *The street don't go hungry*: racialized management of life and mobility in Volta Redonda (RJ). 2026. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

This research seeks to understand how assistance practices aimed at feeding, sheltering, referring, and rehabilitating homeless people simultaneously produce care, control, racial hierarchies, and patterns of permanence and circulation within the city. I investigate how hunger is managed on the streets of Volta Redonda, a municipality in the southern region of Rio de Janeiro, through the assistance networks that organize routes, define stopping points, create bonds, demand moral performances, and participate in the daily management of racialized bodies. In this process, two analytical categories constructed in the field take center stage: the racialized grammar of gratitude, which names the expectations of recognition, merit, and deference directed at those who receive food; and the unfolding, understood as a practical strategy through which people living on the streets negotiate access, refusals, displacements, and possible forms of survival. The analysis is based on an ethnography conducted between 2020 and 2024, spanning the Covid-19 pandemic, built upon monitoring the Street Clinic, the emergency shelter, engagement with the Pop Center, analysis of interactions in a WhatsApp group dedicated to organizing food distribution, outings with charitable groups, conversations with people experiencing homelessness, and visits to a Therapeutic Community. Social cartography and attention to movements, stops, schedules, and distribution points guide the interpretation of the city and the circuits of survival. In a Volta Redonda marked by the memory of coffee, slavery, the railroad, the Companhia Siderúrgica Nacional, and the image of a planned, clean, and developed city, the presence of people living on the streets reveals tensions between progress, charity, urban order, abandonment, and control. The thesis argues that food sustains life, but it also governs: state and charitable assistance keeps bodies alive on the brink of survival, without necessarily transforming them into subjects fully recognized by rights.

Keywords: hunger; aid; race; homelessness; Volta Redonda.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Região do Vale do Café.....	29
Figura 2	Fachada da Estação Ferroviária de Pinheiral.....	51
Figura 3	Estação Ferroviária de Pinheiral.....	51
Figura 4	Antiga estação ferroviária de Barra do Piraí/Rj (1).....	53
Figura 5	Antiga estação ferroviária de Barra do Piraí/Rj (2).....	53
Figura 6	Fachada da rodoviária Prefeito Francisco Torres……..	56
Figura 7	Parte interna da rodoviária Prefeito Francisco Torres……...	58
Figura 8	Companhia Siderúrgica Nacional……..	62
Figura 9	Volta Redonda localizada no mapa……	72
Figura 10	Abrigo emergencial - Arena Esportiva Nicolau Yabrudi (Seu Nula).....	92
Figura 11	Parte do bairro Aterrado……	109
Figura 12	Centro Pop de Volta Redonda……	110
Figura 13	Marmita de comida distribuída……..	119
Figura 14	Comida para distribuição sendo preparada (1).....	125
Figura 15	Comida para distribuição sendo preparada (2).....	126
Figura 16	Entre linhas e rabiscos……...	129
Figura 17	Mapeamento de distribuição de comida……	137
Figura 18	Praça Brasil, na Vila Santa Cecília em Volta Redonda…….	139
Figura 19	Praça Brasil, na Vila Santa Cecília, vista de cima…….	141
Figura 20	Memorial Zumbi dos Palmares, na Vila Santa Cecília……..	142
Figura 21	Biblioteca Pública Municipal Raul de Leoni……	143
Figura 22	Chafariz do Memorial 9 de novembro……..	144
Figura 23	Praça Sávio Gama…….	145
Figura 24	Esquina da Avenida Amaral Peixoto (à esquerda) com a Rua São João (à direita), no bairro São Geraldo, Volta Redonda……...……	155
Figura 25	Entrada da casa de recuperação de Dona Antônia……	161
Figura 26	Obra da casa de recuperação de Dona Antônia…….	173
Figura 27	Cozinha da casa de recuperação de Dona Antônia durante o almoço…...	181

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADUD	Assembleia de Deus dos Últimos Dias
CAPS AD	Centro de Atenção Psicossocial para Dependentes de Álcool e Outras Drogas
Centro Pop	Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua
CETAD	Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas
CnaR	Consultório na Rua
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CSN	Companhia Siderúrgica Nacional
CTs	Comunidades Terapêuticas
MNPR	Movimento Nacional da População de Rua
PNPR	Política Nacional para a População em Situação de Rua
PNTC PopRua	Política Nacional de Inclusão Social da População em Situação de Rua
SAM	Serviço de Atendimento ao Migrante
SMAC	Secretaria Municipal de Ação Comunitária
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
UBSF	Unidade Básica de Saúde da Família São João Eber Gomes

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	15
1	**O TERRITÓRIO RACIALIZADO, A FOME E A CIRCULAÇÃO**	29
1.1	**(Re)escrevendo a história negra: o Vale do Café e os silenciamentos da memória racial**	29
1.2	**"Feridas do colonialismo": as máscaras e a boca**	33
1.3	**Trilhas de ferro, estradas de asfalto e trechos de gente: "é só andar que chega"**	39
1.4	**Da ferrovia à rodoviária: assistências, paradas e a circulação**	50
1.5	**CSN: "Não é ouro, mas é aço": do aço às margens**	62
1.6	**Circulação e governo racializado da fome**	70
2	**ASSISTÊNCIA, RAÇA E GESTÃO DA FOME**	72
2.1	**População em situação de rua: fome, raça, assistência e circulação**	72
2.2	**"A rua não para": Consultório na Rua, pandemia e tensões ordinárias do fazer viver "na correria"**	81
2.3	**Abrigo emergencial: a urgência sanitária, arranjos institucionais e a gestão improvisada do cotidiano**	92
2.4	**Entre paradas, recomposições e movimentos: os homens no abrigo emergencial**	101
2.5	**"A rua em Volta Redonda não passa fome": Centro Pop, entre o cuidado e o controle**	109
3	**ASSISTÊNCIA, CARIDADE, RAÇA E CIRCULAÇÃO DE COMIDA**	119
3.1	**"A fome é diária": caridade, WhatsApp e organização da urgência**	119
3.2	**Cartografia da comida: rotas, permanências e circulação nas ruas**	129
3.3	**A cidade por onde a comida passa: bairros, pontos, e zonas de permanência e circulação**	138

3.4 **A boca que come é a boca que agradece: gramática racializada da gratidão e do desenrolo**..... 146
3.5 **A jujuba que não existia: desenrolo, raça e sobrevivência nas ruas**…….. 154
4 **RELIGIÃO, RECUPERAÇÃO E CONTROLE DO CORPO**..... 161
4.1 **A rua pode ser tudo, menos cozinha: chegar à casa, Comunidades Terapêuticas e o corpo recuperável**..... 161
4.2 **Um nó da assistência: casas de recuperação entre caridade, religião e Estado**..... 167
4.3 **Casas em obra, corpos em recuperação: autoconstrução, alimento e permanência provisória**..... 173
4.4 **"Estou até gordinho, mas a rua me chama": corpo recuperado, engorda e retorno ao desenrolo**..... 178
CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 184
REFERÊNCIAS..... 190

INTRODUÇÃO

Esta é uma tese que busca compreender as formas de governo e manejo da fome a partir dos circuitos de diferentes atores da assistência e das ruas de Volta Redonda, município de médio porte situado no Sul Fluminense do estado do Rio de Janeiro. Mais ainda, trata de práticas que organizam circuitos de alimentação, deslocamento e permanência da população em situação de rua na cidade, produzindo não apenas respostas à urgência de comer, mas também formas de reconhecimento, controle e hierarquização da vida, em que sujeitos são geridos por fluxos, e não integrados a estruturas permanentes de cidadania. Ao abrir a análise por esse terreno, trago deliberadamente uma lente racial. Não porque a raça aparece como camada posterior ou tema específico entre outros, mas sim porque é a dimensão estruturante desse problema, uma vez que a fome e as práticas de assistência são atravessadas por hierarquias racializadas que distribuem desigualmente cuidado, tutela (Oliveira, 2014)[1], suspeição e abandono.

Aciono o campo de práticas da assistência como um guarda-chuva analítico que engloba um campo heterogêneo de práticas voltadas ao acolhimento (Souza, 2024), ao encaminhamento, ao cuidado, à alimentação, à orientação e à tentativa de reorganização da vida de pessoas em situação de rua. Nesse campo, incluo tanto formas estatais e institucionais de atendimento, como o Centro Pop[2], o abrigo emergencial e o Consultório na Rua, quanto as formas caritativas, majoritariamente religiosas, de oferta imediata de comida, escuta, oração e outros tipos de doações materiais. Incluo também as Comunidades Terapêuticas (CT), justamente por ocuparem uma zona híbrida entre Estado, religião, caridade, cuidado e disciplina (Birman, 2012; Machado, 2021, 2023): muitas vezes financiadas, conveniadas ou legitimadas por políticas públicas, mas atravessadas por moralidades religiosas, práticas voluntárias e expectativas de transformação subjetiva.

Para tornar mais nítidas as diferenças entre os agentes que compõem esse campo, ao longo da tese utilizo algumas distinções. Chamo de assistência estatal as práticas, equipamentos, cadastros, protocolos e encaminhamentos vinculados mais diretamente ao Estado e às políticas públicas. Uso caridade ou assistência caritativa para me referir sobretudo

[1] Ao longo da tese, conceitos de autoras e autores serão referenciados na primeira vez em que forem mobilizados. Nas ocorrências seguintes, aparecerão apenas em itálico, sem aspas, como forma de marcar sua presença analítica sem repetir continuamente a referência. Também aparecerão em itálico as categorias construídas no percurso da pesquisa. As aspas serão reservadas para citações literais de autoras e autores e para falas registradas em campo.

[2] Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua.

aos grupos religiosos e voluntários que distribuem comida nas ruas e organizam ações de doação. Já as Comunidades Terapêuticas aparecem como um ponto de cruzamento entre essas duas dimensões, pois combinam linguagem religiosa, promessa de cuidado, disciplina moral, acolhimento, abstinência e, em muitos casos, articulações com recursos ou fluxos estatais.

Na prática, os circuitos se atravessam: grupos de caridade acionam equipamentos públicos; profissionais da assistência dialogam com voluntários; pessoas em situação de rua circulam entre Centro Pop, abrigo, rua, igreja, Comunidade Terapêutica e distribuição de comida. A distinção é analítica e descritiva e serve para acompanhar como diferentes modalidades de cuidado e controle participam, cada uma a seu modo, da gestão da fome. Essas modalidades se cruzam, disputam legitimidade e produzem, juntas, fronteiras e movimentos pelos quais corpos famintos são conduzidos, recuperados ou expulsos da cidade. Antes de aparecer como falta de comida, a fome aparece como experiência regulada.

A fome não é lida apenas como ausência de alimento, nem a rua como seu único cenário. Parte importante do problema que persigo neste trabalho está justamente nas fugas da fome: nos deslocamentos em direção a abrigos emergenciais, centros de referência e Comunidades Terapêuticas, lugares em que comer, descansar, "se reconstruir", abrigar-se e submeter-se a certas rotinas passam a fazer parte do mesmo emaranhado. A comida, nesses contextos, se articula às regras de permanência, projetos de recuperação, expectativas de disciplina, códigos religiosos e critérios de reconhecimento.

É nesse terreno que situo algumas das perguntas que movem essa pesquisa. Como a fome é gerida quando atravessa ruas, abrigos, Comunidades Terapêuticas, equipamentos públicos e circuitos religiosos de doação? E de que maneira essa gestão, ao mesmo tempo em que oferece cuidado, reproduz hierarquias raciais, moralidades do merecimento e formas diferenciais de permanecer, circular ou desaparecer na cidade? Ao seguir a comida, os encaminhamentos, os pontos de parada e as rotas de fuga da fome, procuro mostrar que a assistência responde à urgência do viver e ao mesmo tempo participa ativamente da produção da desigualdade e dos destinos urbanos.

Etnografia nas tramas urbanas de Volta Redonda

As escolhas analíticas que sustentam esta pesquisa se inscrevem em um percurso de aproximadamente dez anos de interlocução com os estudos urbanos, a partir dos debates e

relações estabelecidas no grupo de pesquisa Distúrbio (UERJ/UFRRJ)[3]. Ao longo dessa trajetória, fui me aproximando de abordagens que entendem a cidade menos como cenário fixo e mais como campo de relações, fluxos, disputas e desigualdades. Parto de um olhar atento aos deslocamentos, às permanências, aos circuitos e às formas pelas quais diferentes sujeitos experienciam, negociam e produzem a vida urbana.

Antes de me voltar especificamente para a situação de rua, minhas pesquisas já estavam atravessadas por questões ligadas à circulação e às condições desiguais de mover-se pela cidade. Em minha pesquisa monográfica e dissertação de mestrado (Torres, 2017, 2019), investiguei experiências urbanas em que mobilidade, uso do espaço e produção de percursos apareciam como dimensões centrais da vida social. Esses trabalhos me permitiram amadurecer uma sensibilidade analítica e metodológica para pensar trajetos, pontos de parada, escolhas de caminho, áreas evitadas, formas de sociabilidade e tensões cotidianas que emergem no movimento. Essas experiências constituem a base a partir da qual passei a formular perguntas sobre como a circulação revela dinâmicas mais amplas de segregação, pertencimento, precariedade e disputa pelo espaço urbano e como capturar essas sobreposições e movimentos metodologicamente.

Nesse percurso, a cartografia social (Acselrad, 2008) teve um papel importante, como método e como forma de aproximação com os sentidos vividos na cidade. O recurso aos mapas permitiu acompanhar como os espaços ganham densidade a partir de seu uso, de suas moralidades, de seus conflitos e das relações que os constituem. Ao lado disso, o diálogo com autores da antropologia urbana contribuiu para consolidar uma perspectiva interessada menos em espacialidades geográficas e mais práticas situadas (Agier, 2011), micro dinâmicas e experiências concretas de deslocamento. Esse repertório foi decisivo para que eu passasse a compreender as escolhas de distribuição da comida não como simples trânsito entre partes da cidade, mas como dimensão reveladora de hierarquias raciais, gramáticas de gratidão e desenrolos como forma de habitar a cidade.

[3] Minha interlocução com os estudos urbanos vem sendo construída, há cerca de dez anos, também a partir da participação e dos debates realizados no grupo de pesquisa Distúrbio - Dispositivos, tramas urbanas, ordens e resistências. O grupo propõe análises sobre o urbano e as questões da cidade a partir do fazer etnográfico, privilegiando temas como produção de fronteiras, territorialidades, margens e periferias. Suas discussões se voltam para os atores, suas trajetórias e suas relações com o Estado, considerando dimensões políticas, religiosas, sociais, morais e econômicas. Ao valorizar as tramas urbanas, seus atravessamentos, passagens e conflitos, o Distúrbio contribuiu para minha forma de pensar a circulação dos sujeitos, os modos pelos quais os territórios também circulam por meio deles e as relações entre governança, resistência e produção cotidiana da cidade.

Foi acompanhando os percursos e as circulações da assistência na cidade de Volta Redonda que, inclusive, cheguei na comida, e, por meio da comida, às pessoas em situação de rua. Assim, pude interpretar ao longo desta tese o que estava imbricado nessas relações e como a fome é governada na cidade: quais caminhos são possíveis ou interditados, quais lugares funcionam como parada, conforto, sombra, risco ou expulsão, como a busca por comida organiza o mapa e as rotas (Appadurai, 1996) e de que maneira essas trajetórias se articulam às formas racializadas de gestão da pobreza.

Situando a fome como experiência desigual, a circulação como chave analítica e a cidade como espaço no qual se inscrevem e se administram as precariedades, o percurso etnográfico que guia esta tese se desdobrou em seis entradas principais: 1) equipamentos estatais; 2) Convívio digital (Mochel, 2023); 3) redes caritativas; 4) as ruas; 5) Comunidades Terapêuticas; 6) cenas com pessoas em situação de rua – um campo expandido, heterogêneo e emaranhado, feito de idas e voltas. E, embora eu apresente essas entradas em certa ordem, a experiência etnográfica não se deu de maneira linear. O campo, por exemplo, começou presencialmente pelo Consultório na Rua; depois, passou pelo abrigo emergencial criado durante a pandemia; atravessou o Centro POP de Volta Redonda; chegou às formas de registro, classificação e encaminhamento da assistência estatal; deslocou-se para o grupo de WhatsApp[4], que chamo aqui de Alimenta-VR; ganhou corpo nas saídas com os grupos de caridade que distribuíam comida nas ruas; aproximou-se das pessoas em situação de rua em suas permanências, deslocamentos, recusas e formas de *desenrolo;* e alcançou, posteriormente, casas de recuperação e Comunidades Terapêuticas, onde alimentação, disciplina, religião e promessa de recomposição do corpo apareciam de modo particularmente intenso. Sustentar a escolha desses caminhos também foi sustentar uma escrita atravessada por tropeços. Há passagens que me causam irritabilidade, há cenas que me parecem meio soltas e uma angústia constante diante da pergunta: como seria olhar para a fome como um regime de gestão da precariedade?

A escolha por Volta Redonda compõe o próprio problema da pesquisa porque reúne, de maneira particularmente expressiva, dimensões que atravessam esta tese: uma narrativa urbana fortemente marcada pelo trabalho industrial, pela Companhia Siderúrgica Nacional e pela imagem de cidade limpa (Honorato; Saraiva; Silva, 2017), planejada e desenvolvida. Além de uma localização estratégica, atravessada por fluxos de pessoas; e uma rede cotidiana de

[4] WhatsApp é um aplicativo de mensagens instantâneas amplamente utilizado no Brasil para troca de textos, áudios, imagens, vídeos e organização de grupos. Neste caso, o aplicativo foi também uma infraestrutura cotidiana de organização da assistência caritativa, por meio da qual voluntários combinavam os pontos de distribuição de comida.

assistência composta por equipamentos públicos, grupos caritativos, comunidades terapêuticas e improvisos voltados à população em situação de rua. Volta Redonda me interessou justamente porque a fome aparece ali em tensão com uma cidade que se narra pela ordem, pelo trabalho e pelo progresso. Ao acompanhar a circulação da comida, percebi que não estava diante apenas de práticas solidárias dispersas, mas de um campo emaranhado de gestão da precariedade no qual corpos racializados são alimentados, classificados, encaminhados, tolerados, deslocados e, muitas vezes, mantidos em circulação. A cidade, portanto, não é apenas o cenário onde a pesquisa acontece; ela é parte ativa daquilo que procuro compreender.

Comecei a construir o campo de pesquisa em meio à pandemia, quando a cidade parecia inundada de medo e contenção. Havia, naquele período, uma tensão constante entre a urgência de compreender o que se passava nas ruas e a impossibilidade concreta de circular livremente por elas. Eu mesma estava submetida às restrições daquele tempo, sair era risco, permanecer em casa era também uma forma de impotência, e acompanhar a cidade exigia aprender a lê-la à distância, pelos rastros, pelas ausências, pelas notícias fragmentadas, pelas conversas possíveis e pelos movimentos que, mesmo reduzidos, precisavam acontecer. Foi nesse cenário de interrupção desigual da vida cotidiana que a pesquisa começou a tomar forma. A pandemia não apenas limitou meus deslocamentos, ela também reconfigurou o próprio problema de pesquisa e as lentes por meio das quais passei a enxergá-lo. Produziu as condições sensíveis e políticas a partir das quais percebi, com mais nitidez, como certos corpos continuavam expostos, circulando e buscando meios de sobreviver, enquanto outros podiam, de fato, recolher-se em suas casas e esperar.

Não por acaso, meu primeiro dia de campo aconteceu justamente em um abrigo emergencial criado provisoriamente durante a pandemia. A entrada nesse espaço reunia muitas das tensões daquele momento: o improviso institucional, a urgência sanitária, o medo do contágio, a necessidade de alimentar e abrigar quem não podia simplesmente “ficar em casa”. Aquele abrigo, pensado para existir enquanto durasse a emergência, tornou-se para mim uma das portas de entrada para compreender como a pandemia intensificou formas de gestão da rua, produzindo arranjos provisórios que, embora frágeis, sustentavam vidas no limite.

A crise sanitária provocada pela Covid-19 vai além de um marco temporal ou de servir como pano de fundo de uma emergência passageira. Interessa-me, sobretudo, tomá-la como um momento de acentuação de hierarquias raciais, de formas desiguais de gestão da vida e de critérios moral e politicamente distribuídos sobre quem deve ser protegido e quem pode ser exposto ao risco. Aquele foi um período que escancarou, com particular violência, mecanismos que já operavam no cotidiano das cidades brasileiras. Mais do que inaugurar precariedades, a

pandemia tornou visíveis desigualdades raciais persistentes sobre sob quais condições certas vidas se tornam objeto de cuidado, enquanto outras seguiriam sendo administradas na “corda-bamba”.

Isso também significa dizer que estou lendo a pandemia para além dos números da contaminação, medidas de contenção ou efeitos conjunturais da doença. Leio o período pandêmico como a expressão contundente das formas de governo e do governar. Como analisa Márcia Leite (2020), a pandemia desnudou o Estado mínimo e aprofundou uma biopolítica da precariedade, isto é, um modo de gestão que distribui desigualmente proteção, risco e abandono, incidindo de forma mais dura sobre as populações historicamente precarizadas. Essa distribuição organizou, por meio de marcadores raciais, de gênero e classe, de modo escancarado os efeitos e formas diferenciais de governar.

Longe de constituir uma experiência homogênea ou democrática, a pandemia de Covid-19 explicitou no Brasil a distribuição desigual da proteção, do risco e da morte. Como argumentam Oliveira et al. (2020), embora o vírus tenha sido inicialmente associado a uma doença que atingiria a todos de forma semelhante, esse enquadramento rapidamente se mostrou insustentável diante das condições concretas de vida da população trabalhadora pobre, majoritariamente negra e residente em territórios precarizados, marcada por trabalho precário, uso de transporte público superlotado, acesso desigual ao saneamento e maior exposição cotidiana ao contágio. Nesse contexto, a pandemia além de expor desigualdades já existentes, também atualizou demarcações coloniais de base racial, tornando mais evidente que, nas ruas, sua face foi especialmente cruel.

É nesse sentido que, para esta pesquisa, a pandemia importa menos como exceção e mais como momento de revelação aguda de problemas que já atravessavam Volta Redonda, especialmente a fome, a circulação e a presença de pessoas em situação de rua. Um município de médio porte do Sul Fluminense, localizado a cerca de 120 km da capital do Rio de Janeiro, com pouco mais de 260 mil habitantes (IBGE, 2022), a cidade ocupa uma posição estratégica que a faz ser marcada por intenso fluxo de pessoas, recursos, instituições e serviços . A pandemia balançou esse cenário.

Como argumento, viver em situação de rua é viver em circulação, habitando muitos espaços sem, contudo, pertencer plenamente a nenhum deles. Trata-se de uma condição que torna visível o descompasso entre a vida nas ruas e a fragilidade das instituições de acolhimento, saúde e assistência (Torres; Viana, 2022). Pessoas que já circulavam passaram a aparecer com mais intensidade nos espaços centrais de Volta Redonda. A cidade, que parecia administrar um certo número conhecido de sujeitos em situação de rua, passou a lidar com chegadas mais

visíveis, deslocamentos mais frequentes e permanências mais prolongadas. O que antes podia ser tratado como parte de uma rotina controlável da assistência passou a se apresentar como problema público mais difícil de acomodar: mais corpos nas ruas, mais pedidos de comida, mais necessidade de abrigo, mais circulação entre municípios vizinhos, mais contágio, mais problemas e mais abjeção, mais pressão sobre uma rede já instável.

Nesse ponto, retomo a formulação que desenvolvemos sobre o paradoxo entre "ser invisível e estar visível", porque "estar em todos os lugares" era justamente aparecer nos espaços onde esses sujeitos não deveriam estar, produzindo incômodo, preocupação e respostas de controle (Torres; Viana, 2022). Durante a pandemia, essa visibilidade se adensou. Os corpos que não podiam cumprir o isolamento social expunham, nas esquinas da cidade, a desigualdade radical entre quem podia se proteger em casa e quem precisava continuar circulando para sobreviver.

Por isso, a pandemia foi decisiva não apenas porque produziu novos arranjos emergenciais, como o abrigo provisório, mas porque tornou mais nítida a forma como a fome, a assistência e a circulação já vinham sendo governadas por critérios racializados. Ela deixou visível que a sobrevivência de parte dessa população dependia de redes improvisadas de cuidado, de equipamentos sobrecarregados e de grupos de caridade que passaram a organizar, quase diariamente, a distribuição de comida. A crise sanitária tornou mais difícil manter, em uma zona de baixa visibilidade, aquilo que antes parecia administrável.

Essas questões assumiram contornos muito concretos. À medida que comecei a acompanhar os circuitos de assistência voltados à distribuição de comida à população em situação de rua, observei que a comida não circulava apenas como resposta à fome. Ela circulava como parte de um regime de gestão organizando deslocamentos, definindo pontos e horários, estabelecendo fronteiras entre quem pode permanecer e quem deve seguir andando, entre quem seria reconhecido como sujeito de cuidado e quem seguiria sendo tratado como excesso urbano. Entre Estado, grupos caritativos, Comunidades Terapêuticas, e as próprias estratégias de sobrevivência de quem vive nas ruas, o que se delineia não é apenas uma rede assistencial difusa, mas um campo de disputas sobre corpos, trajetos, pertencimentos e destinos.

O governo da fome, a gramática racializada da gratidão e o desenrolo

Como a fome é governada quando acontece na rua? Isto é, por meio de quais racionalidades, técnicas e dispositivos ela passa a ser administrada entre políticas públicas,

práticas caritativas, mediações religiosas e mecanismos de sobrevivência? Em diálogo mais direto com Foucault (1976), estas foram algumas das perguntas que orientaram meus interesses etnográficos nesta tese, que busca investigar como essa gestão da fome incide sobre a circulação dos corpos, regula acessos, produz sujeições e distribui, de forma desigual, cuidado, controle e abandono, considerando a busca por comida, abrigo e reconhecimento não apenas como uma economia da escassez, mas também como uma gramática racializada do cuidado, da tutela e das condições de permanência na cidade.

Nesse sentido, mobilizo a noção foucaultiana de dispositivo para pensar as formas de regulação da vida, a qual percebe o poder não como algo localizado apenas nas instituições, mas como uma rede de práticas, saberes, normas e intervenções que organizam condutas, distribuem lugares e produzem sujeitos. Ao lado de dispositivo, mobilizo ainda termos como, fronteiras, margens e emaranhados (Das; Poole, 2004; Santana, 2020) como formas de olhar para as relações, sobreposições e imbricações que constituem meus campos de pesquisa. Essas categorias me permitem acompanhar conexões, disputas, passagens e zonas de indistinção que organizam a experiência urbana e os modos pelos quais a fome é governada na cidade.

Igualmente, me aproximo da formulação de Sueli Carneiro (2005) sobre o dispositivo de racialidade. Se, em uma chave foucaultiana, o dispositivo permite pensar o entrelaçamento entre práticas, saberes, instituições e formas de regulação, em Carneiro (2005) essa discussão é deslocada para evidenciar como tais engrenagens operam de maneira racializada, produzindo hierarquias e formas diferenciais de reconhecimento e desumanização, ou como anuncia o título de sua própria tese, “a construção do outro como não-ser como fundamento do ser”. Nesse diálogo com a autora, argumento que a assistência e a caridade operam sobre uma estrutura racializada que distribui desigualmente valor, voz, credibilidade e reconhecimento. É nesse sentido que categorias como gratidão aparecem não como afeto espontâneo, mas como exigência socialmente distribuída de maneira desigual.

Chego em campo também permeada por angústias pessoais. Quanto mais eu me aproximava do cotidiano dos meus interlocutores, mais percebia que a assistência organizava e exigia, convocava e disciplinava, e eu mesma precisei atravessar as lacunas e as passagens do campo para conseguir alcançar isso com mais precisão. É nesse sentido que proponho a leitura da assistência como um emaranhado de dispositivos, alguns estatais/institucionais, outros caritativos, religiosos e familiares. A tese mostra que, nessas rotas, distribuir comida também é produzir cidade, porque assim decide-se onde a pessoa pode estar, quando ela deve circular, a quais portas ela deve bater, sob quais regras ela será reconhecida como “merecedora” e,

sobretudo, sob quais condições ela será lida como vida cuidável ou vida descartável (Adorno; Varanda, 2004).

A hostilidade das ruas, os deslocamentos compulsórios, a expulsão reiterada de certos corpos e a transformação de usuários de drogas em sujeitos ainda mais indesejáveis me aproximaram das reflexões de Taniele Rui (2012, 2014, 2021) sobre corporalidade, abjeção e desumanização. Do mesmo modo, ao me aproximar dos equipamentos estatais, as análises de Adriana Fernandes (2018, 2019) tornaram-se centrais para pensar criticamente a compaixão como recurso político e moral associado à vigilância, à normatização e à seletividade do cuidado. Nesse cruzamento entre caridade, assistência e circulação, fui percebendo que a questão central da pesquisa não era apenas onde se mata a fome, mas como a fome é governada.

Esta tese também se associa a Grada Kilomba (2019) para pensar as máscaras do colonialismo que seguem operando nas relações assistenciais atravessadas pela fome. Para a autora, a máscara não é apenas um símbolo do silenciamento, mas uma tecnologia de poder que incide sobre a boca como lugar da fala, do desejo, da recusa e da posse. Controlar a boca é controlar aquilo que pode ser dito, mas também aquilo que pode ser pedido, comido, reivindicado ou nomeado como próprio. Ao mostrar que, na cena colonial, o sujeito negro é fantasiado como aquele que quer tomar, devorar ou roubar o que pertence ao senhor branco, Kilomba (2019) explicita uma inversão fundamental: o expropriado aparece como ameaça, enquanto o opressor se reposiciona como vítima moral.

Essa chave é decisiva porque permite compreender que, nos circuitos de distribuição de comida, a alimentação não circula apenas como resposta à fome, mas também como operador de uma economia moral racializada. O prato entregue pode funcionar como cuidado, mas também como contenção; como gesto de ajuda, mas também como barganha; como alívio imediato, mas também como exigência de reconhecimento.

Nessa perspectiva, a caridade cristã não deve ser lida apenas por sua superfície benevolente. Ela pode operar como uma das máscaras contemporâneas da colonialidade, ao recobrir relações profundamente assimétricas com a linguagem da solidariedade e do resgate. O que está em jogo não é somente matar a fome de quem está na rua, mas regular como essa fome poderá aparecer, sob quais termos será atendida e quais condutas serão exigidas em troca.

O sujeito faminto, majoritariamente negro, não entra nessa cena como presença neutra: ele é atravessado por suspeição, *tutela* e dívida moral. Deve receber sem parecer invasivo, aceitar sem reivindicar, agradecer sem excesso de fala. A boca que recebe o alimento continua sendo, ao mesmo tempo, a boca que precisa ser vigiada, interpretada e disciplinada. É nesse sentido que a fome revela um campo mais profundo de disputa: quem pode comer sem culpa,

quem pode falar sem punição e quem é permanentemente reinscrito no lugar daquele em que a necessidade serve para alimentar, também, o que entendo como sendo fantasias morais do poder.

A comida entra em cena num campo já estruturado por essa memória colonial e participa de uma cena moral em que o corpo faminto precisa ser administrado, interpretado e contido. A doação não aparece como gesto compassivo, carrega uma expectativa de retorno: abertura e gratidão. Nessa chave, a assistência reencena o que a máscara faz, atualiza dominação em cuidado, controle em proteção, dívida histórica em dívida moral do assistido.

Esse fio condutor me levou a complexificar e ampliar ainda mais essa questão. Ao incorporar outros pontos fundamentais das rotas da situação de rua em Volta Redonda, entre eles, as Comunidades Terapêuticas, compreendi que os circuitos da fome não se limitavam aos grupos que distribuem comida nas ruas. Eles incluíam também lugares de parada, contenção e recomposição do corpo, nos quais alimentação, disciplina, abstinência, acolhimento e permanência se articulavam de maneira complexa. Esse deslocamento foi importante porque expandiu meu problema de pesquisa. Já não bastava perguntar como a comida circula, mas de que maneira diferentes instituições e agentes disputam a gestão dos corpos famintos, definem saídas legítimas para a rua e organizam, ainda que provisoriamente, modos aceitáveis de recuperação, abrigo e retorno.

É a partir daí que se consolida o argumento que sustenta esta pesquisa: a fome constitui um fenômeno estrutural, racial e político, historicamente vinculado a formas coloniais e pós-coloniais de gestão da pobreza. Busco, portanto, analisar como práticas de assistência reproduzem lógicas seletivas e emoções hostis, ao mesmo tempo em que as pessoas em situação de rua desenrolam estratégias cotidianas para garantir circulação, acesso, sobrevivência e dignidade.

Em Volta Redonda, a fome na rua é gerida por uma combinação de dispositivos institucionais e caritativos que, mesmo quando se apresentam como cuidado, produzem e reforçam hierarquias raciais. O Estado tenta ordenar a circulação por critérios de legibilidade (cadastro, encaminhamento, pertencimento). A caridade, por sua vez, tenta responder de imediato, mas, ao fazer isso, entra em disputa com o Estado e, também, cria suas próprias regras: quem recebe, como recebe, o que precisa performar para receber a comida. Uma cena etnográfica ocorrida ao longo do meu campo sintetiza parte dessa tensão: a coordenadora do Centro Pop questiona os voluntários por “entregarem comida para todo mundo” e pergunta: “isso é bom pra quem?”. Ela explicita, mesmo que não de forma escancarada, que alimentar é disputar autoridade sobre corpos, rotas e destinos. Volto a essa cena com frequência porque

nela aparece uma espécie de nó: a promessa de cuidado e a disputa pelo controle do que conta como cuidado. É nesse nó que o meu incômodo se fixa, porque a assistência institucional e caritativa se apresenta como resposta, mas ambas operam como governo. E, a partir dessa tensão, proponho duas categorias analíticas centrais nesta pesquisa, construídas no próprio trabalho de campo: a gramática racializada da gratidão e o desenrolo.

A *gramática racializada da gratidão* nomeia o conjunto de expectativas, cobranças e enquadramentos que atravessam as relações de assistência, especialmente nos circuitos de distribuição de comida. A partir de capturas de tela, áudios, fotos e mensagens, mostro como, no cotidiano do grupo de WhatsApp (e fora dele), vai se estabilizando uma regra implícita entre diferentes grupos caritativos: quem deve agradecer, de que maneira esse agradecimento deve ser expresso e sob quais condições o reconhecimento se torna exigível. Chamo essa dinâmica de gramática racializada da gratidão porque ela não se reduz a interações individuais nem a disposições morais isoladas; ela atualiza uma lógica histórica e estrutural em que a assistência é atravessada por hierarquias raciais, produzindo sujeitos mais autorizados a doar, gerir e tutelar, e outros mais frequentemente interpelados a agradecer, provar merecimento e reiterar deferência.

O que estrutura a problemática da pesquisa é o racismo como regime de produção de hierarquias, expectativas e valores, isto é, como uma lógica que organiza quem é mais facilmente reconhecido como agente do cuidado, da ordem e da generosidade, e quem é mais frequentemente capturado no lugar da carência, da dívida e da suspeição. Não se trata, portanto, de sustentar uma leitura esquemática fundada na oposição entre “pessoas brancas” e “pessoas negras”.

É nesse sentido que a formulação de Luiza Bairros (1991) me ajuda, porque para a autora, o racismo é a ideologia em estado puro, aquilo que possibilita desenvolver o preconceito e praticar a discriminação. Ele não aparece apenas como atitude individual ou como conflito pontual entre sujeitos, mas como uma estrutura que atravessa todas as relações, passando por dentro delas. Se trata de uma ideologia baseada na desumanização e no extermínio do outro, sustentada pela suposição de superioridade de determinados grupos; por isso, não haveria “racismo de baixo para cima”, já que o racismo pressupõe sempre uma posição histórica e social de poder. Tal formulação é importante porque desloca a análise de uma contagem racial dos sujeitos para a compreensão das posições racializadas que organizam o campo. No caso o racismo atravessa a assistência, a caridade e a fome, produzindo lugares desiguais para quem cuida e para quem é cuidado. Ou seja, o ponto é compreender como as relações entre quem

assiste e quem é assistido se estruturam dentro de uma história racial que naturaliza a presença de corpos negros nos lugares da necessidade.

Já a categoria do *desenrolo* é conceituada nesta tese como uma inteligência prática, estratégica e situada, mobilizada por pessoas em situação de rua para negociar acessos, circular entre pontos de distribuição, lidar com exigências morais e operar na cidade sem se submeter integralmente aos enquadramentos da caridade e da assistência estatal. Não aparece, portanto, como simples improviso ou traço individual de habilidade, mas como tática de sobrevivência diante de um regime em que tudo depende de ser visto, aceito e lido como sujeito legítimo de assistência. Se a gramática racializada da gratidão nomeia a forma pela qual a dívida é produzida e a reiterada, o desenrolo é a maneira pela qual a dívida é administrada, contornada, negociada e, por vezes, parcialmente deslocada no cotidiano.

Essas duas categorias estruturam a tese porque permitem mostrar, ao mesmo tempo, a força de um regime racializado de gestão da pobreza e as formas práticas pelas quais os sujeitos insistem em produzir movimento, cálculo, negociação e dribla as lógicas pré-definidas sobre como e qual tipo de cuidado será distribuído. O que está em jogo, assim, não é apenas descrever cenas de assistência, mas assimilar como o racismo organiza moralidades do cuidado, circuitos de circulação e critérios de reconhecimento, ao mesmo tempo em que aqueles submetidos a esse regime inventam maneiras de habitá-lo sem se reduzir inteiramente a ele.

A etnografia que sustenta esta tese foi construída ao longo de quatro anos, entre 2020 e 2024, atravessando tempos e espaços diversos de Volta Redonda. A problemática que orienta o trabalho foi se formando no próprio movimento do campo, na cartografia da comida, no confronto entre aquilo que eu lia, via, escutava, sentia e tentava compreender. Por isso, ao longo da tese trago diferentes interlocuções que iluminam diferentes aspectos do argumento: raça, fome, assistência, cidade, circulação, caridade, corpo, religião e governo dos pobres (Leite, 2017) vão sendo acionados conforme aparecem nas cenas e nos problemas etnográficos.

Dividi a tese em quatro capítulos, além da introdução e do fechamento. No primeiro capítulo, apresento a formação histórica e racializada do território onde a pesquisa acontece. Retomo o Vale do Café, as *feridas coloniais*, os trilhos, a Rodovia Presidente Dutra e a centralidade da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) para mostrar que a fome e a assistência nas ruas de Volta Redonda acontecem em uma cidade historicamente produzida por formas racializadas de exploração, circulação, trabalho e segregação. A partir de diferentes interlocuções e cenas etnográficas procuro acompanhar como antigas infraestruturas de

circulação também se tornam, no presente, caminhos de busca por comida, abrigo, "bicos"[5] e permanência provisória.

No segundo capítulo, volto para a assistência estatal e para os modos institucionais de gestão da situação de rua. A partir do Consultório na Rua, do abrigo emergencial e do Centro Pop, analiso como o cuidado se mistura a registros, classificações, encaminhamentos, vigilâncias e critérios de pertencimento. A pandemia aparece como momento decisivo, não porque tenha inaugurado a precariedade, mas porque tornou mais visível as tensões que já atravessavam a cidade: a chegada de pessoas "de fora", a pressão sobre os equipamentos públicos, a necessidade de alimentar e abrigar quem não podia "ficar em casa" e a produção de uma assistência que *faz viver* em condições mínimas.

O terceiro capítulo acompanha os circuitos da assistência caritativa de distribuição de comida. Parto do grupo de WhatsApp Alimenta-VR, das rotas, dos mapas e das cenas de entrega nas ruas para mostrar que a comida passa por pontos, horários, bairros e moralidades específicas. Neste capítulo, desenvolvo a categoria de *gramática racializada da gratidão*. Ao lado dela, elaboro a noção de *desenrolo* a partir de cenas de campo em que compreendi como os sujeitos negociam a caridade, a desconfiança e a própria presença na cidade.

No quarto capítulo, entro na Comunidade Terapêutica de Dona Antônia como outro ponto importante dos circuitos da fome. A partir da casa de recuperação, analiso esses espaços como zonas de cruzamento entre assistência, religião, disciplina, acolhimento, Estado e caridade. A cozinha aparece como eixo central, na rotina de recomposição do corpo. A ideia do corpo "gordinho" permite pensar a porosidade dessas casas: elas podem suspender provisoriamente a rua e produzir efeitos visíveis de cuidado, mas essa recuperação nem sempre significa adesão definitiva ao projeto moral da instituição. Muitas vezes, o corpo recuperado também retorna à rua e ao desenrolo.

Ao longo desses capítulos, tenho a comida como fio condutor. É por meio dela que aparecem as rotas, os conflitos, as formas de cuidado e os modos de administração da vida. A fome, assim, é tratada para além da ausência de alimento, mas como uma forma racializada de

[5] Utilizo "bico" como categoria nativa, acionada pelos interlocutores para se referir a trabalhos informais, temporários e instáveis, como vendas de balas, pequenos serviços, carregamento de mercadorias, ajudas em comércios e outras atividades pontuais realizadas para obtenção de algum dinheiro. Ao mesmo tempo, tomo o termo em consonância com as discussões de Telles (2010, 2013), Cunha e Feltran (2013) e Feltran (2010) sobre informalidade, ilegalismos cotidianos e margens urbanas. Nessa chave, o "bico" é lido como uma estratégia situada de circulação, sobrevivência e negociação nas zonas em que as fronteiras entre legalidade, informalidade, necessidade e controle estatal aparecem embaralhadas. Assim, o "bico" compõe a tessitura prática por meio da qual sujeitos racializados e empobrecidos buscam sustentar a vida nas margens da cidade e do Estado. F

governo da precariedade, em que sobreviver depende de circular, agradecer, negociar, permanecer sob condição e inventar maneiras de continuar existindo.

1 **O TERRITÓRIO RACIALIZADO, A FOME E A CIRCULAÇÃO**

Figura 1 – Região do Vale do Café

Fonte: Elaboração própria com base na Malha Municipal Digital 2024 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2025.

1.1 **(Re)escrevendo a história negra: o Vale do Café e os silenciamentos da memória racial**

O auge da atividade agropecuária no estado do Rio de Janeiro ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, impulsionado pela expansão da cafeicultura em parte dos municípios que compõem o chamado Vale do Café. Considerando a divisão político-administrativa brasileira, essa região é formada por treze municípios, distribuídos em duas mesorregiões. Na mesorregião Sul Fluminense estão Valença, Rio das Flores, Barra do Piraí, Pinheiral, Piraí, Volta Redonda e Barra Mansa. Já na mesorregião Metropolitana do Rio de Janeiro situam-se Engenheiro Paulo de Frontin, Mendes, Miguel Pereira, Paracambi, Paty do Alferes e Vassouras (CEPERJ, 2011).

O nome Vale do Café, foi atribuído à região, porque na década de 1860 ela produzia 75% do café consumido mundialmente, consolidando o Brasil como líder mundial na produção e exportação de café. Hoje, aproximadamente trinta das fazendas que, na época, produziam altas quantidades de café estão abertas à visitação e outras se tornaram ruínas. Não é novidade para ninguém que a produção do café era baseada no uso ostensivo de mão de obra escravizada da população negra e de povos indígenas. Na época, a “cultura do café” trouxe alívio econômico para o país que estava diante de um declínio das atividades de mineração no fim do século

XVIII. Foi nessa mesma época que o café adquiriu importância nos mercados nacionais e internacionais (principalmente nos países do Ocidente).

Entre 1788 e 1888, foram produzidas cerca de 10 milhões de toneladas de café, quase todas passando pelos portos do Rio de Janeiro e de Santos para o mercado europeu e norte-americano. E a região do Vale do Paraíba do Sul, em particular, esteve no momento perfeito para sua produção no século XIX, tanto pela adaptação climática da planta na região quanto pela proximidade com dois grandes centros urbanos Rio de Janeiro e São Paulo[6] o que facilitava a circulação e comercialização do produto (Ruiz, et. al, 2018).

Ainda hoje, Volta Redonda é considerada um importante polo econômico entre as duas principais metrópoles, Rio de Janeiro e São Paulo, e sua vantajosa proximidade geográfica também a coloca em um eixo de intensa circulação de recursos e pessoas. A cidade recebe este nome devido à curiosa curva feita pelo Rio Paraíba do Sul na região, mas até a década de 1860, era um distrito de Barra Mansa, Santo Antônio de Volta Redonda. A cidade era ocupada apenas por fazendas, que em sua vasta maioria mantinham o cultivo cafeicultor. Volta Redonda está localizada a aproximadamente 120 km da capital do Rio de Janeiro, e possui pouco mais de 260 mil habitantes (IBGE, 2022).

O município de Volta Redonda foi ocupado efetivamente pelas lavouras de café, somente nas primeiras décadas do século XIX. Assim, como consequência do extraordinário crescimento das lavouras de café, foram surgindo os primeiros núcleos urbanos. Os tempos do ciclo do café deixaram marcas em diversos pontos da cidade. No contexto cafeeiro fluminense havia a participação ativa de diversas fazendas de café da região que, atualmente dão nome a bairros e a cidades, tais como: Três Poços, Santa Cecília, Santa Thereza, Volta Redonda, Retiro, entre outras. Com a decadência do café, as fazendas decadentes, algumas praticamente abandonadas, foram compradas por famílias vindas de Minas Gerais (observa-se o sotaque

[6] Ver mais sobre a historicidade do café no século XIX no Vale do Paraíba do sul, e sua origem aos diversos legados socioeconômicos, socioecológicos e culturais, que perduram até a atualidade em: RUIZ, A.; NETTO, A.; DANTAS, M.; OLIVEIRA, R. Cenários do passado no Vale do Rio Paraíba do Sul e a entrada do Antropoceno no Sudeste brasileiro. In: Geografia Histórica do café no Vale do Rio Paraíba do Sul Rogério Ribeiro de Oliveira e Adi Estela Lazos Ruiz (orgs). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018. Utilizo este livro em específico, porque seus autores trazem perspectivas sobre a história ambiental, novos ecossistemas, mudanças ambientais antropogênicas, mudança no uso do solo, entrada de espécies exóticas e uma combinação de fatores humanos e não-humanos na construção da região. O caráter multidisciplinar deste livro me conquistou, os autores trazem a cada capítulo a Geografia Histórica do café apresentando uma abordagem sobre o processo de transformação da paisagem do médio Vale Paraíba Paulista e Fluminense. Como era a paisagem no passado; quais foram os diferentes momentos de transformação dessa paisagem; quais os legados impressos na paisagem e na vida das pessoas até a atualidade. Além disso, o livro nasceu das observações feitas a partir das viagens de bicicleta realizadas pelos autores no vale histórico do rio Paraíba do Sul, o que torna a obra muito interessante e em termos antropológicos, ainda mais empírico e envolvente.

mineiro de muitos moradores da região, até hoje) que iniciaram outros tipos de atividades econômicas como a pecuária (Mello, 2022).

> No Médio Vale do Rio Paraíba do Sul a cafeicultura foi atividade hegemônica em meados ou final do século XIX. LIMA (2004) aponta, pelos registros documentais e genealogia dos proprietários das terras, as rugosidades produzidas, sendo o surto econômico responsável pelas estruturas das fazendas (sedes, edificações e obras) e formação do núcleo urbano velho de Volta Redonda. Com a decadência da atividade cafeeira escravocrata, diversas fazendas de café, como Três Poços, Santa Cecília, São Thiago, Santa Thereza, Volta Redonda e Retiro, algumas em condição de abandono, foram compradas por famílias mineiras que introduziram a pecuária extensiva (Mello, 2022, p. 271).

Por aqui, as lavouras que mais sobressaíram localizavam-se em Vassouras, Valença (que pertenciam ao Município de Barra do Piraí), Pinheiral (emancipada de Piraí/RJ em 1995), São João Marcos (atualmente a cidade Rio Claro). Bananal e Areias, no estado de São Paulo, formando uma área onde a cultura cafeeira atingiu os maiores índices de produção em meados do século XIX, pelo menos até a década de 1870, essa alta produção foi atribuída principalmente ao Vale do Paraíba.

De acordo com Silva (2013), antes da chegada do café na região, existiam apenas vilas e pequenos bairros que interligavam as cidades mineiras ao porto do Rio de Janeiro. Havia também um fluxo de pessoas que utilizavam o Vale do Paraíba como passagem, e isso atraía comerciantes à região para vender produtos aos viajantes e com o passar do tempo, tornou-se um grande entreposto comercial. Atraía também um número significativo de "caixeiros viajantes" e mercadores ambulantes iniciando uma característica que posteriormente seria marcante para a região – o fluxo de pessoas em movimento ou de passagem.

Ainda segundo Silva (2013), com a decadência do ciclo do ouro, pequenos bairros desenvolveram-se em torno da produção de café e neste período, cidades como Resende e Barra do Piraí (municípios que fazem fronteira com Volta Redonda) foram rapidamente habitadas, com a chegada de cafezais na região. Ou seja, o processo de ocupação urbana do vale do Rio Paraíba do Sul está ligado diretamente ao ciclo do café. Mas como nem só de café se faz o território, a modernidade e o progresso que estavam sendo forjados dependiam da escravização da população negra e indígena.

Mesmo esta não sendo uma narrativa que perdura ao longo da tese, julgo não ser possível discorrer sobre a história da região Sul Fluminense sem citar brevemente a presença dos indígenas, que assim como em diversas cidades brasileiras foram os primeiros habitantes do local. Os indígenas Puris e Acaris, que formavam parte das nações indígenas Tupinambá que habitavam do litoral do Espírito Santo e parte do Rio de Janeiro foram exterminados da região:

> (..) com a chegada dos europeus no século XVI, os indígenas viram-se obrigados a subir para as regiões montanhosas entre as Serras do Mar e da Mantiqueira, fugindo da escravidão e da dominação. Eles utilizavam de forma ampla o território, movimentando-se na Serra da Bocaina, que, na língua tupi, significa "caminho para o alto" ou "caminho no mato". Essas conexões entre o Vale do Paraíba e o litoral pela Serra do Mar foram utilizadas posteriormente para o escoamento dos minérios e depois do café. Com a apropriação de terras para o café, a população dos índios foi dizimada. No auge do período do café, pouco mais do que a memória sobrou da cultura indígena na região (Silva, 2013, p. 18).

Quando o autor destaca que "pouco mais do que a memória sobrou da cultura indígena na região" ouso dizer que, praticamente nem a memória indígena foi preservada em grande parte da região. Digo isso, muito alinhada com as experiências e os desafios do meu companheiro Fabrício, graduando em Ciências Biológicas bolsista de extensão em um espaço chamado Jardim Sensorial[7] no Instituto Federal de Pinheiral[8] em resgatar e valorizar a história indígena e dos povos pretos da região a partir das plantas.

Tendo como base uma perspectiva de educação decolonial, multidisciplinar e afro referenciada, dentre as diversas atividades do projeto, uma delas envolve classificar e nomear as plantas do jardim com nomenclaturas em Iorubá e indígenas. Porém, durante o processo de inserção dos nomes indígenas, o primeiro e maior desafio encontrado foi nomear de acordo a língua dos indígenas Puris que praticamente não se tem vestígios no território.

Isso aconteceu porque há uma ausência de registros sobre os Puris, sejam eles fotográficos, escritos ou a partir da oralidade, mas apesar de preocupante não é surpreendente diante do histórico de todo nosso país. Para o projeto do jardim, não foi possível dar continuidade nessa parte da proposta, porque mesmo depois dos inúmeros esforços, o grupo de pesquisadores da universidade não encontrou informações válidas e/ou precisas sobre os nomes dados pelos indígenas Puris às plantas. Não houve consenso sobre os nomes nem mesmo após os trabalhos de campo em um dos territórios Puris da região conhecido como Vila da Fumaça nas proximidades de Resende. Ou seja, isso acaba reforçando que, a tentativa constante de

[7] O Jardim Sensorial é um projeto em parceria com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena (NEABI). Foi submetido ao edital integrado de ensino, pesquisa, inovação e extensão do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro Campus Pinheiral, sob o título: O Jardim Sensorial e as nomenclaturas ancestrais das plantas a partir dos etnosaberes dos povos pretos e indígenas.

[8] É válido destacar que o IFRJ - Campus Pinheiral está situado onde antes era a fazenda dos Pinheiros do barão Joaquim José de Souza Breves. Muito provavelmente, José Breves, era o maior proprietário de terras e almas no auge do Império do Brasil (Pessoa, 2017).

apagamento da memória das populações negros e indígenas, de suas culturas, línguas, religiões e suas participações na história da região, obteve o triste êxito.[9]

Ao recuperar a formação histórica de Volta Redonda e do Vale do Paraíba do Sul, a intenção não foi criar apenas um pano de fundo contextual nem de introdução ilustrativa ao capítulo. Trata-se, antes, de explicitar que o espaço urbano em que hoje se distribuem a assistência, a fome, a circulação e a permanência da população em situação de rua foi historicamente produzido por relações de exploração, expropriação e hierarquização racial. Ao reconstituir uma região marcada pela centralidade econômica da cafeicultura, pela escravização de populações negras e indígenas, pela transformação de rotas em corredores de circulação de mercadorias e pessoas, e pelo apagamento sistemático das memórias desses sujeitos, busquei evidenciar que a história desse território é parte constitutiva da assistência às ruas, hoje.

Contar essa história, portanto, é uma forma de demonstrar que as atuais formas de gestão da fome nas ruas se inscrevem em uma longa duração histórica, na qual circulação, trabalho, deslocamento forçado, controle dos corpos e produção de invisibilidades aparecem como dimensões profundamente articuladas. Isso me fez caminhar em direção a uma compreensão de cidade e de uma rua, que não pode ser lida apenas como expressão imediata da precariedade contemporânea, mas também como atualização de um território moldado por regimes de exploração e por formas racializadas de ordenar quem pode permanecer, quem deve circular e quem pode viver na cidade.

1.2 **“Feridas do colonialismo”: as máscaras e a boca**

No período colonial, o elemento fundamental para a exaltação da autoimagem da elite senhorial da época era a quantidade de terra para a produção e a quantidade de pessoas escravizadas para manter essas terras. As sedes das fazendas de café eram o elemento simbólico mais forte, compostas pela casa-grande e a senzala que também contavam com cozinheiras, mucamas, arrumadeiras, lavadeiras, passadeiras e a mãe-preta (Gonzalez, 2020). As maiores fazendas também tinham salões de festas e capelas para as missas e, hoje, as ruínas ou museus oriundos dessas fazendas atraem turistas de todos os lugares do mundo, mas pouco se questiona

[9] Hoje, com exceção desse grupo que mencionei e alguns casos e pessoas mais isoladas, praticamente todos os aldeamentos indígenas foram dizimados da região e pouco da história oral foi preservada ou pôde ser resgatada.

sobre a ferida do colonialismo (Kilomba, 2019) que nunca foi tratada e marca negativamente a história da região e do nosso país.

A intenção dessa escrita é mostrar processos de permanência e transformação, não em uma linha reta que liga o engenho à cidade contemporânea, mas pensar a partir de uma genealogia racial da assistência aplicada a essa *ferida colonial* sem achatá-la numa repetição mecânica, revelando tanto as heranças quanto as mutações que configuram a segregação racial nas cidades hoje. Isto, guiada a partir de questionamentos como: Quais enunciados sobre raça, fome e civilidade circularam no período colonial? Como esses mesmos enunciados ganham nova forma hoje nos discursos de limpeza urbana?

A noção de feridas abertas (Kilomba, 2019) refere-se às violências coloniais historicamente sofridas pelas populações negras e indígenas que permanecem presentes, não apenas em forma de memória, mas como estruturas vivas e ativas nos espaços sociais contemporâneos. Kilomba (2019) argumenta que o colonialismo não é algo meramente passado ou encerrado, mas uma violência contínua e duradoura, inscrita nos corpos, nas mentes e nos territórios, como uma ferida que nunca cicatrizou completamente. Aciono a metáfora cunhada pela autora porque não podemos esquecer, ou banalizar o fato de que, as formas urbanas atuais da segregação racial são manifestações contemporâneas dessa mesma lógica colonial, e expressam como práticas racistas históricas estruturam continuamente os espaços urbanos.

Bairros periféricos, favelas e territórios majoritariamente negros são contemporaneamente lugares onde a segregação racial se traduz em precariedade habitacional, ausência de infraestrutura, baixos índices de desenvolvimento humano e insegurança alimentar. Esses territórios são as *feridas abertas* das cidades, onde as políticas assistenciais (públicas ou caritativas) frequentemente são insuficientes ou negligentes, permitindo uma forma contemporânea de controle racializado e exclusão continuada. Além disso, são espaços como estes que evidenciam as próprias contradições presentes nas práticas assistenciais e pensar, como se configuram as relações produzidas a partir e através dessas práticas, também é pensar sobre raça e poder e, como esses eixos atravessam indissociavelmente essas relações no cotidiano dos sujeitos envolvidos nessa teia.

Noções como: bárbaros, pagão, selvagens e primitivos (Bento, 2022) ainda marcam o imaginário social sobre corpos negros nas estruturas desiguais das cidades.

> O discurso europeu sempre destacou o tom da pele como a base principal para distinguir status e valor. As noções “bárbaros”, “pagão”, “selvagens” e “primitivos” evidenciam a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa. Como diz Edward Said - o olhar europeu transformou os não europeus em um diferente, e muitas vezes ameaçador, outro. E

> esse outro tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio (Bento, 2022, p. 28).

Na região, salvo algumas exceções, pouco (re)conhecidos são os movimentos que conseguem ecoar as vozes contra colonialistas no Vale do Café. O Jongo da cidade de Pinheiral e o Memorial Zumbi dos Palmares em Volta Redonda são exemplos de resistência e luta negra e muito reconhecidos por sua atuação política e sociocultural na região e nacionalmente. Pinheiral, minha cidade natal, (faz fronteira com Volta Redonda) surgiu aos arredores de uma estação ferroviária, no entorno de uma fazenda de café, a Fazenda São José dos Pinheiros e, também, luta contra as marcas do colonialismo e luta para reescrever sobre a própria memória.

Construído em 1990 pelo governo municipal, na gestão do prefeito Wanildo de Carvalho, o Memorial Zumbi[10], como é chamado pelos volta-redondenses, possui um amplo anfiteatro capaz de receber um público de algumas centenas de pessoas; e uma sala de exposições onde fotografias de quilombolas, habitantes do Quilombo São José em Valença, encontram-se em exposição permanente em suas paredes assim como um grande painel assinado pelo artista plástico Clécio Penedo (Camargo, 2019).

Outro exemplo de vestígios coloniais e a disputa por outros significados está em Pinheiral, na fazenda da família Breves, uma das maiores da região nos tempos do Brasil Colônia. Nela, havia um celeiro com mais ou menos 3 mil pessoas escravizadas (de acordo com a história oral dos jongueiros da cidade). Em 2024, o Jongo de Pinheiral (via Prefeitura de Pinheiral) em parceria com Governo Federal através do Edital do PAC viabilizaram a realização do Projeto executivo das Obras de construção do "Parque Temático da história do negro e sua contribuição na formação do Vale do Café", a partir desse projeto, as ruínas do casarão serão ressignificadas e utilizadas por lideranças negras do Jongo.

Isso marca uma grande virada histórica e de reparação, já que esse "Circuito Afro do Vale do Café" terá como um dos objetivos promover um resgate da memória ancestral, com a intencionalidade de trazer melhoria de qualidade de vida para o povo preto da região e sustentabilidade para os projetos sociais e culturais envolvendo todas as comunidades tradicionais negras centenárias da região. O projeto do parque prevê a construção do Museu do Jongo, Escola de Jongo, Centro de visitação, Biblioteca Afro e Restaurante étnico local. Toda

[10] O memorial recebeu o nome em homenagem a Zumbi dos Palmares, líder respeitado e admirado por seu povo e pelas suas habilidades como "guerreiro", sendo reconhecido por sua coragem e força. O espaço é destinado a resgatar os valores da cultura afro-brasileira, possui um anfiteatro e sala de exposições, sendo usado para diversos eventos e atividades. Em 1992 o Memorial foi tombado como patrimônio material de Volta Redonda. Disponível em: https://cultura.voltaredonda.rj.gov.br/memorialzumbipalmares/?utm_source=chatgpt.com Acesso em junho de 2024.

essa “movimentação” me força (positivamente) a rememorar conceitos chaves para continuar falando desse território.[11]

Segundo Cida Bento (2022), “é urgente fazer falar o silêncio, refletir e debater essa herança marcada por expropriação, violência e brutalidade para não condenarmos a sociedade a repetir indefinidamente atos anti-humanitários similares” (p. 24). Esse “fazer falar o silêncio” implica também a resistência das memórias de luta negra e indígena na história. Esses espaços atuam como formas locais e potentes de “grito” como resposta ao silenciamento colonial e de enfrentamento às feridas abertas (Kilomba, 2019), e ao apagamento histórico das narrativas desses sujeitos, frequentemente descritos apenas como violentos, perigosos ou degradados, reproduzindo um silenciamento contínuo de suas histórias e memórias, e assim, impedindo o reconhecimento público desses territórios como espaços legítimos de produção cultural, resistência e sobrevivência negra.

A *máscara* a qual Grada Kilomba (2019) se refere em “Memórias da Plantação” trata-se da máscara que era colocada nas pessoas escravizadas pelos senhores de engenho para impedir que eles comessem cana-de-açúcar ou cacau durante a produção, e que também tinha como principal função implementar o senso de mudez. Sendo assim, uma das representações materiais do colonialismo. A máscara era composta por um pedaço de metal e colocada no interior da boca dos negros e negras escravizadas, instalada entre a língua e o maxilar e fixada atrás da cabeça por duas cordas (uma em torno do queixo e outra no nariz e na testa)[12].

A reprodução dos regimes de silenciamentos representados pela autora através da analogia com as *máscaras do silenciamento* da época*,* ainda hoje, simboliza políticas de conquista e dominação que sustentam as relações de poder racializadas nas cidades. Ou seja, a boca impedida de comer os frutos, os grãos de cacau, café e a cana-de açúcar é uma metáfora para a posse, pois tapar a boca impedia que a comida entrasse, mas também que a fala saísse e essas duas formas de controle marcam as relações de poder aqui estabelecidas.

---

[11] Outras cidades foram profundamente marcadas pela economia do café, sustentada pelo trabalho escravo, e ainda hoje preservam muitos dos traços materiais e simbólicos dessa estrutura: Vassouras, Barra do Piraí, Valença Piraí, Mendes, são cidades que possuem estruturas muito visíveis desse período. Muitas fazendas históricas da região se tornaram pontos turísticos, pousadas ou centros culturais, mas seguem carregadas das marcas da violência.

[12] O famoso retrato de Anastácia com o colar de ferro no pescoço e a máscara facial ilustra os horrores da escravidão. As máscaras também eram colocadas para impedir que os escravizados comessem terra, uma prática utilizada para cometer suicídio. A história de Anastácia tem muitas versões, mas em todas elas, a imagem da mulher negra escravizada, representa um símbolo da brutalidade que foi o período da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Anastácia também foi uma figura política e religiosa importante, conhecida como uma santa dos Pretos Velhos diretamente relacionada a Obatalá ou Oxalá no Candomblé e na Umbanda (KILOMBA, 2019, p. 36).

Remontando algumas práticas culinárias associadas às populações negras escravizadas no Brasil, como a feijoada que, apesar de narrativas controversas, costuma-se dizer que pessoas escravizadas teriam passado a aproveitar as partes menos "nobres" do porco (pés, orelhas, rabos), misturando-as ao feijão para criar um prato mais nutritivo, é uma prática que destaca o contexto de privação vivido pela população negra escravizada, que transformava "sobras" em alimento nutritivo. A partir disso, podemos compreender como aspectos de dominação e subalternização também marcam a existência desses pratos de comida e como a alimentação não se restringe ao ato de comer, não comer ou comer pouco: ela é, antes, um campo simbólico que expressa relações de poder, hierarquias e processos históricos de longa duração.

Além disso, há diversas histórias que ainda acompanham o imaginário social envolvendo a combinação de alimentos e seus possíveis efeitos nocivos que funcionavam como forma de controle da alimentação de pessoas negras na época. Essa reflexão me remete a algumas falas recorrentes de minha mãe, uma mulher negra, quando dizia "não pode misturar manga com leite porque faz mal" frases como essas teriam funcionado, no período escravista, como uma interdição alimentar dirigida às pessoas escravizadas. Associar o adoecimento a partir da mistura do leite destinado à casa-grande com diversas frutas como manga, melancia, banana era mais uma forma de controle alimentar e essas narrativas também pretendiam desestimular o consumo excessivo de frutas, que, embora fosse relativamente fácil de cultivar, também eram fonte de hidratação e nutrientes para pessoas escravizadas. E a quem interessaria pessoas negras bem nutridas?

Aza Njeri[13], é uma pesquisadora que aciona o conceito de nutricídio de Llaila O. Afrika (2013) para nomear o extermínio da população negra pela via alimentar. O ponto importante é que, para a autora, o *nutricídio* não aparece como um problema isolado de dieta ou saúde individual das pessoas, esta é mais uma das faces do genocídio como um "monstro com diversos tentáculos", situando o nutricídio como uma entre várias formas pelas quais a população negra é atingida estruturalmente (Almeida, 2019), ao lado de epistemicídio, racismo religioso, encarceramento em massa e outras violências.

Numa descrição pública de uma live sobre o tema, a autora afirma que o nutricídio é ligado à história da escravidão e aos seus efeitos duradouros: a síntese do episódio explica que

[13] Acompanho as reflexões públicas da autora em diferentes espaços de circulação, como entrevistas, debates, vídeos, textos e outros materiais reunidos em seu portfólio, de modo que a referência aqui mobilizada não deriva de uma única fala ou publicação específica. Para Aza Njeri em materiais publicados na Cultne, o nutricídio pode ser compreendido como uma forma de genocídio da população negra pela via alimentar. Disponível em: O Que É Nutricídio? | CULTNE | Sala de Aula. Acesso em: abril de 2025.

a perda de humanidade produzida pela escravidão empurrou muitos escravizados para formas de alimentação com altos níveis de açúcar, e que isso teria efeitos prejudiciais sobre a saúde ao longo de gerações. Nessa chave, Njeri relaciona o nutricídio à uma herança histórica racializada, e não apenas a escolhas alimentares do presente.

Se o *nutricídio* permite compreender a administração racializada da vida pela via alimentar, a noção de máscara em Fanon (2020) ajuda a perceber como esse governo dos corpos também exige formas específicas de conduta, expressão e performance. O autor aborda como as estruturas raciais e coloniais impõem uma máscara social sobre os indivíduos, especialmente os negros, ao forçar-lhes a adotar um comportamento ou identidade que está dissociado de sua verdadeira experiência e identidade. A *máscara* para o autor em "Pele Negra Máscaras Brancas" não é uma questão de aparência externa, mas um mecanismo profundo e psíquico de alienação e negação da identidade, moldado pela opressão racial. Argumenta que os negros, ao serem confrontados com os estigmas da sociedade branca, muitas vezes se veem forçados a assumir comportamentos ou atitudes que os tornam aceitos (ou menos ameaçadores) dentro de um sistema racista.

Aciono essa perspectiva porque no contexto da assistência às pessoas em situação de rua, essa *máscara* pode ser vista no comportamento de ambos os lados: tanto das pessoas em situação de rua performando serem merecedores das marmitas de comida quanto dos voluntários dos grupos de caridade que distribuem alimentos de maneira bondosa, mas que, ao mesmo tempo, impõem uma relação de dominação sobre os beneficiários, reforçando a ideia de uma hierarquia racial entre doadores e receptores. Assim, evidenciando relações assimétricas e racializadas ao, em muitos casos, acionarem a máscara para serem vistos como menos ameaçadores, mas também como ferramenta da gratidão para escapar dos estigmas que atravessam esses corpos: o perigoso, agressivo, ingrato.

Ao expandir a ideia de Fanon (2020) sobre o racismo e discutir a construção do mesmo como um mecanismo que se manifesta não apenas de maneira explícita e direta, bem como através de máscaras, Kilomba (2019) argumenta que o racismo é estrutural e sistêmico, sendo também internalizado, tanto por pessoas brancas quanto por pessoas negras. Essa internalização do racismo contribui para a perpetuação de uma imagem distorcida do negro e da pobreza, como algo a ser ajudado ou salvo, mas não reconhecido como parte integral da sociedade.

Nesse sentido, o objeto da benevolência em troca da comida deve, então, aceitá-la como a solução temporária ou melhor, como a salvação para a fome. E a boca, mencionada anteriormente, como o órgão responsável pela fala, pela expressão, pela enunciação, deve ser

usada apenas para comer e para agradecer, sem questionar o sistema de opressões que de fato alimenta e perpetua sua condição – "morador de rua"[14].

Se, no regime escravista, a máscara operava sobre a boca para regular, ao mesmo tempo, aquilo que podia ser ingerido e que podia ser dito, no presente ela reaparece sob outras formas nas relações assistenciais dirigidas à população em situação de rua. Já não se trata do ferro preso ao rosto, mas de uma economia moral que continua administrando quem pode falar, em que termos pode aparecer e sob quais condições pode receber comida sem ameaçar a ordem.

Nessa gramática, a alimentação permanece atravessada por relações racializadas e comer não é apenas nutrir-se, mas negociar enquadramentos, performar gratidão, moderar a fala e demonstrar merecimento. Por isso, a genealogia aqui proposta buscou evidenciar que a assistência, ao mesmo tempo que *faz viver* através do cuidado, também atualiza dispositivos antigos e novos de controle e vigilância sobre corpos negros e pobres, regulando e administrando sua circulação e a forma como permanecem na cidade. É nesse sentido que a situação de rua, longe de constituir apenas um efeito da precariedade econômica, está sendo lida por mim como um momento da trajetória dessas pessoas de reatualização das feridas coloniais. A distribuição da comida responde à fome e, também, tutela, racializa, produz silenciamento e atua diretamente na produção cotidiana de vidas administradas.

1.3 **Trilhos de ferro, estradas de asfalto e trechos de gente: "é só andar que chega"**

Porque se chamava moço, também se chamava estrada, viagem de ventania
Nem se lembra se olhou pra trás ao primeiro passo aço, aço, aço, aço, aço, aço, aço, aço
Porque se chamavam homens, também se chamavam sonhos e sonhos não envelhecem
Em meio a tantos gases lacrimogênios ficam calmos, calmos, calmos, calmos, calmos

E lá se vai mais um dia...

E basta contar compasso e basta contar consigo que a chama não tem pavio
De tudo se faz canção e o coração na curva de um rio, rio, rio, rio, rio, rio
E lá se vai mais um dia. E lá se vai mais um dia
E o rio de asfalto e gente entorna pelas ladeiras, entope o meio-fio
Esquina mais de um milhão quero ver, então, a gente
Gente, gente, gente, gente, gente, gente, gente, gente, gente
E lá se vai
(Clube da esquina n°2
Milton Nascimento; Lô Borges, Márcio Borges - 1972)

[14] Utilizo aqui a expressão "morador de rua" entre aspas para marcar seu caráter socialmente estigmatizante e classificatório, mas sem a intenção de endossá-la como categoria analítica da pesquisa.

Na região do Vale do Café, os trilhos que cortavam as antigas fazendas de café hoje cortam cidades e bairros e, as ruínas das estações são testemunhas vivas de um passado marcado pela circulação tanto de grãos quanto de trabalhadores. Hoje, os mesmos trilhos, desativados para trens de passageiros, transformaram-se em rotas improvisadas para algumas pessoas em situação de rua. Nas palavras de Pedro[15], registradas em 2022 em meu diário de campo, ficou evidente uma continuidade da importância dos trilhos, mas sobre outra ótica, a ótica das andanças:

> Menina, eu sou do trecho a gente anda muito! Sabia que antes esse trem carregava gente e café, agora não carrega mais? E carregava gente também. Mas eu vim beirando a linha do trem andando, é só vim seguindo que chega aqui. Só andar que chega em algum lugar. Lugar que nem sempre é lugar pra chegar, mas é só andar que chega (Pedro, 2022, diário de campo).

Conheci Pedro nos arredores do Centro Pop, em um daqueles dias em que a distribuição de comida pelos grupos de caridade reorganizava, por algumas horas, o ritmo daquela parte do bairro Aterrado. Estávamos na área externa do equipamento, entre a movimentação de pessoas que se aproximavam em busca da quentinha distribuída, conversas rápidas, esperas e deslocamentos contínuos de quem chegava, comia e logo voltava a seguir. Foi nesse intervalo, ao mesmo tempo ordinário e denso, que Pedro se deteve numa conversa mais longa comigo. Enquanto eu tentava entender como havia chegado a Volta Redonda e de que modo vinha "ficando" na cidade, ele foi costurando sua narrativa a partir da experiência do trecho, dos trilhos, das caminhadas e das muitas paradas que marcaram sua trajetória. Sua fala sugeriu que, no interior de uma cena de assistência, comida, circulação e uma permanência precária apareciam imbricadas no cotidiano. Pedro se apresentou como "do trecho", "viajante" e "andarilho", ou seja, alguém cuja experiência cotidiana está marcada pelo ato de caminhar longas distâncias. Não se trata de lazer, mas de uma necessidade e essa circulação intensa é parte integrante de sua forma de habitar a cidade.

O trecho, nesse sentido, não é apenas um trajeto físico, mas um modo de vida (Guedes, 2013) que Pedro internaliza: "a gente anda muito". Ao afirmar: "Sabia que antes esse trem carregava gente e café, agora não carrega mais? É carregava gente também". Pedro evoca a memória da ferrovia como corredor de extração (Mello, 2021), no passado, a linha férrea não só transportava café, mas carregava gente, ou seja, servia ao deslocamento de trabalhadores, muitas vezes negros, que iam e vinham para colheitas e obras. Ao afirmar "agora não carrega

[15] Todos os nomes de interlocutores e interlocutoras de campo mencionados nesta tese são fictícios, a fim de preservar suas identidades e garantir o sigilo ético da pesquisa.

mais", sublinha a desativação ou uma espécie de esvaziamento da função dessas malhas e o trilho que já fora artéria econômica e hoje modificou seu antigo propósito.

A ferrovia era parte de um regime disciplinar, onde a circulação regulamentada e/ou compulsória vinculava corpos (escravizados, peões, operários etc.) a uma lógica de produção, quando a CSN contraiu sua força de trabalho, a malha mudou de função e deixou de movimentar café e trabalhadores e passou a ser um espaço que, também muitos sujeitos em situação de rua as usam como guias para seus longos trajetos.

Descrevo a ferrovia[16] não só como um vestígio, mas como um caminho vivo. O trem de passageiros não circula mais, mas, no caso de Pedro, os trilhos estavam funcionando como um atalho para chegar a pontos de doação, abrigos ou locais onde se possa conseguir algo para comer. Esse "beirar a linha do trem" é mais uma tática cotidiana que o possibilita de ocupar os trilhos para outro fim refazendo ou se apropriando dos resquícios coloniais e industriais para a sobrevivência cotidiana.

É justamente nesse ponto que a reflexão de Hasenbalg e Lélia Gonzalez (1982) se tornam importantes. Se a circulação regulada pode ser entendida como uma tecnologia de governo no presente, ela não opera sobre um espaço vazio ou indiferenciado, mas sobre uma cidade historicamente organizada por divisões raciais profundas. Mais do que distribuir pessoas no território, essa lógica define quem pode ocupar os espaços protegidos, quem é empurrado para zonas de precariedade e quem terá sua presença tolerada apenas de modo transitório.

Para Hasenbalg e Lélia Gonzalez (1982):

> Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente está com a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da Senzala às favelas, alagados e conjuntos "habitacionais" o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (Hasenbalg; Gonzalez, 1982, p. 15).

A observação dos autores nos ajuda a situar a questão em uma duração histórica mais ampla: a circulação forçada, a permanência precária e a ocupação desigual do espaço urbano não são fenômenos recentes mas atualizações de uma ordem racial que, desde o período colonial, distribui proteção, visibilidade e pertencimento de forma radicalmente desigual.

---

[16] Atualmente, os trilhos que cortam diversas cidades da região são de responsabilidade da operadora logística MRS. Desde 1996 tem sido responsável pelo transporte de carga ferroviária nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo transportando principalmente: contêineres, siderúrgicos, cimento, tubulações, carvão, minério de ferro etc. Disponível em: Malha Ferroviária - MRS RI site oficial da MRS. Acesso em: janeiro de 2025.

Depois de anos do acúmulo e exploração do capital no ciclo do café, ocorreu uma transição para a sociedade urbano-industrial com investimentos concentrados no eixo rodoviário e ferroviário. A chegada da estrada de ferro à Volta Redonda, em 1871, já havia transformado as pequenas vilas em um entreposto comercial, no qual as tropas vindas de Minas Gerais, abastecidas com mercadorias destinadas à corte no Rio de Janeiro, paravam antes de seguirem viagem pela ferrovia. O café, que antes das ferrovias era transportado das fazendas em carros de boi ou no lombo de mulas, percorria um longo caminho até os portos. Devido ao aumento da produção cafeeira foram construídas linhas férreas estrategicamente próximas das fazendas para agilizar o transporte dos grãos (Camargo, 2019).

Quando Pedro disse: “lugar que nem sempre é lugar para chegar, mas é só andar que chega” parece uma afirmação que deixa de ser escolha e torna-se condição de existência mínima e esse lugar ao qual chega nem sempre garante segurança, mas pelo menos assegura algo, como comida, um canto de dormir, uma lasca de assistência.

Lida à luz das formulações foucaultianas, a fala de Pedro permite ir além da ideia geral de mobilidade compulsória. O que aparece em sua fala não é somente o deslocamento como necessidade individual, mas uma forma historicamente produzida de governo da vida. Ao mostrar que o poder moderno passa a incidir simultaneamente sobre o corpo e sobre a população, Foucault (1976) ajuda a perceber que esses trilhos não são apenas restos materiais de uma economia extinta: são vestígios de uma infraestrutura que antes disciplinava trabalhadores e fluxos de mercadorias e que, no presente, segue orientando a circulação dos que sobrevivem nas franjas da cidade. Nesse sentido, o trilho deixa de ser apenas memória da extração e passa a operar como guia de uma mobilidade mínima e forçada, na qual caminhar não expressa liberdade, mas também a necessidade de seguir vivo.

Por isso, quando Pedro diz que “é só andar que chega”, o que se anuncia não é exatamente a promessa de chegada, mas a administração de uma permanência sempre provisória. Chega-se, mas não se fixa; alcança-se um ponto de doação, um canto para dormir, uma possibilidade frágil de comer, sem que isso se converta em estabilidade, proteção ou direito pleno à cidade. A mobilidade, aqui, não é o contrário do controle, ela é uma de suas modalidades. Em vez de confinar continuamente, a cidade empurra, dispersa, encaminha e tolera apenas certas formas transitórias de presença. Trata-se, portanto, menos de integrar essas vidas do que de mantê-las em circulação, regulando sua aparição no espaço urbano e administrando sua sobrevivência em nível mínimo.

É nesse ponto que a formulação foucaultiana de *fazer viver e deixar morrer* ganha densidade. Pedro não é simplesmente abandonado; ele é mantido vivo o suficiente para seguir

andando. E esse fazer viver não ocorre de modo abstrato, ele se concretiza, precisamente, nas formas de assistência que alcançam a população em situação de rua, sejam elas estatais ou caritativas. São elas que oferecem, ainda que de modo descontínuo e insuficiente, comida, abrigo temporário, um banho, um encaminhamento, um canto possível para dormir. Mas isso não significa a superação da violência que estrutura essa condição. Ao contrário, trata-se de um fazer viver que opera no interior do próprio problema, sem desfazê-lo: administra-se a sobrevivência sem garantir estabilidade, proteção duradoura ou direito pleno à cidade. Matar, aqui, não significa apenas eliminar diretamente, mas também expor diferencialmente certos sujeitos à morte, multiplicar para alguns o risco e produzir expulsão e rejeição. No caso da população em situação de rua, isso ajuda a compreender como a circulação compulsória pode funcionar como tecnologia de governo: não se elimina o sujeito de imediato, mas o empurra para trajetos exaustivos, para abrigos intermitentes, para circuitos assistenciais descontínuos e para uma presença urbana que só é tolerada enquanto não ameaça a ordem visível da cidade.

A fala do meu interlocutor e o lugar que ele se encontrava quando nos conhecemos, que era um ponto de distribuição de comida na cidade, evidenciam como a assistência pode estar instituindo o que estou chamando de *calendário biopolítico*[17]. A pessoa em situação de rua, assim como Pedro, não apenas caminha, ela é compelida a adaptar seu corpo e seu tempo à lógica desses pontos de doação, nesse caso, seguem os trilhos para entrar na malha assistencial mapeada pelo Estado e pela caridade.

O "lugar" a que ele chega não é mais a fábrica, e sim, a fila da marmita, o portão do Centro Pop, o abrigo emergencial. Como venho discorrendo até aqui, essa lógica exemplifica como o biopoder (Foucault, 1978) distribui a vida ou a sobrevivência precária por meio de esquemas de tempo e lugar, forçando sujeitos a se deslocarem de acordo com uma governamentalidade que define, para cada temporalidade e localidade, quem pode comer, quem pode dormir e quem fica à margem. Historicamente, o trem era uma artéria de riqueza (café, aço, mão de obra), hoje a mesma rota serve a corpos excedentes cujo único propósito é se manter vivos e fugir da fome (Foucault, 1976, 1978).

[17] Utilizo aqui a ideia de "calendário biopolítico" como formulação analítica própria, inspirada nas reflexões de Foucault sobre biopolítica e gestão da vida. Chamo de "calendário biopolítico" a lógica temporal e espacial por meio da qual a assistência (estatal e caritativa) administra a sobrevivência da população em situação de rua. Trata-se de um dispositivo que fixa dias, horários e pontos de distribuição de recursos elementares: marmitas, vacinas, fichas de acolhimento, encaminhamentos. E, ao fazê-lo, submete a vida daqueles que dependem desses circuitos a uma cronologia institucional e/ou caritativa. A sobrevivência, assim, deixa de se organizar apenas pelas urgências do corpo e passa a ser mediada por uma malha de esperas, deslocamentos e comparecimentos. No material etnográfico, essa lógica aparece na constituição de pontos nodais onde a assistência chega de modo reiterado, em tempos relativamente estáveis. Ser assistido, nesse contexto, não depende somente da carência, mas da capacidade de adequar-se a esse cronograma: estar no lugar certo, no dia certo e na hora certa.

Os serviços de assistência à rua em Volta Redonda, ordenam fluxos, classificam perfis, impõe rotinas. Os serviços analisados aqui são: o Centro Pop, o Consultório na Rua e as entregas das marmitas pelos grupos de caridade[18]. Esses filtros incorporam critérios racializados, mesmo quando não nomeiam a raça: as estatísticas internas desses equipamentos públicos[19] revelam maioria negra entre os atendidos; a distinção entre cidadão tratável ou recuperável e "expulsável" é acionada por traços fenotípicos; práticas de triagem como "CPF sujo" por passagens pela polícia, reproduzem estereótipos históricos de suspeição racial. Assim, os pontos de assistência não apenas mitigam a fome, mas também inscrevem a hierarquia racial no cotidiano de todos envolvidos nas redes de sociabilidade das ruas, transformando a ajuda em operação de triagem e contenção.

Desde a abolição, o Estado produziu políticas que garantem subsistência mínima ao negro livre, mas sem romper a lógica de subalternidade (Carneiro, 2005). O dispositivo assistencial contemporâneo é herdeiro direto do dispositivo de racialidade: alimenta para conter, mas nunca para emancipar. Raça é o eixo que decide quem transita de um regime a outro e a assistência regula o *fazer viver* precário, enquanto a polícia, a falta de vaga hospitalar e o esvaziamento das políticas de trabalho compõem o *deixar morrer*. Ambos os circuitos (cuidado mínimo e violência seletiva) são duas faces do mesmo dispositivo racial-assistencial.

O trecho da trajetória de Pedro também produz a marginalização racial, no passado, negros e migrantes se deslocavam para a colheita e para a construção da CSN, mas ainda são obrigados a se deslocar para obter recursos mínimos e para desenrolar a vida. Esse tipo de circulação, portanto, continua sendo um marcador racial, quem anda muito pela linha do trem é quem historicamente já existira como corpo precário na cidade do ouro, do café e do aço.

---

[18] Em Volta Redonda, as políticas públicas em torno da segurança alimentar e na luta contra a fome são amplamente divulgadas através das iniciativas de programas coordenados pela Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS) que, através do Departamento de Vigilância Socioassistencial (DVS) é responsável pela formulação, acompanhamento e monitoramento de projetos referentes ao tema. Projetos como: o Banco de Alimentos; Comida de Verdade; Plano Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional e o Restaurante Popular têm destaque entre os alguns grupos caritativos da cidade. Apesar de não terem sido foco investigativo dessas análises, essas políticas fazem parte dessa rede e por vezes, pude ouvir algumas delas sendo mencionadas em campo.

[19] Informação obtida em conversa de campo com Cinthia, coordenadora do Centro Pop, equipamento público de assistência à população em situação de rua em Volta Redonda. Na ocasião do campo, a coordenadora mencionou que, a partir dos registros internos do serviço, a maioria das pessoas atendidas era composta por homens negros, além de apresentar outras informações gerais sobre origem, faixa etária e trajetórias dos usuários. Esses números, no entanto, não me foram disponibilizados como base estatística formal, nem acompanhados de detalhamento metodológico que permitisse sua verificação precisa. Por isso, eles são aqui mobilizados como indício de uma percepção institucional recorrente sobre o perfil racializado da população atendida.

Eu cresci ouvindo falar dos trilhos de diferentes maneiras: ora em tom de saudade, por parte de pessoas mais velhas que ainda se lembravam do tempo em que os trens transportavam passageiros, ora nas reclamações sobre o barulho do trem de carga que atravessa Pinheiral, cidade onde cresci. Como a linha férrea corta praticamente toda a pequena cidade, o som estrondoso das buzinas se espalha por toda parte quando o trem passa. Foram esses mesmos trilhos, marcados por memórias, ruídos e deslocamentos que o conduziram até Volta Redonda: "é só andar que chega". O declínio da estrada de ferro, assim, não deixou apenas marcas na paisagem regional, mas também na memória de quem vive nela. As dinâmicas de construções das linhas ferroviárias e rodovias são fundamentais para reflexões sobre circulação, fluxos, margens e segregação dos espaços e deslocamentos, por isso, acrescento a esse debate outro trecho do meu diálogo com Pedro:

> Os mais antigos diziam que aqui, tinha muitos tropeiros e caixeiros-viajantes paulistas que transitavam entre Paraty e Barbacena. Eles faziam um caminho entre Rio, Minas e São Paulo. Esses caixeiros viajantes e tropeiros gostavam de acampar por algum tempo, nas margens do Rio Paraíba do Sul para depois seguir viagem (igual o Pescador faz). Alguns anos depois, muitos resolveram ficar com suas famílias e construíram uma capela de Santo Antônio, padroeiro da cidade. Hoje em dia tem gente que me chama de andarilho ou trecheiro. Eu sei lá! Acho que é tudo a mesma coisa, só muda os motivos e a época (Pedro, 2022, diário de campo).

A fala refere-se ao período da construção da Capela de Santo Antônio que posteriormente daria o primeiro nome da cidade Santo Antônio de Volta Redonda, também atribuído pela curiosa curva que o rio Paraíba do Sul fazia. O homem apelida a cidade de "curva do rio", segundo ele na curva do rio é onde tudo para: coisa boa ou coisa ruim. Igual aqui, todo mundo vem parar aqui. A curiosa frase foi dita enquanto tentava me explicar como era a sua "vida de trecho". Pedro havia perdido as contas de quantos filhos tinha, de quantas cidades havia trabalhado por algum tempo ou só estado de passagem, mas ele afirmava que Volta Redonda era "cidade de parar".

O apelido dado por ele a Volta Redonda me foi revelador porque indicava um lugar de repouso ao mesmo tempo de depósito, além de nomear uma forma particular de suspensão provisória do trecho. Para quem vive a circulação como necessidade, Volta Redonda aparece como um ponto em que é possível "parar" porque ali há condições mínimas para seguir vivo. Parar na cidade não significa fixar-se plenamente, e sim encontrar um ponto em que a sobrevivência se torna momentaneamente possível. Sob o guarda-chuva da assistência, Volta Redonda oferece comida, abrigo eventual, possibilidades de algum trabalho, mesmo que

informal, *desenrolo*[20] e circuitos relativamente conhecidos de apoio, o que faz com que muitos sujeitos permaneçam na cidade por mais tempo do que inicialmente previam.

No entanto, essa mesma cidade que permite parar também regula essa parada. Em uma gramática urbana orientada pela limpeza[21], pela ordem e pela boa aparência, corpos famintos, exaustos e visivelmente degradados nas ruas são lidos como sinal de desordem; mas também a presença numerosa de pessoas sendo alimentadas, permanecendo e reorganizando a vida em torno desses circuitos assistenciais passa a constituir um incômodo. O paradoxo, portanto, está em que a assistência torna a cidade habitável para alguns, mas sem convertê-la em espaço de permanência legítima. Faz-se viver, mas em condições controladas; permite-se parar, mas sem autorizar plenamente a ficar.

Durante todo o nosso diálogo Pedro se apresentou como um "andarilho", "viajante", "de trecho". Apesar do excesso de palavras para uma definição de si mesmo, pude entender que para ele, esses termos significam coisas parecidas, mas cada um lhe atribui um sentido diferente. Andar, viajar e ser do trecho. Tudo interligado e indicando um frequente movimento que marcava a sua trajetória.

De acordo com Nascimento (2012), a população andarilha vive caminhando diuturnamente, geralmente sem muita pressa para chegar. Estão sempre em trânsito constante, abrigando-se debaixo de pontes e viadutos, em coberturas de ponto de ônibus e casas abandonadas existentes ao longo das estradas ou em algum posto de combustível para passar a noite. Além disso, para se esconder do sol ou de uma chuva forte durante o dia, também buscam esses pontos de parada. A alimentação é conseguida nos restaurantes, lanchonetes e barracas de frutas à beira das estradas e, eventualmente, junto a moradores de sítios e fazendas que margeiam as rodovias.

---

[20] O termo *desenrolo* é mobilizado aqui como categoria etnográfica e analítica, ainda a ser desenvolvida no capítulo 3. Refere-se aos modos práticos, relacionais e situados pelos quais pessoas em situação de rua negociam ajuda, circulação, comida e permanência na cidade. O *desenrolo* será analisado em sua especificidade no interior dos circuitos de assistência, caridade e controle observados em Volta Redonda.

[21] Uso a limpeza ou a expressão cidade limpa como parte de uma gramática higienista de ordenamento das cidades. Nessa chave, dialogo mais diretamente com HONORATO, SARAIVA, SILVA (2017) nos trabalhos sobre a população de rua em Belo Horizonte (MG) em que limpar a cidade significa produzir fronteiras entre presenças desejáveis e indesejáveis, definindo certos corpos, práticas e modos de habitar o espaço público como sujeira, desordem ou ameaça. A limpeza, portanto, opera como linguagem moral e política de gestão urbana: organiza fluxos, regula permanências e autoriza formas de deslocamento, constrangimento ou remoção daqueles que perturbam a imagem de uma cidade ordenada. É nesse sentido que a ideia de cidade limpa se aproxima dos debates sobre higienismo urbano e limpeza social, nos quais a rua deixa de ser apenas espaço de circulação e passa a ser também território de disputa sobre quem pode permanecer visível nela.

Entre os trecheiros existem, ainda, os pardais, ou seja, aqueles que, ao contrário dos andarilhos, andam de uma cidade a outra sem se distanciar muito de seus nichos, tal como acontece com os pássaros de mesmo nome, se associando aos demais segmentos que compõem as chamadas populações de rua (Nascimento; Justo, 2005). Autores como Brognoli (1999), Dornelas (1997), Justo (1998, 2011), Nascimento, (2008, 2012), estão entre a vasta literatura dedicada a pensar as diferenças entre os modos de vida dos andarilhos, trecheiros e pardais. De acordo com os esses autores, andarilhos tem uma vida exclusivamente nas estradas e só param nas cidades por uma necessidade extrema, como questões de saúde. Trecheiros, diferentemente dos andarilhos, intercalam as caminhadas no trecho com curtas permanências nas cidades que podem ser desconhecidas. E os pardais têm o mesmo perfil de circulação, mas vez ou outra, retornam às cidades de origem.

Ao mapear o modo como os dirigentes e profissionais das instituições assistenciais compreendem os andarilhos, Eurípedes Nascimento e José Justo (2015) apontam que maioria dos entrevistados acredita que os andarilhos estão nessa condição de vida por algumas razões já enraizadas no imaginário social da cultura brasileira, tais como: vagabundagem, doença mental e desestruturação familiar.

Essas categorias são perfeitamente trabalhadas pelos autores e concluem que:

> (..) a compreensão dos dirigentes e profissionais a respeito da situação em que se encontram os andarilhos, segundo seus próprios relatos, parece se orientar por percepções e leituras superficiais e estereotipadas da realidade social na qual esse modo de viver emerge. Quando ensaiam alguma análise de viés sociológico se restringem a considerá-los como "excluídos", termo este amplamente absorvido pelo senso comum e associado a discursos religiosos, sentimentos de compadecimento e piedade em relação àqueles considerados como sofredores, miseráveis e oprimidos (Nascimento; Justo, 2015, p. 228).

Aqui, a noção de citadinos não remete à fixação estável em uma única cidade, mas à produção de formas precárias, móveis e descontínuas de habitar o urbano. O argumento dos autores é importante porque mostra que a assistência não apenas atende sujeitos em mobilidade, mas também os interpreta e os fixa em gramáticas morais bastante conhecidas. Ao serem lidos a partir de imagens como a do "vagabundo", do "desestruturado" ou do "sofredor", andarilhos e trecheiros deixam de ser compreendidos em sua inserção concreta nas tramas urbanas e passam a aparecer como figuras residuais, exteriores à cidade ou incapazes de nela habitar legitimamente. É justamente contra esse enquadramento que a noção de citadinos ganha força: ainda que não se fixem, esses sujeitos constroem relações com o espaço urbano, conhecem seus ritmos, seus pontos de parada, seus circuitos assistenciais e suas possibilidades de permanência.

A cidade, nesse caso, não é apenas o lugar que os rejeita, mas também o meio instável no qual sua sobrevivência se organiza.

Guedes (2013) destacou uma passagem importante sobre o trecho:

> E mais uma vez eu me deparava com uma referência a esse misterioso trecho. Àquela altura, porém, eu já era capaz de entender um pouco melhor o que estava em jogo nesse tipo de alusão. No hotel onde eu ficava quando estava em campo abundavam as referências ao trecho. Os que estavam hospedados lá – representantes comerciais; gente contratada por firmas, fazendo pesquisa de minérios, instalando linhas de transmissão ou construindo subestações de energia elétrica – costumavam dizer, com frequência e referindo-se à situação em que se encontravam, que estavam correndo o trecho. Essa expressão me parecia articular se diretamente a seus bem-humorados relatos a respeito das confusões que arrumavam trabalhando longe de casa, se instalando provisoriamente nos lugares mais diversos, sempre envolvendo mulheres e bebidas, e aventuras (…) (Guedes, 2013, p. 177).

O foco do autor estava nas questões da mobilidade e nas múltiplas dimensões em que ela se apresenta na cidade em que realizava sua pesquisa: uma "gente pobre", "andada" e misturada, originária de lugares diversos do centro-norte do país. Traz uma série de experiências significativas que foram relatadas por seus interlocutores: "o correr o mundo, ficar; ou partir andar, correr, rodar, rasgar, sair por aí, abrir ou espalhar no mundo" (Guedes, p. 19, 2013). Guedes (2013) ilustra o que tem em comum entre essas diferentes perspectivas nativas: "o andar, rodar, estar no mundo (ou no trecho, dependendo das circunstâncias)". Sugere a existência de uma tradição em que o deslocamento e a mobilidade são coisas da vida... "é assim que a vida é!" afirma. O autor opera com os deslocamentos como sendo algo que faz parte da realidade daquelas pessoas.

Para pensar a trama das ruas e os sujeitos que fazem parte dela, mobilizo essa forma de encarar a mobilidade, os movimentos e a circulação, já que andar também compõe a vida de muitas pessoas em situação de rua. Em diferentes momentos de suas trajetórias, mover-se deixa de ser apenas deslocamento e passa a constituir condição de sobrevivência. Ir de um ponto a outro, seja de forma compulsória, seja por decisão tática, produz efeitos importantes e reconfigura as fronteiras da cidade. A fome, nesse sentido, não apenas acompanha o movimento: ela o organiza. É em torno dela que se definem percursos, paradas, esperas, desvios e pontos de permanência possível. Ao empurrar certos corpos para rotas específicas e ao tornar alguns lugares mais acessíveis do que outros, a fome também produz fronteiras urbanas, delimitando onde se pode estar, por quanto tempo e sob quais condições.

Talvez por isso, ao escrever sobre curvas, estradas e trechos, eu tenha sido levada também a um registro mais pessoal. Pensar nesses deslocamentos me fez retornar a uma conversa com minha avó materna, cuja memória recoloca o trecho em outra escala, mais íntima,

mas que considero importante. Enquanto eu perguntava para minha avó Naete[22] sobre como era a vida da família, com a intenção de relembrar "velhos tempos" e envolvê-la em algum assunto que ela achasse interessante em seus dias mais duros da depressão, uma afirmação me intrigou: "seu avô e sua avó eram trecheiros, filha!"

Minha avó, uma mulher negra e baiana, havia caminhado de uma cidade do sul da Bahia até o Rio de Janeiro com suas filhas. Nas paradas de caminhão estavam os "peões de trecho", como ela os identificava, e ali estavam também minhas tias mais velhas e minha avó, improvisando marmitas de comida para vender a esses trabalhadores. Algumas vezes, improvisavam abrigos; em outras, permaneciam por algum tempo em cidades situadas às margens das estradas. Foi em uma dessas andanças, durante o período da construção da Rodovia Presidente Dutra, mencionada anteriormente, que minha avó conheceu um trabalhador de trecho, meu avô. Casaram-se e se estabeleceram em Barra do Piraí (RJ). Ouvir essa história de família em torno do trecho e das estradas não apenas me emocionou; também me implicou de maneira mais funda no tema, ao fazer perceber que essas formas de circulação, longe de serem exteriores à minha reflexão, atravessavam também memórias negras, familiares e regionais, reinscrevendo o movimento como experiência de trabalho, sobrevivência e busca por pouso.

É também por isso que a noção de itinerância ganha aqui uma espessura particular. Segundo Nascimento e Justo (2015) retomando Virilio (2005), o ponto em comum entre andarilhos, trecheiros e pardais, embora em escalas diferentes, é a condição de itinerância "caracterizada como um modo de viver sem assentamentos geográficos, psicossociais e em constante trânsito de um lugar a outro" (Virilio, 2005 apud Nascimento; Justo, 2015, p. 222). Muitos circulam de uma cidade para a outra como transeuntes em busca de um lugar mais promissor para sua sobrevivência, seja em busca de trabalhos precários e temporários ou pelas melhores oportunidades que um recém-chegado tem de utilizar os serviços públicos de assistência social (Nascimento; Justo, 2015).

É justamente aí que a questão racial se impõe. Se o trecho aparece como horizonte recorrente de sobrevivência, isso não se distribui de forma aleatória entre os sujeitos. Essas trajetórias de deslocamento, instabilidade e inserção precária no trabalho recaem, de maneira persistente, sobre corpos negros e pobres. Nesse sentido, o que venho sugerindo é que há uma

[22] Mantenho aqui o nome verdadeiro da minha avó Naete por afeto e carinho. Embora ela seja mencionada na pesquisa, a fala mobilizada neste trecho surgiu de uma conversa pessoal, e não propriamente de uma situação de campo. Em toda a pesquisa, optei por preservar os nomes de pessoas que fazem parte, ao mesmo tempo, da minha vida e dos percursos da pesquisa, como ocorre também com Seu Gabriel (citado na seção 1.4). Trata-se, portanto, de uma escolha ligada à natureza do vínculo e à forma como essas presenças atravessam a minha escrita.

associação histórica entre trabalho no trecho, precarização e racialização, de modo que o trecho também pode ser lido como uma das formas pelas quais o trabalho negro foi e continua sendo organizado em condições de mobilidade, dureza e instabilidade.

Mais do que vestígios de um passado ferroviário e rodoviário, os trilhos, as estradas e os trechos aparecem aqui como linhas vivas de uma história que segue organizando deslocamentos, paradas e sobrevivências. Orientam trajetórias marcadas pela fome, pela busca de trabalho precário e pela entrada em circuitos assistenciais que permitem seguir, ainda que sem garantir permanência estável. Ao acompanhar Pedro, as memórias da minha família e os sentidos atribuídos ao trecho por diferentes perspectivas, procurei mostrar que essas andanças são parte constitutiva da vida nas ruas. É nas curvas dos trilhos, das estradas e das ruas que se revelam, ao mesmo tempo, as continuidades da exploração, as formas racializadas de administrar a vida e as pequenas táticas por meio das quais se insiste em sobreviver.

1.4 **Da ferrovia à rodoviária: assistência, paradas e a circulação**

Para compreender como a fome se governa nas ruas de Volta Redonda, também é preciso olhar para uma história mais longa das infraestruturas que organizaram a circulação na região. Compreendo que os trilhos, as rodovias e os terminais compõem uma materialidade urbana por meio da qual pessoas e mercadorias vão sendo distribuídas no Médio Vale do Paraíba. Se, em outros momentos, a ferrovia e a Via Dutra estiveram associadas ao trabalho, a ideia de progresso e à expansão das cidades, atualmente elas também ajudam a tecer o movimento. Assim, chegar, permanecer ou fazer uma parada passa a depender da possibilidade de se alimentar, acessar redes de assistência e/ou desenrolar a vida. É nesse movimento: da ferrovia à rodoviária e da circulação, que situo este trecho, buscando mostrar como antigas rotas de integração regional seguem operando, agora também como caminhos de entrada, espera e gestão da fome.

No Vale do Café, cidades como Pinheiral, Barra do Piraí, Barra Mansa, Vassouras e Volta Redonda[23], dentre outras, seguem atravessadas pelos trilhos e por memórias que insistem

[23] Embora Volta Redonda integre essa região historicamente associada ao Vale do Café e siga sendo cortada pela ferrovia, sua relação contemporânea com os trilhos se distingue daquela observada em cidades onde a memória ferroviária permanece mais visível ou patrimonializada. No caso de Volta Redonda, o perfil industrial da cidade, fortemente marcado pela instalação da CSN e pelos processos de urbanização que dela decorreram, deslocou a centralidade simbólica dos trilhos como elemento de memória regional para algo materialmente presente e operante, inclusive no transporte de mercadorias para a própria indústria.

em permanecer. Em algumas delas, antigas estações ferroviárias foram restauradas e incorporadas a novos usos, preservando parte dessa história material. Mais do que um “detalhe” patrimonial, essa permanência ajuda a lembrar que a ferrovia foi central na formação da região e nos modos de circulação que marcaram sua expansão.

Figura 2 – Fachada da Estação Ferroviária de Pinheiral

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Figura 3 – Estação Ferroviária de Pinheiral

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Na antiga estação ferroviária de Pinheiral, por longos anos, funcionava a biblioteca pública, que atualmente é a Loja do Artesão[24]. Os trens de passageiros faziam parte da vida das pessoas do Vale do Café. Destaco aqui, Barra do Piraí[25] uma cidade de grande importância durante o período cafeeiro no Vale do Paraíba.

A memória dos trilhos em Barra do Piraí (RJ) aparece no longa-metragem Entroncamentos: vida e memória nas estações ferroviárias do Vale do Paraíba, dirigido por Fernando Souza e Gabriel Barbosa. O filme chama atenção para o fato de que aquilo que um dia foi celebrado como o "maior entroncamento ferroviário da América Latina" também pode ser lido como um entroncamento de memórias. As ruínas das estações, guardam relações de trabalho, lembranças familiares, trajetórias de vida das pessoas que ainda moram na cidade e arredores. Um dos roteiristas, é natural de Barra do Piraí, e disse em entrevista que cresceu ouvindo a expressão "maior entroncamento ferroviário da América Latina", sempre ouvia essa frase, porque sua família sempre teve grande ligação com a ferrovia.

Detenho-me um pouco mais nesse material porque não há tanta produção escrita sobre os trilhos e sobre a importância da circulação ferroviária na constituição histórica e social da região. Assim, o filme conseguiu ilustrar um contexto e me permitiu recuperar uma dimensão fundamental para este capítulo: a de que os trilhos foram decisivos para a economia regional, mas também para os modos de chegar, partir, permanecer e organizar a vida no Vale do café, deixando marcas que ajudam a compreender, sob outra chave, os circuitos contemporâneos de circulação e parada que analiso aqui. Sem a intenção de descrever as cenas específicas do filme, busquei remontar como a intensa circulação de pessoas e mercadorias através dos trilhos também inaugurou um projeto e um modelo específico de crescimento e movimento das cidades da região.

Nesse ponto, o documentário é especialmente importante porque desloca a narrativa tradicional sobre modernização. Em vez de reiterar o Vale do Café como território dos barões e do progresso, ele recoloca em cena a centralidade da população negra escravizada e os vínculos entre a expansão ferroviária, a exploração do trabalho e a produção de riqueza regional. Assim, a ferrovia, que poderia aparecer apenas como símbolo de desenvolvimento, aparece

[24] Um espaço cedido pela prefeitura de forma gratuita para a exposição e venda de produtos de artesanato. O local busca gerar renda para os artesãos da cidade e atrair o turismo.

[25] Os municípios de Valença, Piraí e Vassouras pertenciam a Barra do Piraí (RJ) antes de suas emancipações.

como parte de uma história mais ampla de circulação dos regimes de exploração cujas consequências alcançam o presente[26].

Figura 4 – Antiga estação ferroviária de Barra do Piraí/RJ (1)

Fonte: Capturas de tela do longa-metragem “Entroncamentos”, 2024.

Figura 5 – Antiga estação ferroviária de Barra do Piraí/RJ (2)

Fonte: Capturas de tela do longa-metragem “Entroncamentos”, 2024.

[26] O argumento do filme parte da ideia de que o antigo “maior entroncamento ferroviário da América Latina” pode ser lido também como um entroncamento de memórias, já que as ruínas das estações abandonadas guardam histórias de trabalho e da vida das famílias no Vale do Café. O longa desloca a narrativa “celebratória” da modernização ferroviária ao recolocar em cena a centralidade da população negra na formação da região. Ao abordar a construção da ferrovia não como expressão do progresso, mas como parte de uma economia sustentada pela exploração, o documentário contribui para evidenciar que os trilhos estiveram, desde cedo, implicados em formas racializadas de circulação, trabalho e produção de riqueza. Nesse sentido, a ferrovia aparece como parte de uma história marcada por deslocamentos forçados, extração e desigualdade, cujos efeitos permanecem inscritos na região até hoje.

Foi também pensando nesse longa e na circulação das pessoas que retomei uma conversa pessoal com Seu Gabriel, um senhor negro, na ocasião, no auge dos seus 92 anos, grande amigo da minha família, que nunca se cansava de narrar sua experiência trabalhando no trecho. Em meio às suas lembranças, contou que viveu em muitos estados do país e que a obra que o fez permanecer na região foi a construção da Rodovia Presidente Dutra ou apenas via Dutra, como é conhecida. Disse que só "largou o trecho" por causa da família, porque, se dependesse apenas dele, continuaria "estrada afora". Seu relato me ajudou a perceber o impacto que a construção da rodovia teve na reorganização dos fluxos regionais e no crescimento das cidades que se desenvolveram em suas proximidades.

A Via Dutra, assim como antes a ferrovia, consolidou uma determinada ideia de progresso e deslocou os sentidos da mobilidade. Se os trilhos haviam integrado o escoamento do café e a expansão ferroviária, a rodovia fortaleceu outros formatos de mobilidade, conectando cidades e redefinindo as margens (Das; Poole, 2004). Muitos homens que chegavam para trabalhar em sua construção acabavam construindo famílias ou trazendo suas famílias para os arredores da estrada, o que colaborou para o crescimento de diferentes núcleos urbanos do Médio Vale do Paraíba[27].

Essa atenção aos deslocamentos não surge apenas agora. Em minha dissertação de mestrado, defendida em 2019, acompanhei longos trajetos de ônibus ao lado de mulheres da região, procurando compreender como a mobilidade participava da experiência cotidiana e do acesso à cidade. Naquele momento, eu me interessava por narrativas de deslocamento, andanças e pelas diferentes formas de atribuir sentido ao movimento. Hoje, relendo essa trajetória a partir da pesquisa de doutorado, percebo com mais nitidez como estradas, trechos e trilhos já apareciam, de muitas maneiras, como elementos estruturantes dos percursos e da vida dos meus interlocutores.

Sob outra ótica, essas mesmas infraestruturas passam a revelar algo mais. Se, antes, elas guiavam pessoas sobretudo pelas promessas de trabalho, agora também ajudam a entender as

[27] Uma noção de progresso, muito idealizado pelo presidente Juscelino Kubitschek, também custou o declínio dos trens de passageiros, o lucro dos trens ficou concentrado no transporte de minério (afinal, a mineradora e multinacional Vale S/A, estava avançando em terras mineiras) e as empresas de ônibus ganharam força para o transporte de passageiros pelas estradas. Inaugurada em 1951 pelo presidente Eurico Gaspar Dutra, via Dutra é uma rodovia federal que atravessa a parte leste do estado de São Paulo e a região sudoeste do estado do Rio de Janeiro. É parte da BR-116 que liga a cidade de São Paulo à cidade do Rio de Janeiro atravessando a região do médio Vale do Paraíba do Sul. As principais cidades conectadas por essa parte da BR-116 São Paulo, Jacareí, São José dos Campos, Taubaté, Caçapava, Pindamonhangaba, Guaratinguetá, Resende, Barra Mansa, Volta Redonda e a cidade do Rio de Janeiro. A rodovia foi considerada a "artéria da economia nacional e do progresso". Ver mais em: PAULA, Dilma Andrade de**.** Estado, sociedade civil e hegemonia do rodoviarismo no Brasil. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 142-156, jul./dez. 2010.

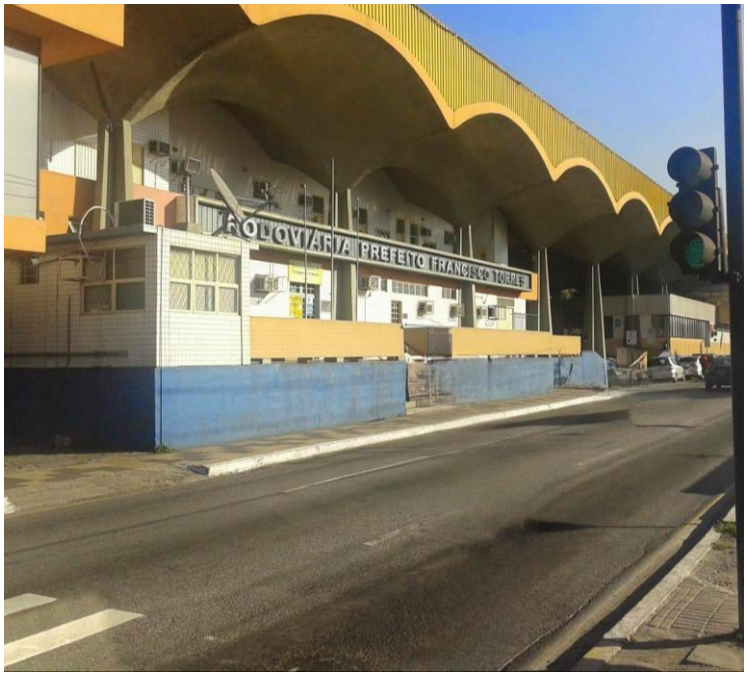
razões pelas quais tantas delas param em Volta Redonda para comer, descansar, pedir ajuda e tentar recompor, reconstruir minimamente a vida. O que se desenha, então, é uma mudança importante, mas que a circulação continua central, a parada deixa de se explicar apenas pela inserção produtiva do trabalho e passa a ser atravessada pelas urgências da fome.

Nessa chave, circular ou ser continuamente empurrado a se mover em busca de comida aparece como um dos modos pelos quais as *margens* são produzidas e administradas. Pensar as margens como espaços e relações em que o poder se exerce precisamente pela regulação instável da presença, do deslocamento e da sobrevivência. Aqui, a fome participa ativamente dessa produção das margens, porque ela empurra certos corpos para trajetos específicos, fixa pontos de parada provisória, organiza esperas e redefine onde se pode permanecer sem ser imediatamente expulso. Assim, a produção das margens também é operada a partir dos efeitos de uma cidade que obriga determinados sujeitos a viver em trânsito entre pontos de assistência e circuitos mínimos de sustento. É nesse sentido que buscar comida, descansar e recompor-se constitui uma forma de inscrição precária na cidade, marcada por movimentos forçados, permanências provisórias.

Não por acaso, os circuitos de distribuição de comida se concentram justamente em pontos de grande circulação e permanência, como a rodoviária, as praças e os centros comerciais, que aparecem reiteradamente no mapa de distribuição de refeições para pessoas em situação de rua. Mais do que locais de passagem, esses pontos se consolidam como nós urbanos em que movimento e assistência se encontram. A rodoviária, em particular, deixa de ser apenas um terminal de embarque e desembarque e passa a funcionar também como lugar de espera, pernoite, desenrolos, observação e acesso à comida.

Foi nesse contexto que me aproximei de Antônio, presença constante na rodoviária localizada no bairro Laranjal. Ele havia chegado à cidade depois de um longo percurso, feito entre caminhadas, caronas e pequenas paradas, vindo da região do Recôncavo Baiano.

Figura 6 – Fachada da rodoviária Prefeito Francisco Torres



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Ao contar sua história, Antônio disse: “Tem duas coisas que nunca tive medo nem vergonha na vida, minha filha: de andar e de pedir”. Às vezes dormia na própria rodoviária e aguardava a comida distribuída pelos grupos de caridade todas as noites. “Não tem erro, eles vêm todos os dias, graças a Deus”, ressaltou.

O homem se apresentou como andarilho, embora já estivesse há meses em Volta Redonda. Disse que a cidade não fazia parte de um plano inicial de permanência, mas acabou “ficando”. Só mais tarde soube que eu o havia encontrado, sem perceber, ainda em 2020, no abrigo emergencial montado durante a pandemia. Quando voltamos a nos cruzar, dois anos depois, durante uma distribuição de comida na rodoviária, ele me reconheceu e retomou esse percurso, ao chegar à cidade, passou pelo abrigo, circulou por municípios da região, como Resende e Barra Mansa, e depois retornou a Volta Redonda.

Foi nesse reencontro, que também me espantei e percebi com mais nitidez o caráter relativamente concentrado ou nichado dessa circulação. O fato de Antônio ter passado pelo abrigo emergencial, não ter ali permanecido e, ainda assim, reaparecer nos mesmos pontos de assistência da cidade sugere que abrigo, rodoviária, rua e distribuição de comida não compõem esferas separadas, mas um circuito de encaminhamentos, passagens, saídas e reabsorções. O *calendário biopolítico* também opera absorvendo certos sujeitos mesmo que por meio de formas precárias de acolhimento e circulação, mantendo-os em movimento dentro de uma rede assistencial.

Sua fala sobre “não sentir medo nem vergonha de andar e pedir” foi importante porque expressou uma recusa a se deixar paralisar por dispositivos disciplinares que determinam quem pede e quem circula em condição de necessidade. Mais do que submissão, havia agenciamento atravessado pela urgência de comer. Antônio nomeia, em poucas palavras, uma parte constitutiva da rua: seguir andando, pedir quando necessário e reconhecer, com precisão, os ritmos dos lugares onde a comida chega. E este último, só era possível, porque a distribuição da comida tinha alguma regularidade.

É justamente aí que a rodoviária ganha ainda mais espessura reflexiva. A frase “não tem erro, eles vêm todos os dias” além de demarcar a constância das doações, me mostrou como o circuito assistencial ou o calendário biopolítico das doações estavam organizando expectativas, deslocamentos e formas de permanência na cidade. A regularidade da distribuição transforma a rodoviária em mais um ponto de referência, fazendo com que a sobrevivência cotidiana se sincronize com horários, locais e presenças específicas. Dormir ali, nesse sentido, aparece como tática indispensável vinculada à trama da assistência.

A rodoviária é a única da cidade e foi palco de importantes cenas de campo. Em frente a ela, a Avenida dos Trabalhadores conecta bairros centrais e reforça seu lugar como eixo de circulação na cidade. Na imagem, tirada da parte de cima, é possível observar a parte de baixo e interna, onde param os ônibus. Local em que se formam as longas filas e amontoados de pessoas esperando os ônibus que param por ali. Mas o terminal, quando observado a partir da vida de quem passa a noite ou espera a comida chegar, deixa de ser apenas infraestrutura de transporte, para se tornar um abrigo improvisado, parte da rota de fuga da fome e palco para o desenrolo.

Figura 7 – Parte interna da rodoviária Prefeito Francisco Torres

Fonte: Acervo pessoal, 2022.

A localidade funcionava como espaço de mapeamento de fluxos dos grupos de distribuição de comida, porque eles também sabiam exatamente onde e em que horário deveriam estar para "alcançar quem dorme lá". Ao mesmo tempo que havia fiscalização na rodoviária para encaminhar pessoas de fora da cidade para outras cidades. A assistência também administrava esse espaço, tornando-o legítimo para a circulação precária desses mesmos sujeitos. Ao distribuir comida toda noite no mesmo local, a assistência caritativa, também colabora com o calendário biopolítico em que o corpo faminto sincroniza sua mobilidade às práticas caritativas. O sujeito, então, passa a depender desse ritmo, como disse Antônio: "eles vêm todos os dias". Isso, de certo modo, condiciona-o à agenda externa, não à autonomia individual, mas em parte fundamental para manter o corpo alimentado.

Na parte de baixo e interna da rodoviária, era comum ser abordada por vendedores ambulantes. Foi lá que conheci Leandro, que repetia inúmeras vezes a frase: "Estou vendendo esse docinho para voltar para minha família", enquanto oferecia brownies de chocolate. O homem havia chegado à cidade em busca de trabalho, mas encontrou sobretudo "bicos e comida". Contou que tinha um "conhecido da família" morando no bairro Padre Josimo, mas que naquele bairro, que era mais afastado das regiões centrais da cidade, estava "muito ruim de trabalho até para conseguir um "bico", explicou. Por isso, vinha para o centro em busca de alguma "oportunidade". "Não gostava de ficar vendendo", dizia, mas precisava juntar dinheiro para voltar para Minas e não podia retornar "sem nada". Ao mesmo tempo, reconhecia: "aqui está ruim, pelo menos tem bico e comida. Lá é pior ainda".

> Eu tenho um conhecido da família que mora em um bairro afastado aqui, Padre Josimo, mas nesse bairro estava muito ruim de trabalho, até bico é difícil, e vim para cá para o centro atrás de uns bicos que às vezes tem e às vezes não tem, mas não estou gostando de ficar vendendo coisa, preciso é voltar para minha família e estou juntando dinheiro para a passagem e vou voltar para Minas. Mas não reclamo daqui. Povo acolhedor e caridoso, e não posso só voltar sem nada, tenho que ir com um "cascalhinho" para me manter um pouco até arrumar um emprego. Porque se aqui está ruim, pelo menos tem bico e comida. Lá é pior ainda (Leandro, 2022, diário de campo).

A fala de Leandro me permitiu ver muitas camadas de problemas diferentes, mas conectados pela precariedade. A assistência caritativa ajuda a entender o porquê Leandro fica no centro, pois encontra as redes informais que, ainda que insuficientes, possibilitam sua sobrevivência mínima. Há movimento, possibilidades de ganhos de dinheiro e proximidade com os circuitos de assistência. Deslocar-se até a rodoviária e bairros centrais como a Vila Santa Cecília era necessário, e quando ele fazia isso, chegava onde, apesar do ruim existe ao menos alguma forma de conseguir dinheiro realizando os "bicos" e se alimentar através da distribuição de comida.

Quando mencionou pela primeira vez, pedi para que falasse um pouco mais sobre o sentimento de uma cidade com "gente acolhedora e caridosa" e me explicou:

> Eu não aceito marmita do povo, mas é legal saber que tem, mas não aceito quando oferecem porque tem gente que precisa mais, gente que precisa de verdade, quando preciso eu aceito. Eu, graças a Deus, agora faço meus bicos e não preciso disso, mas é bom ter, vai que preciso de novo. Por essas estradas a fora, nunca vi uma cidade com um povo tão caridoso. Gente de Deus mesmo! Que segue os ensinamentos até com quem nem merece. Vai querer brownie ou vai ficar me enrolando? (Leandro, 2022, diário de campo)

Nessa parte de sua fala, articulou em poucas linhas um complexo conjunto de coisas com muitas tensões que atravessam a assistência, dando pistas sobre como os agenciamentos vão ganhando contorno nesses movimentos. Internalizando uma espécie de autoavaliação, porque mesmo em situação de vulnerabilidade, ele se recusa a aceitar a marmita por não querer tirar a vez das pessoas que "precisam mais". Isso talvez possa ser atribuído ao fato de não se considerar uma pessoa em situação de rua e por isso não estaria em estado tão grave como as outras pessoas.

O bairro da pessoa conhecida da família de Leandro, estava a um ônibus de distância do centro da cidade, mas que não circula com frequência. Por isso, quando precisava comer e não tinha dinheiro para retornar em casa ou para comer em restaurantes, ele comia a quentinha distribuída pelos grupos de caridade. Também costumava aceitar a quentinha antes de ir para casa, caso não tivesse conseguido se alimentar direito durante o dia das vendas dos brownies. Fazendo com que a relação com os grupos fosse de reconhecimento e gratidão pelo tempo em

que precisou ou que ainda iria precisar. A ambivalência entre a busca por autonomia através de "bicos" e a dependência das redes caritativas, acaba evidenciando como o *biopoder* através do calendário biopolítico que impõe horários, locais e regula comportamentos.

Mesmo tendo conseguido alguns "bicos", me explicou que mantinha viva a possibilidade de retornar ao circuito assistencial porque "vai que precisa de novo". Isso significa vincular-se ao calendário, já que a assistência caritativa funcionava como um plano B permanente, gerando um laço ambíguo mesmo que mantido no limite. Essa mistura de sentimento de gratidão com um receio de nunca se desvincular completamente da lógica assistencial me pareceu presente em sua fala, porque a cada marmita recusada, ele reafirma sua capacidade de sobrevivência e materializa que o direito à comida só existe enquanto o circuito assistencial opera.

Naquela história toda, havia uma dimensão que me deixava em dúvida. A narrativa de que vendia doces para juntar dinheiro e voltar para a família aparecia de forma insistente, quase como uma apresentação de si já preparada para quem passava pela rodoviária. Eu desconfiava, em parte, dessa história, não porque a considerasse falsa de antemão, mas porque ela convivia com outros elementos observados em campo: Leandro estava há anos circulando por ali e, se o retorno a Minas Gerais fosse apenas uma questão de passagem, havia na própria rodoviária o Serviço de Atendimento ao Migrante (SAM)[28], que poderia ser acionado para esse tipo de demanda. Entendo que aquela desconfiança, compõe o próprio trabalho etnográfico, feito também de escutas incompletas, versões que se repetem, silêncios, performances e pequenas incoerências que não precisam ser desmascaradas, mas são muito interessantes. Percebi o que essa narrativa produzia: ela lhe permitia vender, pedir sem pedir, diferenciar-se de outros sujeitos considerados mais dependentes da assistência e sustentar uma imagem de alguém ainda em trânsito, ainda vinculado a uma família e ainda tentando recompor a vida fora dali.

Em minha leitura, ele agia como alguém que manejava uma situação de extrema precariedade sem se deixar reduzir completamente à figura do assistido, do pedinte ou do necessitado. Leandro estava no desenrolo. Sua presença na rodoviária não se explicava apenas pela venda dos brownies, tampouco pela narrativa de retorno à família. O que se via era uma forma situada de manejar recursos escassos, relações instáveis e expectativas sobre ele. Ao

[28] Serviço de Atendimento ao Migrante (SAM), é um equipamento estatal, localizado na rodoviária de Volta Redonda, onde se providenciam passagens para retorno à cidade de origem, mesmo quando não há vínculos familiares concretos a serem restabelecidos. Trata-se, nesse caso, de uma forma de expulsão moralmente autorizada, justificada pela lógica da "não pertença".

vender doces, ele buscava dinheiro, e também construía uma posição diante dos outros, evitando aparecer exclusivamente como alguém que pedia.

Ao afirmar que queria voltar para Minas, sustentava uma narrativa de trânsito, de vínculo familiar e de recomposição possível. Ao recusar a marmita quando dizia haver "gente que precisa mais", produzia uma distinção moral entre sua necessidade e a necessidade dos outros, sem romper completamente com o circuito da assistência, já que reconhecia a possibilidade de precisar novamente dele. Seu desenrolo estava justamente nessa capacidade de se mover entre a autonomia precária e a dependência possível, entre os "bicos" e a comida distribuída, entre a gratidão e a recusa, entre permanecer e afirmar que ainda havia um lugar para onde voltar.

As falas de Antônio e Leandro evidenciam uma rotina de assistência que praticamente não falha e sinalizam uma gestão da fome e da vida nas ruas. Em termos foucaultianos, trata-se de uma forma de poder que mesmo em meio à precariedade opera no *fazer viver*, isto é, a assistência mantém esses sujeitos vivos, administra sua sobrevivência e impede que a morte se imponha de imediato. É uma forma de sustentar a vida no seu limiar, impedindo que ela colapse por completo. Não se trata de garantir uma vida plena, mas de manter vivos sujeitos cuja existência permanece atravessada pela fome.

Estas cenas mostram que fugir da fome, circular e fazer paradas estratégicas em Volta Redonda acontece em um território historicamente recortado por desigualdades, mas local de "gente caridosa". Se, de um lado, trilhos, estradas e terminais rodoviários ajudam a iluminar os movimentos que conduzem sujeitos até Volta Redonda e organizam suas paradas, de outro, é preciso observar como essa cidade vai sendo internamente administrada. Nessa gramática, passar da circulação às margens implica olhar para a centralidade da CSN na formação da cidade, isto é, para os modos pelos quais o aço também produziu fronteiras, distribuiu infraestruturas de maneira desigual e definiu quem ocuparia os espaços mais valorizados da cidade e quem seria empurrado para suas bordas.

1.5 **CSN: “Não é ouro, mas é aço”: do aço às margens**

Figura 8 – Companhia Siderúrgica Nacional

Fonte: Youtube, 2026.

Como apresentado até aqui, Volta Redonda teve suas formas visíveis de crescimento, atravessadas por grandes projetos que orientaram sua ocupação e organizaram os modos de vida na cidade. É nesse cenário que a CSN se apresenta como marco socioeconômico e força decisiva na produção da cidade e de suas hierarquias sociais (Mello, 2021)[29]. Sob esse arranjo, por muitos anos, o município foi compreendido a partir de uma divisão entre “cidade velha” ocupada, de forma não planejada, por pequenos comerciantes e por aquela massa de trabalhadores dispensada pela CSN em seus tempos de crise. A “cidade nova”, sendo esta, os bairros planejados, e com melhores infraestruturas, abrangendo os bairros Vila Santa Cecília, Laranjal, Conforto e Bela Vista (Fontes; Lamarão, 2006). E a “cidade velha’ ficou entregue aos construtores e incorporadores privados, e cuja manutenção esteve a cargo da Prefeitura” (idem, p. 249), englobando os bairros ao norte do Rio Paraíba do Sul, como o bairro de Niterói. A “cidade velha” e os primeiros bairros não-planejados surgem não apenas por ausência de planejamento, mas como efeitos da produção “desesperada” do espaço orientada, em sua maioria dos casos, pelas “sobras” de trabalhadores da CSN.

Camargo (2019) apresentou uma cidade do interior do estado do Rio de Janeiro que a partir da Companhia Siderúrgica Nacional ou apenas “Companhia” (como é popularmente

[29] Ver mais em: Mello (2021), que analisa as transformações espaciais, socioambientais e urbanas de Volta Redonda em articulação com os arranjos da CSN, da fase estatal ao período pós-privatização. A tese mostra como a companhia atuou como agente modelador do espaço urbano, produzindo diferenciações socioespaciais, alocação seletiva de investimentos, marginalização territorial e zonas de sacrifício ambiental na cidade. MELLO, Eduardo Vieira de. Volta Redonda (RJ) e CSN: símbolos do Antropoceno no Brasil. Tese (Doutorado em Geografia). PPGG/IGEO, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2021.

conhecida entre os moradores da região) se lançou nas lógicas de competição muito atraentes ao mercado. Porém, "sem muito pensar no equilíbrio entre este mercado e a sua população, aprofundou as condições de vulnerabilidade dos seus excluídos" (idem, p. 12). Essa ponderação sobre os excluídos, que o autor traz esteve em diálogo com o seu debate sobre as consequências da diminuição das possibilidades de acesso ao mercado de trabalho formal e o crescimento das lógicas empreendedoras que surgem entre as classes de trabalhadores que ficaram "de fora" do mercado de trabalho, ou que ocupavam posições de baixa remuneração e pouca perspectiva de mobilidade ascendente dentro da CSN. E assim foi se tecendo a história entre a cidade e os trabalhadores da indústria.

Para receber a maior usina siderúrgica nacional, a cidade precisaria de um aparato urbano que sustentasse um projeto de tal importância, como argumenta Camargo (2019), era preciso:

> Uma cidade planejada que suprisse as carências da indústria metalúrgica, para isso foram construídas residências permanentes e temporárias para os fluxos de mão-de-obra vindouros; escolas – privadas e públicas; de ensino regular e técnico – para atender a demanda de mão-de-obra especializada; além de equipamentos de lazer, com a construção de praças, teatros e inúmeros clubes; e até mesmo a presença de agentes 13 disciplinadores do operário circulando pelas ruas da cidade e mantendo a "ordem" e o "bom comportamento" de seus funcionários. A grande maioria dos empreendimentos na cidade, ocorriam com parceria, financiamento ou manutenção proveniente da Companhia Siderúrgica Nacional, demonstrando assim, a ligação extremamente próxima entre empresa, cidade e população. Vivia-se em função do aço e a cidade de Volta Redonda era sinônimo da CSN (Camargo, 2019, p. 12).

Desse modo, a expansão irregular dos espaços urbanos da cidade e a forma como os bairros foram se constituindo para receber os trabalhadores da CSN passaram a acontecer de acordo com as fases de crescimento da usina. A estrutura criada em Volta Redonda garantiu que a segregação socioespacial entre brancos e negros (Camargo, 2019) perpetuasse não apenas através do local de moradia, mas também através das oportunidades de trabalho na "famosa" indústria.

A CSN, por muitos anos, atraiu massas de trabalhadores, e, quando o processo acabava, não havia nenhum tipo de assistência às pessoas que ficavam pela cidade sem trabalho e sem as moradias provisórias ou fixas cedidas pela empresa. Segundo Fontes e Lamarão (1986), o problema habitacional da cidade se agravou ainda mais com a reduzida oferta de casas pela indústria e o grande número de demissões de trabalhadores pouco qualificados com o término das obras de construção civil no final da década de 1940. Assim, o cenário foi ficando mais preocupante. Tudo isso deu origem a uma outra Volta Redonda, do outro lado do rio Paraíba do Sul, a "cidade velha", pobre, sem planejamento, desvinculada da usina (Lima, 2010), com

habitações precárias e de crescimento autônomo aos interesses da grande e importante "Companhia", habitada por trabalhadores dispensados pela CSN e por pequenos comerciantes.

Essa é uma história narrada com frequência até hoje no cotidiano dos moradores. Em conversas ordinárias, não é incomum ouvir de homens mais velhos relatos sobre os "tempos gloriosos" da CSN, seguidos pela lembrança dos "tempos sombrios" marcados por demissões, perda de moradia e abandono daqueles que permaneceram em Volta Redonda sem trabalho e sem amparo. Relatos como esses se repetem em filas de banco, pontos de ônibus ou cadeiras de espera de lugares públicas: no meio da realização de um campo, eu estava sentada em um banco na praça Sávio Gama (conhecida como praça da Prefeitura) ao lado de um senhor de cerca de setenta anos, que, ao saber do tema da pesquisa, logo emendou uma narrativa quase pronta sobre a CSN. Primeiro, falou dos "tempos gloriosos", quando a usina "botava a cidade para andar", havia emprego, comércio aquecido e uma sensação de futuro próspero. Depois, sem grande transição, a lembrança mudou: vieram as demissões, "o aperto financeiro", a perda das casas, o aumento das dificuldades e a percepção de que muita gente foi simplesmente "ficando para trás". O relato, entre o saudosismo e amargo, reconstitui uma memória bastante viva sobre a cidade, em que abundância e abandono aparecem como partes de uma mesma narrativa histórica[30].

Vimos que, desde a década de 1940, surgiam as primeiras ocupações na cidade, como o Morro dos Atrevidos (hoje é o bairro São Carlos)[31], compostos por parte significativa dos trabalhadores que atuaram na construção da usina, mas foram dispensados ao término dos serviços. Mais do que um efeito colateral do crescimento urbano-industrial, essas ocupações já revelavam a produção desigual do espaço e a distribuição seletiva da proteção, do trabalho e da moradia. Lidas em perspectiva mais ampla, elas também permitem perceber que a industrialização e a urbanização brasileiras não romperam com padrões anteriores de hierarquização social e racial da habitação. Ao contrário, atualizaram, sob novas formas, um paradigma em que a moradia digna não se constituiu como horizonte universal, permitindo a

[30] Ver mais sobre relatores de trabalhadores da CSN em: Dinamarco, P. da S. M. Trabalhadores da CSN: lembranças e relatos da primeira geração (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo), 2004.

[31] Em uma postagem publicada em rede social por um morador de Volta Redonda, me chamou atenção o nome de antigos bairros da cidade e suas denominações atuais como: Divinéia/Padre Josimo; Divisa/Siderlândia; Congo foi anexado ao Bairro Sessenta; Curral do Agostinho (Água Limpa) /Jardim Guardamor; Túnel 20 (Água Limpa) /Coroados; Vila dos Índios agora é o bairro Vila Santa Cecília; Morro dos Atrevidos/São Carlos; Buraco Quente agora é chamado de Núcleo Princesa Isabel; Castelinho é Vila Americana e o conhecido Morrão hoje é Jardim Ponte Alta. Mais do que uma curiosidade, gosto desse tipo de registro porque evidencia como as transformações urbanas também passam pela renomeação dos espaços, disputas e formas de apagamento ou requalificação de certas "marcas" territoriais, preservadas sobretudo na memória de quem viveu essas mudanças.

reprodução continuada de formas precárias e desumanizadas de habitar. Desse modo, como analisa Antônia Garcia (2006), a transição entre o modelo de casa grande – senzala para o sobrado e o mocambo urbano, não parece ter representado ruptura do paradigma que norteava a elite escravista. Nessa chave, a produção das *margens* urbanas precisa ser lida também como produção de margens negras, isto é, como parte de uma gramática racializada em que certos grupos são sistematicamente mais expostos à instabilidade e à habitação precária. É nesse ponto que a noção de margens ganha densidade analítica.

As margens, aqui, são compreendidas como zona de desvalorização. Tornam-se o espaço onde se inscreve a lógica do abandono e, ao mesmo tempo, da improvisação da sobrevivência. Lugares em que as formas de sofrimento não se limitam aos grandes eventos de crise (Das, 2020), mas se aninham na vida cotidiana, nos gestos e nas práticas de cuidado precário, quase sempre realizados por fora ou nas brechas do Estado. Ao falar em margens, me apoio na ideia de zonas móveis e relacionais nas quais o Estado é continuamente produzido, experimentado e refeito por meio de práticas ordinárias de controle, assistência, documentação (Escóssia, 2021) circulação e sobrevivência (Das e Poole, 2004).

Nessa direção, Das e Poole (2004) propõem deslocar a noção de margem de um modelo exclusivamente espacial para compreendê-la também como "lugar de práticas", isto é, como domínio em que a lei e outras formas estatais de regulação se veem atravessadas por arranjos cotidianos forjados nas urgências da vida. Mais do que exteriores ao Estado, as margens aparecem, assim, como implicações necessárias de seu próprio funcionamento, tornando visíveis os pontos em que as fronteiras entre legal e ilegal, público e privado, cuidado e controle, centro e periferia se embaralham por completo. Para mim, essa formulação permite compreender a rua, os equipamentos assistenciais caritativos e estatais, os deslocamentos e pausas em busca de comida e abrigo não como cenas de ausência do Estado, mas como espaços em que diferentes formas de governo da vida se cruzam, disputam legitimidade e organizam, de maneira racializada, as condições de permanência na cidade.

Em diálogo com Lélia Gonzalez (2020), torna-se possível compreender que as margens produzidas pela cidade industrial são atravessadas por uma divisão racial do trabalho que distribui desigualmente oportunidades, proteção, reconhecimento e descarte. De acordo com a autora:

> O racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação

> social. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente. Em termos de capitalismo industrial competitivo (satelitizado pelo setor hegemônico), ela se configura como exército industrial de reserva (Gonzalez, 2020, p. 35).

Lida dessa maneira, a história urbana de Volta Redonda permite perceber que essas *margens* têm cor e não surgem de forma episódica, se espraiam e se reconfiguram ao longo do tempo, acompanhando a expansão desigual da cidade. A formulação de Gonzalez (2020) é importante porque permite compreender que a industrialização não suspende o racismo como uma permanência arcaica, supostamente destinada a desaparecer diante da modernização econômica. Ao contrário, o racismo participa da própria organização moderna do trabalho, definindo quem ocupa os postos mais protegidos, quem permanece nas posições instáveis e quem é convertido em excedente. Nesse sentido, a história da CSN em Volta Redonda não pode ser lida apenas como história do desenvolvimento nacional, da siderurgia ou da formação de uma cidade operária. Ela também está sendo lida aqui como parte de uma engrenagem racial, na qual trabalhadores negros aparecem de modo central, mas frequentemente subordinado, precarizado ou tornado invisível pelas narrativas oficiais do progresso.

Entre 1979 e 1980, muitas ocupações tidas como irregulares passaram a crescer, como o bairro Santo Agostinho, hoje um dos maiores da cidade, que chegou a contabilizar, aproximadamente, doze áreas ocupadas acompanhadas de sérios problemas de infraestrutura (Fontes; Lamarão, 1986). Esse adensamento das ocupações, contudo, precisa ser situado em uma formação territorial um pouco mais longa. Primeiro, porque ajuda a mostrar que a produção das margens não começa com a população em situação de rua nem com os circuitos de assistência: ela vem de um movimento anterior, ligada à formação territorial histórica da região, aos ciclos econômicos e, sobretudo, à implantação da CSN. Segundo, porque permite sustentar que a cidade foi sendo produzida por uma lógica de ocupação seletiva, distribuição desigual de infraestrutura e hierarquização dos espaços, o que conversa com o que quero discutir sobre circulação, permanência e fome. Terceiro, porque esse recuo histórico abre caminho para racializar a análise: as margens não aparecem como desordem ou simples falta de planejamento, mas como efeito de processos mais longos de valorização de certas áreas, corpos e formas de habitar, em detrimento de outras.

De acordo com Mello e Castro (2008), a formação histórica do território da cidade, antes uma vila do município de Barra Mansa, conquistando sua independência em 1954 depois de muitas reviravoltas políticas, seguiu os ciclos econômicos da cana e do café. Mas nem mesmo os tempos gloriosos do café no Vale do Paraíba marcaram de forma tão expressiva a

importância da região como a construção da CSN, que se construiu como símbolo do desenvolvimento industrial e moderno cravado na política getulista. Em 9 de abril de 1941, Getúlio Vargas assinou o decreto para a criação do que se tornou a maior e mais importante companhia de aço do país, hoje atravessada por crises, escândalos e violação de normas ambientais (Fontes; Lamarão, 2006). Naquela ocasião, a Companhia se torna símbolo do Estado Novo, do progresso brasileiro e da ideologia nacionalista-desenvolvimentista. Toda a cidade, então, se desenvolveu em torno da Companhia:

> Bairros para as categorias profissionais superiores, como Vila Santa Cecília (1942), Laranjal e Bela Vista (1945), bem como bairros para os funcionários e trabalhadores menos qualificados, primeiramente Conforto (1942) e, posteriormente, Jardim Paraíba, Nossa Senhora das Graças, Sessenta e Monte Castelo, entre 1952 e 1962 (Fontes; Lamarão, 2006, p. 246).

Com características ligadas a população operária com relativo poder aquisitivo e baixo custo de vida, aos poucos, a cidade foi atraindo comerciantes, prestadores de serviço e dinamizando o setor terciário. Volta Redonda também recebeu uma quantidade considerável de imigrantes principalmente de cidades do estado de Minas Gerais e São Paulo (Fontes; Lamarão, 2006).

Por muito tempo, a centralidade da CSN sustentou a imagem de uma cidade organizada pelo trabalho, pelo crescimento econômico e por certa promessa de integração social que não se cumpriu. Entretanto, essa mesma forma de desenvolvimento carregava uma dependência profunda da indústria, de modo que as crises do setor siderúrgico não atingiram apenas a fábrica, mas repercutiram sobre a própria dinâmica racializada de crescimento da cidade. Quando o ciclo de expansão se enfraqueceu, tornou-se mais visíveis os efeitos dessa concentração: divisão sociorracial do trabalho (Silva, 2022)[32], precarização e o adensamento de formas desiguais de habitar pela cidade.

Mesmo em processo de decadência, por conta das inúmeras crises da CSN e a falta de investimentos em outros setores da cidade, Volta Redonda ainda é considerada um dos principais polos econômicos do sul do estado (Silva, 2022), consequentemente atraindo um número considerável de pessoas com objetivos de, principalmente, "ganhar a vida" circulando pela cidade.

[32] O historiador Leonardo Ângelo da Silva, doutor em História pela UFRRJ, ao comentar o artigo "Uma cidade e um complexo industrial sob o mito da democracia racial", publicado na coluna Nossas Histórias do Portal Geledés, chama atenção para a centralidade dos trabalhadores negros na constituição de Volta Redonda e para a dimensão sociorracial da organização do trabalho em torno da CSN. Disponível em: (4) CULTNE - Nossas Histórias n.26 - Rede de Historiadores Negros - Leonardo Ângelo da Silva - YouTube. Acesso em: maio de 2024.

Mas, ao mesmo tempo, a cidade foi ficando fortemente conhecida por suas infraestruturas urbanas, apresentando-se como uma "cidade limpa", bem cuidada e harmoniosa, principalmente nesta chamada "cidade nova", que compreende os bairros centrais como Conforto e a Vila Santa Cecília, onde atualmente está localizada a praça Brasil, o shopping, lojas de grandes redes, drogarias etc.

Há uma exaltação da cidade industrializada que de certo modo produz um distanciamento de outros padrões das cidades da região. Cidades estas, que por sua vez ainda possuem uma arquitetura que está sendo ressignificada, mas que ainda é muito marcada pela história dos tempos escravistas. Ao passar o ciclo do ouro, depois o ciclo do café, Volta Redonda não se torna mais uma cidade competindo por migalhas em um cenário de escassez de tudo, tentando se enquadrar, se encontrar, se reerguer como as outras cidades da região. Mas sim, torna-se uma cidade que mirou em um projeto, até aquele momento, sem margem para o fracasso. Um projeto de tão grande peso quanto o projeto anterior, mas sem as marcas de sangue que o período colonial deixou em toda a região. Afinal, acabara de nascer, o símbolo do desenvolvimento industrial e moderno, cravada pelo aço, o que viria a ser a conhecida como "Cidade do Aço".

A CSN funcionou, nas décadas de 1940 e 1980, como um dispositivo disciplinar exemplar, fábrica-cidade-família rigidamente articulada, alojamentos por categoria, clubes recreativos, escolas técnicas, vilas operárias e patrulhamento moral.

> A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma "aptidão", uma "capacidade" que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (Foucault, 1998, p. 164).

Tratava-se da produção de *corpos dóceis*: operários previsíveis, cronometrados e espacialmente estáveis, cujo principal trajeto era casa-fábrica. Quando o ciclo de expansão terminou, a mesma engenharia urbana começou a administrar essas populações, a biopolítica (Foucault, 1978, 1979) passa a gerar um regime que não corrige indivíduos isolados, mas administra populações. A massa de demitidos, migrantes e terceirizados, sem salário e sem os antigos alojamentos, é deslocada do polo disciplinar para a zona de gestão assistencial.

Com o passar do tempo, o imaginário da população em torno dos tempos sombrios coloniais foi sofrendo diversas formas de apagamento (como dito no início dessas reflexões) e um deles, muito ancorado no projeto de polo industrial. Volta Redonda se manteve como

fundamental para o eixo econômico Rio x São Paulo x Minas não somente como uma cidade de passagem, mas como local de permanência. Diferentemente das cidades da Baixada Fluminense, por exemplo, que até hoje carregam o fardo de serem cidades de passagem (Alves, 1998). Em Volta Redonda as pessoas vinham para ficar, se estabelecer, construir suas famílias e construir seus projetos de vida, e mesmo quando a cidade passou a não absorver mais esses sujeitos dentro projeto urbano em desenvolvimento, a chegada de novos indivíduos continuou, agora impulsionada por outras motivações e não mais pelas mesmas lógicas de aproximação e fixação, mas ainda sim em um movimento pela busca de uma "vida melhor" que a cidade continua aparentar oferecer.

Sob essa ótica, a "cidade velha", que é o resultado da expansão não planejada, converte-se em espaço de exceção regulada. Não há grades fabris, mas há o agente de assistência (pública ou caritativa) decidindo quem come, a prefeitura redesenhando itinerários de varrição e policiamento com base na concentração de pessoas em situação de rua, tentando deslocá-los para zonas menos visíveis. O *biopoder*, portanto, está na gestão diferencial da vida racializada e aqueles que têm fome precisam ajustar seu corpo ao calendário biopolítico e a circulação passa a não ser por escolha, mas por necessidade. Tanto o dispositivo foucaultiano quanto o dispositivo de racialidade em Carneiro (2005) designam arranjos que articulam saberes, práticas, instituições e efeitos de poder. A autora acrescenta à gestão da vida as marcas do legado colonial-escravista. Essa gestão só se completa quando atravessada pelo marcador de raça. Assim, o ponto de partida é considerar que qualquer dispositivo assistencial se ergue dentro dessa estrutura racializante que o antecede.

A assistência mapeia a cidade e mapeia a população em situação de rua, conta vagas em abrigo, delimita espaços, o Centro Pop e os grupos de assistência caritativa determinam pontos fixos e de movimento, os locais de *checkpoint* garantem os registros, as moradias temporárias dão conta de um teto por um tempo. As fichas de admissão e encaminhamentos, exames toxicológicos, regras de permanência fazem a gestão moral dos pobres que vão sobrando pelas cidades, mas quando são usuários disciplinados ganham acesso regular e os mecanismos de biopoder administram as vidas que serão protegidas nessas lógicas e as vidas que serão expostas ao risco.

Deste modo, o projeto de cidade produz um sujeito negro em mobilidade compulsória: primeiro, o operário disciplinado; depois, o ex-operário ou migrante que circula para comer, dormir e escapar da repressão. A fábrica não é mais de ouro, mas é aço e, quando o aço se desindustrializa, o governo da fome ocupa seu lugar.

1.6 **Circulação e governo racializado da fome**

Reposicionando a circulação como mecanismo constitutivo da própria formação de Volta Redonda, argumento que, desde o último terço do século XIX, a malha ferroviária do Vale do Paraíba operou primeiro como indispensável para o ciclo do café, depois para do aço. Os trilhos não apenas encurtaram distâncias ou aceleraram mercadorias; eles instituíram formas reguladas de deslocamento, com pontos de checkpoint, fiscalização, inspeção e disciplinamento de corpos. Essa infraestrutura de circulação já nascia atravessada por hierarquias raciais e por técnicas de controle herdadas de uma ordem escravista, em que o movimento de determinados sujeitos era permanentemente vigiado, administrado e colocado a serviço da produção. Com a inauguração da Via Dutra, em 1951, essa lógica não desaparece: ela se desloca do ferro ao asfalto, redesenhando os fluxos regionais e consolidando Volta Redonda como entroncamento industrial, logístico e urbano.

Quando a CSN entra em crise e expulsa milhares de trabalhadores das linhas de produção, essa mesma engenharia espacial deixa de servir apenas à circulação da riqueza e passa a operar também como tecnologia de administração do excedente humano produzido pela própria cidade industrial. Então, essa população às margens passa a circular para comer, dormir, pedir ajuda e seguir vivendo. É nesse sentido que sustento a análise sobre o governo da fome, como conjunto de práticas, instituições, moralidades e infraestruturas que passam a administrar a sobrevivência daqueles cuja permanência está sempre sob condição. A assistência caritativa instala-se em nós urbanos previsíveis como: rodoviária, praças, arredores de equipamentos públicos de assistência estatal, viadutos e transforma a comida em operador de fronteira, produtora de tempo e de espaço. A marmita tem hora e lugar; o corpo faminto, por sua vez, deve ajustar-se a esse cronograma.

Seguindo a chave foucaultiana, não se trata apenas de repressão ou abandono, mas de uma arte de governar que atua sobre a circulação dos sujeitos, regulando suas presenças, seus deslocamentos e suas possibilidades de permanência. Já não é o período escravista e nem o disciplinamento interno da fábrica que organiza esses corpos, mas uma regulação urbana muito difusa, atravessada pela história e voltada para manter a cidade funcional, segura, limpa e legível. A assistência estatal mapeia zonas de aglomeração, desloca pessoas, paga passagens de retorno para “cidade natal”, administra presenças indesejáveis e procura conter aquilo que ameaça a vitrine comercial da cidade. Governa-se a fome quando se definem os pontos onde ela pode aparecer, os pontos pelos quais ela deve circular e os modos moralmente aceitáveis de fugir da fome. Nesse arranjo, os “bons fluxos” como mercadorias, trabalhadores úteis,

consumidores, precisam seguir correndo, enquanto outros corpos, tornados risco, incômodo e/ou excesso, são monitorados, dispersos ou invisibilizados.

Mas o governo da fome está além da compreensão pela grade da *biopolítica*. É aqui lido como dispositivo de racialidade, o que amplia e adensa a análise, porque a gestão da vida e da morte está inseparavelmente marcada pelo legado colonial-escravista. Isso significa reconhecer que os corpos lançados a esse movimento compulsório não são quaisquer: são, de modo recorrente, corpos negros, pobres, desprotegidos, historicamente produzidos como governáveis, descartáveis, abjetos ou permanentemente administráveis. Se Foucault me auxilia a ler como a fome se torna superfície de intervenção e técnica de governo, Carneiro (2005) permitiu iluminar como essa *governamentalidade* se racializa, isto é, atualiza antigas gramáticas de controle sobre populações negras, reinscrevendo no presente a longa duração de um país que sempre regulou diferencialmente quem pode habitar, circular, permanecer e viver com dignidade.

Trilho, asfalto e trecho compõem, assim, uma genealogia da circulação no Vale do Café marcada pela fome: do corredor de extração ao corredor de assistência. Em ambos os casos, a cidade se organiza para manter determinados sujeitos em trânsito, antes como força de trabalho de pessoas escravizadas, depois como força de trabalho explorável, hoje como vidas administradas na fronteira entre sobrevivência e descarte.

É nesse sentido que a infraestrutura assistencial da cidade, mais do que oferecer respostas imediatas à fome, passa a integrar seu governo: faz viver, sustenta vidas em seu limiar, acompanha seus deslocamentos e reatualiza uma lógica pastoral de condução dos sujeitos conduzindo seus percursos por meio de pontos, horários e expectativas de gratidão, sem eliminar a precariedade, administrar a sobrevivência e circunscreve racialmente a circulação como condição de vida.

2 **ASSISTÊNCIA, RAÇA E GESTÃO DA FOME**

Figura 9 – Volta Redonda localizada no mapa

Fonte: Elaborado por Theresa Rocco Pereira Barbosa (Geóloga - UFRRJ)

2.1 **População em situação de rua: fome, raça, assistência e circulação**

Mais do que tomar a população em situação de rua como objeto de descrição, interessa-me situá-la nas tramas urbanas, institucionais e morais que a produzem como questão. Em diálogo com Telles (2006), proponho observá-la a partir da qualidade das relações que se estabelecem entre sujeitos e instituições atravessados por assistência, território, circulação, caridade, fome e outras tecnologias de regulação. Trata-se, portanto, de compreender como essa população é historicamente constituída e institucionalmente administrada pela assistência[33] como questão, sem perder de vista que, no caso aqui analisado, que essa gestão é profundamente marcada pela raça.

A força da ideia de *trama* captura a fluidez urbana sem congelar a periferia como zona de carência pura, destaca a inventividade que as populações marginalizadas mobilizam para

[33] Quando me refiro à assistência estatal, dialogo com a definição da Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), segundo a qual a assistência social é direito do cidadão, dever do Estado e política de Seguridade Social não contributiva, voltada à provisão dos mínimos sociais e ao atendimento de necessidades básicas. A Política Nacional de Assistência Social (PNAS/2004), organizada na perspectiva do SUAS, amplia essa compreensão ao tratar a assistência como proteção social, composta por serviços, benefícios, cuidados e auxílios destinados a reduzir riscos, vulnerabilidades e violações. Utilizo "assistência estatal", portanto, para me referir aos equipamentos, fluxos, cadastros, encaminhamentos e práticas institucionais organizados nessa gramática pública de proteção social. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm?utm_source=chatgpt.com Acesso em dezembro de 2025.

sobreviver. A autora compreende a trama simultaneamente como tecido, o resultado visível de fios que se cruzam e como processo contínuo de montar e desmontar conexões. Entretanto, a ênfase na fluidez não pode abafar conflitos, despejos, violência policial, ou hierarquias estruturais de raça que não se desfazem no entrelaçamento de fios.

Em vez de pensar a metrópole a partir de pares fixos centro e periferia, formal e informal, legal e ilegal, em diálogo com a autora proponho enxergar redes heterogêneas que se formam e se desfazem: vendedores ambulantes, traficantes, agentes de assistência, igrejas, ONGs, programas públicos e seguranças privados entrelaçam-se em práticas diárias que redesenham o espaço urbano. Essas práticas se manifestam em trajetórias móveis que produzem territórios provisórios nos quais a população mais pobre faz a cidade funcionar "por dentro". Ao mesmo tempo, tudo isso é atravessado por uma gestão difusa, em que o poder não está apenas no Estado, mas circula nos interstícios da caridade, nas economias ilícitas, nos atalhos, na *viração*, regulando vidas de maneira dispersa.

A ideia de *trama* se conecta diretamente ao calendário biopolítico. Os pontos fixos de assistência, rodoviária, praças, Centro Pop, quadras, marquises, funcionam como nós dessa trama, e as rotas improvisadas de sujeitos como Pedro, Antônio e Leandro (e outros interlocutores) são fios que se entrelaçam em horários e lugares diversos. A conjugação da caridade, do *poder disciplinar* do Estado e das economias informais dos "bicos", do desenrolo, mantém a trama densa, dinâmica e sempre inacabada, revelando como a sobrevivência cotidiana de sujeitos marginalizados e a segregação racial são produzidas, simultaneamente, por esse tecido urbano em movimento.

Para Carlos Hasenbalg (2005), as razões da marginalização social das pessoas negras são encontradas nas práticas ditas "racistas" e discriminatórias subjacentes ao período posterior à abolição. A tão propagada "democracia racial" foi um instrumento ideológico de controle social pela legitimação da estrutura vigente de desigualdades raciais. O autor afirma que a exploração de classe e a opressão racial se articularam como mecanismos de exploração dos negros, alijando-o de bens materiais e simbólicos. Segundo Hasenbalg (2005) os negros foram, ao longo do tempo, explorados economicamente e essa exploração foi praticada por classes ou frações de classes dominantes brancas. Para o autor, a abertura da estrutura social em direção à mobilidade está diretamente ligada à cor da pele, e, nesse âmbito, a raça constitui um critério seletivo no acesso à educação[34] e ao trabalho (Gonzalez, 2020).

[34] De acordo com Lélia Gonzalez (2020): "do ponto de vista do acesso à educação, verificamos que a população de cor, apesar da elevação do nível de escolaridade da população brasileira em geral, no período 1950-73 continua a não ter acesso aos níveis mais elevados do sistema educacional (segundo grau e universidade). Em

Pessoas em situação de rua geralmente vivenciam um desalojamento físico e simbólico, sendo invisibilizadas pelas redes de suporte social, por políticas de habitação e de proteção social. Quando se agregam os marcadores raciais, há evidências, em diversos estudos (mesmo os que não exatos, devido à escassez de dados sobre essa população) de que pessoas negras são maioria nas ruas. No Brasil, pertencer ao grupo de não-brancos[35], está associado a menores oportunidades de ascensão social (Gonzalez, 2020). Isso ocorre em todas as etapas do percurso social: educação, ocupação e renda, esse processo está historicamente ligado à forma como as cidades brasileiras se organizam geograficamente, e a partir disso, observa-se que os grupos racializados tendem a concentrar-se em zonas periféricas das cidades.

Se o dispositivo é a engrenagem que articula saber-poder para produzir determinados sujeitos, para Carneiro (2005) ele ganha tonalidade nitidamente racial: opera para tornar aceitável a inferiorização dos negros e legitimar a distribuição desigual de recursos básicos como a comida. Quando trago a fome, a circulação e assistência como parte de uma trama racializada, a fome é a expressão concreta de um regime que decide, no prato, quem deve viver plenamente e quem pode ser mantido em sobrevida.

A comida é um dos elementos fundamentais na organização da rotina das pessoas em situação de rua, conforme aponta Frangella (2010), a busca por alimentação influencia diretamente os deslocamentos desses indivíduos pela cidade. Embora a autora pondere que a falta total de comida não é uma realidade das ruas, sua disponibilidade pode ser limitada em quantidade ou qualidade. Ainda que essa alimentação não atenda plenamente às necessidades nutricionais, ela é essencial para a sobrevivência, por isso as estratégias criadas pelos sujeitos em situação de rua para acessar essa comida também são indispensáveis para compreender as engrenagens que sustentam as relações que são estabelecidas nessa busca. Ou seja, estou assumindo que há uma escolha "silenciosa", mas consciente dos sujeitos da rua que inflama e faz a manutenção das relações em torno da distribuição da comida.

---

sua grande maioria, ela permanece nas diferentes fases do primeiro grau. Se relacionamos esse aspecto ao acesso aos níveis ocupacionais diversos, constataremos não só que a população de cor se situa majoritariamente nos níveis mais baixos, mas também que ela se beneficia muito menos dos retornos da educação — em termos de vantagens ocupacionais — do que o grupo branco. Em outras palavras, se compararmos a relação nível educacional/nível de renda entre os dois grupos raciais, constataremos que é bastante acentuado o diferencial de renda entre brancos e negros, mesmo possuindo igual nível educacional. No grupo branco, a relação entre educação e renda é praticamente linear, enquanto no grupo negro o incremento educacional não é acompanhado por um aumento proporcional de renda (Gonzalez, 2020, p. 37)" Ver mais em: GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos políticos e linguísticos da exploração da mulher. In Por um feminismo afrolatinoamericano. Márcia Lima e Flávia Rios (Orgs) Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

[35] Nesse caso, não somente a população negra, mas também indígena.

Escorel (1999) destaca que há um compartilhamento de informações entre os grupos em situação de rua sobre como utilizar os diferentes espaços das cidades para suprir suas necessidades básicas. Tanto Escorel (1999) quanto Frangella (2010) observaram que a alimentação é um fator determinante para os trajetos percorridos pelos moradores de rua, orientando seus deslocamentos e interações, sejam estas interações com outros indivíduos na mesma situação, seja com comerciantes ou moradores das regiões onde estabelecem moradia temporária. Esse processo garante um mínimo de subsistência.

À luz do dispositivo de racialidade a fome que atravessa as rotas da marmita em Volta Redonda nunca estará relacionada apenas a carência biológica, mas também a uma tecnologia de governo racializada. O calendário biopolítico da assistência cumpre função de manter o corpo negro vivo mesmo que mediante a certos acordos e, assim, legitima sua permanência na cidade. A cada quentinha distribuída sob a condição da gratidão, reinscreve-se a hierarquia racial que, desde a abolição, Hasenbalg (2005) já apontava como motor da marginalização. Ao inserir o dispositivo de racialidade nessa trama, busquei revelar o eixo estruturante que atravessa todos os fios, a cor da pele decide a posição de cada um no jogo, quem distribui a comida, quem faz a segurança, quem recebe a quentinha, quem é revistado.

A assistência funciona como engrenagem do dispositivo de racialidade, garantindo *biopoder* mínimo enquanto preserva a estrutura de segregação que torna a fome e a circulação toleráveis. Como sinalizam Das e Poole (2004), o Estado é figurado como um projeto sempre incompleto que precisa o tempo todo ser enunciado e imaginado, invocando o selvagem, o vazio e o caos que não só se faz por fora dos domínios de sua jurisdição, mas também se constituindo como uma ameaça desde dentro. A assistência faz parte de uma estratégia de performatização de um poder que precisa ser evocado e anunciado como aquele que, ausente, retorna para restabelecer a ordem. Assim, essa rede fornece a comida, mas também fixa a fronteira entre cidadãos plenos e vidas precárias.

Mobilizo, pontualmente, a noção de nutricídio, elaborada por Llaila O. Afrika (2013), para nomear uma dimensão racializada da violência alimentar. O conceito ajuda a pensar para além da ausência absoluta de comida, enfocando nas condições em que populações negras foram e ainda são empurradas para formas precárias de viver, com acesso insuficiente à alimentação. Trata-se, portanto, de compreender que a fome não se resume ao prato vazio, mas inclui também a impossibilidade de acessar alimentos capazes de sustentar o corpo de maneira digna e contínua.

A partir dessas formulações, destaco que a gestão da vida não se faz apenas por meio da oferta ou da retirada direta de alimento, mas também pela manutenção diferencial de certos

corpos em limiares de sobrevivência. Nesse sentido, o nutricídio permite iluminar como a alimentação precária, a insegurança alimentar e o adoecimento não atingem a todos da mesma maneira, incidindo com mais força sobre populações negras e pobres. Aqui, o conceito não aparece como eixo central, mas como apoio para explicitar que a fome vivida nas ruas também integra uma história mais ampla de produção racializada da precariedade.

A experiência histórica das diásporas africanas e da população negra no Brasil mostra que o acesso à comida nunca foi apenas uma questão biológica ou econômica. Era igualmente política e racial. Por isso, o nutricídio materializa a forma como a violência alimentar, junto a outras formas de negligência e administração desigual da vida, compõem um quadro mais amplo de desvalorização de corpos negros. Nas ruas, a comida oferecida em condições precárias não interrompe necessariamente essa lógica, ela a administra em seus limites mais duros. É nesse terreno que a vida é mantida sob formas mínimas de sustentação, que se inscrevem muitas das trajetórias de pessoas em situação de rua. Para avançar nessa discussão, recorro a Escorel (1999) para destacar a heterogeneidade dos sujeitos que vivem, de maneira particularmente aguda, a precarização do acesso à moradia e a direitos.

Escorel (1999) nos auxilia a pensar a população em situação de rua como grupo heterogêneo, que possui vínculos familiares e comunitários fragilizados ou rompidos e, por não ter moradia e na maioria dos casos, não ter emprego formal, utilizam a rua, albergues e abrigos como local de moradia de forma provisória ou permanente. Além disso, suas vidas são muito marcadas pelo não acesso (ou acesso de forma precarizada) a direitos sociais e as políticas públicas, como: Política de Saúde, da Assistência Social, Trabalho e Renda, Habitação, Segurança Alimentar e Nutricional, entre outras.

Essa heterogeneidade se apresentou no campo por meio de trajetórias que não cabem facilmente em classificações estáveis. Foi o que percebi na parte de baixo e interna da rodoviária, onde era comum ser abordada por vendedores ambulantes. Lá, no local em que conheci Leandro, ele repetia muitas vezes a frase: “Estou vendendo esse docinho para voltar para minha família”, enquanto passava a maior parte do dia oferecendo brownies de chocolate. Quando me contou que tinha um conhecido da família morando na cidade, mas estava “muito ruim de conseguir trabalho ou até bicos e comida”. A distância entre casa e os “bicos” como vendedor, o trabalho incerto e comida produziam uma forma específica de permanência que o fazia ficar longas horas fora de casa, circular em busca de oportunidade e, em algum momento, integrar-se, ainda que de modo poroso, ao circuito da assistência.

Leandro não se definia como alguém que “dependia” da marmita, ao contrário, fazia questão de dizer que só aceitava quando precisava, porque havia “gente que precisava mais”.

Ainda assim, sua rotina era organizada pela proximidade dos circuitos assistenciais, onde havia maior circulação de pessoas, de alguma chance de venda, e caso tudo falhasse, a possibilidade de comer.

A presença de Leandro na rodoviária ajuda a pensar um ponto que me parece fundamental: nem sempre a assistência alcança apenas aqueles que já estão plenamente inscritos na categoria "população em situação de rua". Em muitos casos, ela compõe um circuito mais amplo de sobrevivência para sujeitos que vivem entre a moradia precária, o trabalho instável, a circulação forçada e a possibilidade sempre iminente de recorrer à comida distribuída. Esse ponto é importante porque mistura a imagem da assistência como algo restrito e emergencial a um grupo específico da cidade como parte da própria estrutura ordinária da cidade, atravessando os deslocamentos de quem não encontra estabilidade no trabalho, na moradia ou na alimentação.

É nesse sentido que a assistência, estatal ou caritativa, não deve ser pensada apenas como resposta à vulnerabilidade, mas como parte de uma rede que organiza fluxos, permanências, esperas e deslocamentos. A contribuição de Carriconde (2019) é especialmente importante porque permite deslocar a assistência de uma imagem restrita ao amparo ou à proteção. Ao tomar os abrigos municipais como ponto de partida, a autora investiga os mecanismos acionados para gerir e, também, produzir, corpos precarizados em suas circulações e encontros com o Estado. Seu interesse está em compreender que cidade e que Estado se fazem na gestão dos sujeitos considerados indesejáveis, tanto pelo tecido urbano quanto pela malha administrativa. O cair na rede não significa simplesmente acessar um serviço, mas entrar em um circuito de burocracias, classificações, encaminhamentos, no qual a assistência aparece articulada a outras instituições e políticas. A autora mostra, portanto, que os abrigos, serviços e programas assistenciais participam da organização dos trajetos possíveis para os mais pobres da cidade, produzindo fixações provisórias, circulações obrigadas e formas específicas de legibilidade diante do Estado.

Desse modo, o diálogo com Carriconde (2019) ajuda a compreender que os equipamentos de acolhimento são parte de uma engrenagem que administra fluxos. É nessa direção que também se torna produtiva a leitura de Daniel De Lucca (2016), ao pensar os equipamentos de assistência como retaguardas de intervenções policiais, assistenciais e de limpeza urbana.

Esses dispositivos assistenciais ou equipamentos de assistência (CRAS[36], CREAS, Unidades de Reinserção Social e outros) são poderosas retaguardas nas intervenções policiais, assistenciais e de limpeza do espaço público urbano, oferecem um lugar rápido para onde encaminhar a população que se encontra nas ruas (De Lucca, 2016). Trata-se de controlar a circulação e o fluxo constante desses indesejáveis da cidade, e não só de confinar as pessoas.

Para pensar os avanços políticos, institucionais e o ingresso da população em situação de rua no debate público, Melo (2016) destaca que os primeiros debates públicos sobre o tema começaram a ganhar forma ainda na década de 1950, em São Paulo. No entanto, é sobretudo a partir dos anos 1990 que essas iniciativas se fortalecem, impulsionadas por mobilizações em torno da ausência de políticas públicas específicas para essa população. São Paulo aparece, nesse percurso, como um marco importante: na gestão de Luiza Erundina, a Prefeitura organizou, em 1989, o Fórum Coordenador dos Trabalhos com a População de Rua, experiência que contribuiu para a elaboração da Lei de Atenção à População em Situação de Rua, aprovada em 1997 e regulamentada em 2001[37]. Belo Horizonte também se torna uma referência nesse processo, com a criação do Programa População de Rua e do Fórum da População de Rua, durante a gestão de Patrus Ananias, iniciativas que colaboraram para a produção de dados, monitoramento e reconhecimento institucional da pauta (Melo, 2016).

Uma grande questão que marca as reflexões em torno da rua é com relação a mudança da categoria ou termo "moradores de rua" para "pessoas em situação de rua". A mudança ocorreu a partir da Política Nacional para a População em Situação de Rua, que propõe o termo "população em situação de rua" para se referir a este grupo de pessoas, que não possuem

---

[36] CRAS - Centro de Referência de Assistência Social; CREAS - Centro de Referência Especializado de Assistência Social; e as Unidades de Reinserção Social correspondem aos equipamentos de acolhimento institucional voltados ao atendimento de pessoas e famílias em situação de vulnerabilidade ou risco social, incluindo pessoas em situação de rua. No âmbito do SUAS - Sistema Único de Assistência Social, responsável por organizar a política pública de assistência social no Brasil. O sistema estrutura serviços, programas, benefícios e equipamentos em diferentes níveis de proteção social, como a Proteção Social Básica e a Proteção Social Especial. Esses equipamentos compõem diferentes níveis de proteção social e funcionam como portas de entrada, acompanhamento, encaminhamento e acolhimento da população usuária da assistência social. Disponível em: https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/suas?utm_source=chatgpt.com. Acesso em janeiro de 2026.

[37] É válido complementar que o início dos anos 2000 determinou novos contornos considerados positivos para as pessoas em situação de rua: em 2003, em São Paulo, ocorreu a eleição de três representantes da população de rua para o Conselho de Monitoramento da Política de Atendimento à População de Rua. Em 2004, um grupo de pessoas em situação de rua assumiu a coordenação do Fórum de São Paulo, e, ainda, deu-se início à Plenária Fala Rua, um espaço mensal de reunião para a auto-organização das pessoas em situação de rua. Em Belo Horizonte, também aconteceram os trabalhos do movimento "A Rua em Movimento" que buscava a auto-organização para enfrentar os desafios da discussão de políticas públicas com o governo (MELO, 2016). Ver mais em: MELO, Tomás. "Da rua para a rua": novas configurações políticas a partir do Movimento Nacional da População de rua (MNPR). In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (org.). Novas faces da vida nas ruas. São Carlos: EdUFSCar, 2016. P. 45-65.

moradia regular ou vivem em trânsito entre ruas públicas, áreas degradadas ou unidades de acolhimento. Apesar disso, o termo "população em situação de rua" ainda é insuficiente para definir "um grupo marcado por uma multiplicidade de realidades, que vive num fluxo itinerante entre variados locais, realizando todo tipo de trabalho, majoritariamente informal" (Torres; Viana, 2022, p. 4). Ainda assim, mesmo com as inúmeras reformulações do termo, de acordo com Nasser (2018) a situação de rua de certa forma só é notada quando incomoda

> (..) incomodam, seja pela sujeira, seja pelo mau odor que emitem, seja por um pedido impertinente, seja pelo medo, seja pela compaixão, mas, de uma forma geral, não observamos a sua presença. "Mendigos", "Loucos", "alcoólatras", "vagabundos", "ladrões", "sujos", "cracudos", "perigosos", "coitados", muitos são os adjetivos atribuídos para as pessoas que vivem parte de sua trajetória de vida nas ruas (Nasser, 2018, p. 38).

Por entender que o termo "moradores de rua" retirava a complexidade dos modos de viver desses grupos, a Política Nacional para a População em Situação de Rua (PNPR) reformulou a nomenclatura e a conceituação desses grupos (Torres; Viana, 2022). Trajetórias marcadas pela fragmentação dos vínculos no mundo do trabalho, das relações familiares, a intensa privação material e desqualificação destes sujeitos enquanto seres humanos e cidadãos produz uma série de efeitos: sentimento de solidão e isolamento; ruptura dos vínculos familiares e comunitários; perda da noção de humanidade; sentimento de incapacidade de exercer direitos; estigmatização; violações de direitos humanos, entre outros (Escorel, 1999).

Os debates em torno da situação de rua ganharam força a partir da luta de movimentos sociais. A Política Nacional de Inclusão Social da População em Situação de Rua (PNTC PopRua) e a PNPR foram criadas e se tornaram indispensáveis para o andamento das discussões e a luta por direitos dessa população. Nasser (2018) também faz uma construção histórica acerca do surgimento e os objetivos dessas duas Políticas:

> A Política Nacional para a Inclusão Social da População em Situação de Rua (PNPR) foi instituída em maio de 2008. Na verdade, são diretrizes que visam orientar a construção e execução de políticas públicas voltadas a este segmento social. Essa política é fruto das reflexões e debates do Grupo de Trabalho Interministerial para Elaboração da Política Nacional de Inclusão Social da População em Situação de Rua composto pelo: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério das Cidades, Ministério da Educação, Ministério da Cultura, Ministério da Saúde, Ministério do Trabalho e Emprego, Ministério da Justiça, Secretaria Especial de Direitos Humanos e Defensoria Pública da União, além de representantes do Movimento Nacional de População de Rua (MNPR), da Pastoral do Povo da Rua e do Colegiado Nacional dos Gestores Municipais da Assistência Social (CONGEMAS) (BRASIL, 2008a). A Política Nacional para a população em situação de rua foi instituída em 23 de dezembro de 2009 pelo decreto presidencial nº 7053/09. A Política Nacional tem como princípios fundamentais: a igualdade, a equidade, o respeito à dignidade da pessoa humana, o direito à convivência familiar e comunitária, a valorização e respeito à vida e à cidadania, o atendimento humanizado e universalizado, o respeito às condições sociais e diferenças de origem, raça, idade,

> nacionalidade, gênero, orientação sexual e religiosa, com atenção especial às pessoas com deficiência (Nasser, 2018, p. 21).

A implementação da PNPR evidencia o papel central do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) enquanto regulador dos serviços de acolhimento e dos municípios, que são responsáveis pela estruturação dos serviços e dados censitários da situação de rua local. De acordo Mendes e Costa (2022), no âmbito das políticas públicas, ainda que tardiamente, a situação de rua foi assumida primeiramente como responsabilidade da assistência social. Um ponto importante é que no final dos anos 2000 houve um alarde midiático em torno de uma suposta epidemia do crack (Martinez, 2016), o que inflamou os debates tanto no campo da Saúde Pública como da segurança e aumentou as intervenções voltadas à vida nas ruas equivocadamente focadas no uso abusivo de drogas, e intensificou uma série de medidas em torno da vigilância combativa, salvacionista e humanitária (Martinez, 2016).

Nesse mesmo movimento de ampliação das intervenções, a associação entre rua, uso de drogas e desordem urbana também ganhou força no debate público e nas agendas de pesquisa. Especialmente, com a crescente visibilidade do consumo de crack em espaços públicos, com as chamadas "cracolândias" passando a ocupar lugar central nas discussões sobre cidade, segurança, saúde e assistência. Como mostram diferentes pesquisas etnográficas sobre esses territórios[38], a presença de usuários de drogas nas ruas mobilizou uma avalanche de intervenções: ações policiais, políticas de ordenamento urbano, abordagens socioassistenciais, equipes de saúde, entidades filantrópicas e movimentos religiosos passaram a disputar formas de presença, cuidado, controle e salvação nesses espaços (Martinez, 2016; Rui, 2014). Assim, a rua foi sendo progressivamente constituída como um campo de intervenção múltipla, no qual repressão, assistência, saúde e moralização religiosa se cruzam de maneira cotidiana.

É nessa sobreposição de intervenções que o Consultório na Rua deve ser situado. Seu surgimento também está atrelado a uma resposta ao problema produzido nesse encontro direto entre rua, drogas e a dificuldade de acesso aos serviços de tratamento. Ao mesmo tempo, trata-se de um dispositivo ambivalente: amplia possibilidades de cuidado e vínculo, ao mesmo tempo que participa da construção da rua como território a ser acompanhado, monitorado e governado.

---

[38] Sobre o debate mais amplo em torno das chamadas cenas de uso de crack, a atuação estatal nas *cracolândias* ver Rui (2012, 2014), cuja etnografia permite compreender esses territórios não apenas como espaços de consumo de drogas, mas como zonas de intensa intervenção estatal, policial, assistencial, sanitária, midiática e moral.

2.2 **“A rua não para”: Consultório na Rua, pandemia e tensões ordinárias do fazer viver “na correria”**

O percurso histórico do Consultório na Rua (CnaR) permite compreender a emergência de uma forma de cuidado que desloca a clínica de seu lugar fixo e institucionalizado para acompanhar sujeitos e práticas em movimento. Mariana Martinez (2016) elucida que primeira experiência desse tipo de abordagem surgiu em Salvador, em 1999, ainda como Consultório de Rua, coordenada pelo Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), vinculado à Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia. Idealizado por Antônio Nery Filho no início dos anos 1990, o projeto buscava lidar com crianças em situação de rua e com o uso de drogas, inaugurando uma modalidade de atenção que não esperava a chegada dos sujeitos aos serviços, mas se deslocava até os locais onde eles estavam.

Em 2004, o Consultório de Rua foi vinculado ao Centro de Atenção Psicossocial para Dependentes de Álcool e Outras Drogas (CAPS AD) de Salvador, ampliando sua articulação com a rede de atenção psicossocial e com o tratamento ambulatorial. Essa experiência, desenvolvida entre 1999 e 2006, foi posteriormente avaliada pelo Ministério da Saúde como um dispositivo adequado para alcançar públicos que apresentavam maior resistência ou dificuldade de adesão aos serviços clínicos tradicionais. No final da primeira década dos anos 2000, com a crescente publicização do consumo de crack nos espaços públicos, o tema das drogas passou a ocupar lugar central na agenda governamental. Nesse contexto, planos emergenciais passaram a defender a ampliação do acesso ao tratamento, o fortalecimento da rede de saúde mental e a inclusão dos Consultórios de Rua como equipamentos de intervenção comunitária (Martinez, 2016).

A partir de 2012, com a Portaria Federal nº 122, ocorre uma mudança importante: o atendimento à população em situação de rua, antes vinculado mais diretamente à saúde mental, passa para a Atenção Básica e o dispositivo assume o nome de Consultório na Rua. Essa mudança, não foi apenas de nomenclatura, mas também indicou uma ampliação do campo de intervenção, deslocando o foco exclusivo das drogas e dos “transtornos mentais” para uma abordagem mais abrangente das condições de vida, saúde e cuidado da população em situação de rua. O Consultório na Rua passa, então, a operar como uma estratégia intersetorial e territorializada, articulando saúde, assistência, redução de danos, atenção básica e vínculos comunitários (Martinez, 2016).

Ainda assim, o fato de os CAPS AD permanecerem entre os serviços mais acessados por essa população evidencia a persistência da associação entre situação de rua e uso de drogas. Nessa chave, o consumo de drogas não deve ser compreendido de forma isolada ou moralizante, mas como parte de uma dinâmica histórica marcada por privações, violências e desumanizações (Mendes, 2024), ao mesmo tempo em que também se articula à tentativa de responder a necessidades básicas de sobrevivência.

A ideia de tratamento em movimento é central nesse percurso. Diferentemente do modelo clínico tradicional, baseado na espera pelo paciente dentro da instituição, o Consultório na Rua leva a clínica ao território, às cenas de uso, calçadas, praças, viadutos e demais espaços de permanência. Trata-se de abrir uma "porta de entrada" fora dos muros, produzindo cuidado em deslocamento e reconhecendo que, para determinados sujeitos, o acesso à saúde não se dá pela simples oferta formal de serviços. É preciso ir até onde a vida acontece, com suas urgências, recusas, riscos e vínculos possíveis. Nesse sentido, o Consultório na Rua é uma tecnologia de cuidado que tensiona a clínica fixa, aposta na redução de danos e tenta construir, nas ruas, formas mínimas de vínculo, escuta, prevenção e acesso à rede.

Assentando esse debate, em Volta Redonda, a equipe da atenção primária em saúde é composta por médicos, psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros, técnicos de enfermagem, auxiliares administrativos e motoristas (não sei ao certo a quantidade de cada profissional). Informações divulgadas pela equipe do CnaR apontou que haviam sido cadastrados 240 homens em situação de rua entre 2022 e 2023 na cidade. A faixa etária predominante entre os homens foi dos 30 aos 49 anos (141 do total), entre as mulheres, 33 encontram-se cadastradas, e a maioria delas (23) está na faixa entre os 30 e 49 anos.

No dia 30 de julho de 2020, encontrei-me com Emanuel, um dos psicólogos do Consultório na Rua, que me levaria até o abrigo emergencial. Antes mesmo de chegarmos ao local previsto, porém, o percurso foi interrompido por uma demanda da própria rua. Assim que entrei na van, Emanuel perguntou se haveria algum problema em "dar uma passadinha" em outro lugar antes de seguirmos para o abrigo. Respondi que não. Poucos minutos depois, estávamos diante da Unidade Básica de Saúde da Família São João Eber Gomes (UBSF), no bairro São João. Emanuel sugeriu que eu o acompanhasse. Descemos algumas escadas até o sobre piso da unidade, onde havia várias portas. Entramos em uma sala de paredes esverdeadas, com computador, cartazes nas paredes, muitas gavetas, mapas da cidade e quadros de aviso. Ali, Emanuel recebeu informações sobre um homem que aguardava do lado de fora para ser levado à emergência do Pronto Socorro.

A princípio, não compreendi por que aquela demanda passava por ele e pensei se eu não estaria "sobrando" na cena, mas permaneci o acompanhando e talvez aguardando algum comando de Emanuel, caso eu não pudesse continuar com ele. Assim que terminou de ouvir o recado, me explicou que se tratava de Seu Edi, um homem em situação de rua que havia procurado a unidade de saúde com uma das mãos inchada, avermelhada e com pouco movimento. Seu Edi não possuía documentos de identificação; carregava apenas o cartão do SUS. Por isso, naquele momento, sua entrada na rede dependia da mediação da equipe do Consultório na Rua. Não se tratava apenas de levá-lo ao hospital, mas de traduzir sua condição, apresentá-lo como alguém que deveria ser atendido e sustentar, diante da instituição, a legitimidade daquela demanda.

Voltamos então para a van. Além de mim e de Emanuel, estavam a motorista, uma técnica de enfermagem e Seu Edi. O trajeto até o Hospital São João Batista, no bairro São Geraldo, durou cerca de dez minutos. A motorista falava bastante e contava histórias de sua vida particular, compondo um ambiente de intimidade entre a equipe. Emanuel, a técnica de enfermagem e a motorista pareciam acostumados à convivência diária de quem passa muitas horas circulando junto pela cidade. Faziam piadas sobre a sobrecarga de trabalho, família e até sobre a aparência uns dos outros. Essa leveza, no entanto, contrastava com a tensão silenciosa de Seu Edi, que parecia triste, atordoado e com medo de não conseguir atendimento. Eu, me sentia ocupando um lugar ambíguo naquela cena, respondia às piadas que também me eram dirigidas, performava sorrisos e respondia com alguma descontração, como quem tentava acompanhar o ritmo da equipe e evitando produzir constrangimentos. Por dentro, porém, meu humor estava muito mais próximo do de Seu Edi, também me sentia apreensiva, deslocada e tomada por uma espécie de medo diante daquela situação que ainda não compreendia inteiramente.

Ao chegarmos ao hospital, Emanuel desceu da van e foi até a recepção. Seu Edi ainda não estava cadastrado como pessoa em situação de rua em Volta Redonda; havia acabado de chegar à cidade, não possuía RG nem CPF e, por isso, ainda não havia sido incorporado à rede local de assistência. Naquele momento, parecia que apenas a equipe do Consultório na Rua podia intervir. Eram eles que estavam fazendo a "aproximação", como diziam, e essa aproximação funcionava como uma espécie de credencial provisória: não substituía os documentos, mas tornava Seu Edi legível para o atendimento e era suficiente para encaminhá-lo de forma emergencial para outros serviços públicos de acolhimento, caso fosse preciso. Depois da mediação, ele foi liberado para aguardar consulta com o clínico geral. Enquanto isso, a equipe retornou à van e seguiu circulando pela cidade, em direção a outras demandas

para só depois retornarem para buscá-lo no hospital e entender como estava a resolução ou andamento de seu atendimento.

Foi nesse deslocamento que comecei a compreender o Consultório na Rua como uma política feita de passagens. A equipe não apenas circulava pela cidade: ela produzia circulação entre instituições, documentos, categorias e pessoas. A ausência de RG ou CPF de Seu Edi não impedia formalmente a existência de sua dor, mas dificultava sua entrada na gramática administrativa do atendimento. O cartão do SUS, sozinho, parecia insuficiente. Foi preciso que Emanuel o acompanhasse, explicasse sua situação e o vinculasse, ainda que provisoriamente, à condição de pessoa em situação de rua atendida pelo Consultório. A mediação era parte do próprio cuidado.

A situação documental de seu Edi permite compreender que a ausência de documentos interfere diretamente na possibilidade de acessar assistência, saúde, abrigo, trabalho e reconhecimento. Como mostra Fernanda da Escóssia (2021), ao analisar as trajetórias de brasileiros sem certidão de nascimento, a documentação constitui uma das portas de entrada no mundo dos direitos, mas também um mecanismo por meio do qual o Estado identifica e administra sujeitos. A certidão, o RG ou o CPF comprovam a identidade previamente existente e tornam essa existência legível para instituições, serviços e políticas públicas. No caso de pessoas em situação de rua, isso é frequentemente atravessado por perdas, deslocamentos, rompimentos familiares e ausência de comprovantes. Assim, a trajetória de seu Edi evidencia como a falta de documentação pode produzir uma espécie de suspensão institucional: o sujeito está presente na cidade, circula por seus serviços e dispositivos de assistência, mas encontra limites para ser plenamente reconhecido como destinatário de direitos.

Enquanto Emanuel conversava na recepção do hospital, permaneci na van com as duas mulheres da equipe. Elas falavam bastante, entre comentários sobre a rotina, brincadeiras e pequenas explicações sobre o que estava acontecendo. Cláudia, técnica em enfermagem, disse suspeitar que o caso de Seu Edi pudesse ser mais grave do que parecia à primeira vista. Explicou que a mão inchada, a dificuldade de movimento, a circulação comprometida, a fala pausada e a idade poderiam ser sinais preocupantes, talvez até indícios de um princípio de AVC[39]. Ao mesmo tempo, completou, quase sem alterar o tom da conversa, que tinha certeza

[39] Segundo o Ministério da Saúde, o Acidente Vascular Cerebral (AVC), ocorre quando vasos sanguíneos que levam sangue ao cérebro entopem ou se rompem, interrompendo a circulação sanguínea em determinada área cerebral. Essa interrupção pode provocar lesões neurológicas, paralisias, dificuldades de fala, perda de força, alterações cognitivas e outras sequelas, a depender da região afetada e da rapidez do atendimento. BRASIL. Ministério da Saúde. AVC: Acidente Vascular Cerebral. Brasília, DF: Ministério da Saúde, [s.d.]. Disponível em: Portal Gov.br . Acesso em: 4 maio 2026.

de que ele dificilmente receberia esse diagnóstico naquele momento. Ninguém, segundo ela, se preocuparia em observar o caso com tanta profundidade por se tratar de uma pessoa em situação de rua.

O comentário não produziu espanto na outra mulher da equipe. Aquilo parecia pertencer à ordem do esperado, do cotidiano, do que já se sabe antes mesmo de acontecer. A gravidade possível do diagnóstico não gerava necessariamente a expectativa de cuidado correspondente. Não tivemos tempo de aprofundar o assunto, porque Emanuel logo retornou à van visivelmente irritado com o atendimento recebido na recepção. Segundo ele: "Quase fiz um barraco. Como assim você vai registrar o paciente como desconhecido? Ele tem um nome e o cartão do SUS. Eu disse o nome dele, era para registrar com esse nome, e não como se fosse um indigente". Em seguida, explicou:

> Eu mostrei o cartão do SUS e expliquei a dor dele, classificaram ele como verde, ou seja, agora são 9h e ele vai ficar até a tarde para ser atendido, porque verde significa paciente sem riscos de morte, e não sendo grave eles não vão dar prioridade (Emanuel, psicólogo do Consultório na Rua, 2020, diário de campo).

A irritação de Emanuel revelava que a mediação do Consultório na Rua não se limitava a levar Seu Edi até o hospital. Era preciso disputar sua nomeação, seu registro, sua gravidade e sua possibilidade de ser reconhecido como paciente. A tentativa de registrá-lo como "desconhecido", apesar do cartão do SUS e da informação fornecida pela equipe, parecia recolocá-lo em uma zona de apagamento administrativo. Ter um nome, nesse caso, era uma condição mínima de existência diante da instituição. Do mesmo modo, ser classificado como "verde" na triagem não significava apenas aguardar mais tempo. Significava ser inscrito em uma hierarquia de urgência na qual sua dor, sua mão inchada e os sinais observados por Cláudia não bastavam para produzir prioridade.

Para além do coronavírus, que atravessava todos os medos daquele período, doenças, processos de adoecimento, patologias e diagnósticos eram recorrentes nas ruas. No entanto, nesses contextos, a doença frequentemente era lida como parte quase ordinária do fluxo da vida dos pobres independente da pandemia. A evocação da normalidade, como sugere Veena Das (2015), pode funcionar justamente como modo de mascarar a falta de cuidado diante da pessoa doente. O que parecia "normal" naquela cena não era a ausência de dor, mas a expectativa de que determinadas dores fossem menos escutadas, menos investigadas e menos urgentes.

Enquanto eu continuava dentro da van, as duas mulheres me explicavam o que estava acontecendo e por que permanecíamos paradas ali. Em meio a algumas gargalhadas, talvez

diante da minha expressão de curiosidade e espanto, uma delas me disse para não me assustar, porque aquilo era a *correria* de todos os dias e prosseguiu:

> É assim mesmo moça, a gente não para é correria todos os dias, gente que quebra o braço, gente que é atropelada, gente com covid, gente que diz que caiu da escada enquanto pintava a casa da Suzana Vieira. O que não podemos é parar, eles não param de chegar e a gente também não. Se não, complica, pode ver por hoje, não podemos deixar a van parada, a gente dá um jeito de rodar, porque a rua não para, gente nova todo dia, ainda mais na pandemia. Olha como está cheio esse hospital! E se alguém morrer? Se tivesse mais gente na equipe era melhor, mas como não tem, é isso. Pode ver, tem muita mais gente na rua, a gente faz o que pode (Elaine, enfermeira do CnaR, 2020).

A fala de Elaine expressava um cenário crítico daquele período. A pandemia, além de agravar as vulnerabilidades já existentes, ela também reorganizava, sob pressão, os ritmos da assistência, da saúde e da circulação nas ruas. Novos arranjos eram produzidos quase no improviso para responder ao aumento de pessoas em situação de rua, aos adoecimentos, aos acidentes, às demandas emergenciais e à sobrecarga das equipes. A gestão parecia caótica tanto para quem trabalhava na ponta quanto para quem dependia desses atendimentos. Ainda assim, a van precisava continuar rodando.

O que eu vi naquela cena foi uma política pública assistencial funcionando sob a forma da emergência permanente. A equipe do Consultório fazia mediações, abria passagens, tensionava registros, transportava as pessoas, escutava dores e, ao mesmo tempo, seguia adiante porque "a rua não para". Essa frase de Elaine trouxe uma dimensão central do cuidado naquele momento, diante de uma população que aumentava, adoecia e circulava sob risco, o movimento da equipe tornava-se condição mínima para que algumas vidas continuassem minimamente sendo assistidas. Mas esse mesmo movimento também revelava o limite da assistência possível, quando o cuidado depende de equipes reduzidas, exaustas e obrigadas a decidir rapidamente quem acompanhar, quem deixar aguardando, quem encaminhar e para onde seguir. Caros leitores, se a essa altura parece que vivi uma manhã inteira entre UBSF, van, hospital, recepção, suspeita de AVC e classificação de risco, vale dizer: tudo isso durou cerca de trinta minutos. A rotina do Consultório na Rua parecia comprimir o caos em pequenas unidades de tempo, como se cada meia hora comportasse um mundo inteiro de urgências.

É esse campo caótico que dialoga diretamente com o debate de Márcia Leite (2020) sobre a precariedade no período pandêmico. A pandemia não inaugurou a exposição desigual ao risco, mas intensificou e tornou mais visíveis formas antigas de administração diferencial da vida. No caso das pessoas em situação de rua, o "não parar" da equipe e o "não parar" da rua mostram como o cuidado operava no *fazer viver*, mas em condições mínimas: protegia, mas sem interromper a exposição contínua à fome, à doença, ao abandono e à morte possível.

Assim, antes de aparecer como exceção, a emergência se revelava como forma ordinária de governo das vidas pobres e racializadas na pandemia.

No texto, escrito no calor dos eventos e das angústias que vivíamos durante a pandemia, Leite (2020) aponta para a evidente enfraquecimento de políticas públicas e agenciamentos políticos naquele período, reforçando que estávamos diante da produção de muitos mortos e essa produção seria acentuada pela precariedade em que vive parte significativa da população brasileira. Mobilizando e reflexões sobre como foi se dando o governo dos pobres na gestão da pandemia de Covid-19, a autora apoia-se na análise sobre a *governamentalidade* como uma forma de exercício de poder que acaba produzindo o aprofundamento e a crescente legitimação da *biopolítica da precariedade*.

Durante o trajeto pude escutar as inúmeras histórias sobre "personagens das ruas", como disseram as enfermeiras, principalmente, porque muitas pessoas vinham de outras cidades da região à procura de um lugar possível de parar, e muitos encontravam essa possibilidade em Volta Redonda. Além disso, apesar de alguns os grupos de caridade já existirem antes da pandemia, estavam surgindo outros e ganhando mais força para entrega das marmitas, foi praticamente o início do movimento de organização para a distribuição pela cidade.

Bem antes da pandemia a situação de rua já era considerada uma calamidade pública há alguns anos nas metrópoles como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Foi somente depois de situações de extrema violência que aconteceram mudanças significativas com relação a políticas públicas voltadas para essa população. Nesse processo, um triste exemplo, foi o Massacre da Praça da Sé, ocorrido em São Paulo em 2004, que se tornou um marco trágico da entrada da população em situação de rua no debate público nacional. Na ocasião, quinze pessoas foram atacadas enquanto dormiam em diferentes pontos da praça, resultando em sete mortes. Segundo Melo (2016), embora o massacre não explique sozinho a emergência do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), ele passou a ser narrado por seus porta-vozes como uma situação-limite, capaz de condensar violências cotidianas e o esgotamento das condições de permanência nas ruas. A brutalidade do episódio tornou visível, de modo incontornável, a urgência de políticas públicas específicas e eficazes para essa população, mobilizando debates em grandes capitais como São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro[40].

[40] Sobre o Massacre da Praça da Sé, Melo (2016) destaca que o episódio, ocorrido nas madrugadas entre 19 e 22 de agosto de 2004, não deve ser compreendido apenas como um crime isolado, mas como uma situação-limite que condensou violações cotidianas contra a população em situação de rua. A repercussão do massacre

Depois do crime, ao mesmo tempo em que se aumentaram os "agentes de proteção", também aumentaram as políticas de assistência e se desenvolveram mais estratégias para diminuir este contingente populacional. Os números que registram sua existência estatística crescem e multiplicam-se cada vez mais, evidenciando a experiência das ruas passou a ser colocada em termos de um "problema social e urbano". De acordo com De Lucca (2007), "problema que se multiplica e deve ser controlado, tema que incomoda e mobiliza toda uma variedade de agentes" (p. 20). As múltiplas formas, na resolução, prescrição, adesão e inteligibilidade da questão passou a ser o foco em algumas cidades. Parece retórico, mas não seria necessário problematizar os processos que levaram a configuração desta questão racial, à qual se convencionou chamar de população em situação de rua?

Em Volta Redonda, esse processo parece ganhar outra inflexão. Diferentemente de São Paulo, onde o Massacre funcionou como *acontecimento-limite* que tornou incontornável a violência cotidiana contra a população em situação de rua, em Volta Redonda foi a pandemia de Covid-19 que produziu uma espécie de revelação pública do "problema" da rua. Não porque a presença dessas pessoas fosse algo novo, tampouco porque a cidade não contasse antes com formas de controle, circulação e assistência. Ao contrário, havia circuitos já em funcionamento, presenças conhecidas, deslocamentos administrados e uma rede caritativa e institucional que, de algum modo, mantinha a questão sob certa estabilidade. A pandemia, porém, desorganizou esse equilíbrio precário.

Com o fechamento de atividades, a redução dos "bicos", o esvaziamento das ruas e a interrupção de formas ordinárias de sobrevivência, muitas pessoas começaram a chegar de fora ou a permanecer mais visivelmente na cidade. Volta Redonda, aquela mesma cidade que descrevi no início desta escrita, tão conhecida por seu fácil acesso por trilhos e depois rodovias que a conectam a grandes centros urbanos, tornou-se lugar de passagem, mas também de parada. Se, naquele período, a cidade recebeu famílias trabalhadoras que permaneciam, agora essa mesma geografia da circulação assume outro sentido de passagem e parada que se embaralham na presença de pessoas indesejadas, que chegam e ficam pela urgência da fome.

A cidade continuou recebendo sujeitos que circulavam em busca de trabalho, abrigo, comida, assistência, alguma forma de proteção ou simplesmente um lugar onde fosse possível recompor o corpo por alguns dias. Mas durante a pandemia, aquilo que antes podia ser lido como circulação dispersa ou quase controlada, passou a aparecer como uma permanência

---

contribuiu para fortalecer a articulação política em torno da pauta e para tornar mais evidente a necessidade de políticas públicas específicas para essa população.

incômoda: pessoas ficando na rodoviária, nas praças, nos arredores do Centro Pop, nos viadutos, naquele momento, os “invisíveis, estavam em todos os lugares” (Torres; Viana, 2022).

É nesse sentido que a fome assume centralidade e reorganiza trajetos. O encontro com a comida produzia paradas, criava expectativas, fazia com que certos pontos da cidade se tornassem referências de sobrevivência. Para quem chegava “de fora”, saber que em Volta Redonda havia marmita, café ou lanche em determinados horários e lugares poderia significar a diferença entre seguir viagem ou permanecer. A assistência caritativa e estatal, ainda que fragmentada e insuficiente, passava a compor uma infraestrutura de permanência mínima. Comer, nesse caso, era também encontrar uma razão prática para ficar.

A pandemia, portanto, não inventou a rua em Volta Redonda, mas alterou sua visibilidade e sua escala. O que antes parecia administrado por circuitos relativamente conhecidos tornou-se mais difícil de conter, classificar e absorver. A chegada de novas pessoas tensionou a rede existente e fez emergir inúmeras perguntas sobre quem era “da cidade”, quem vinha “de fora”, quem eram os “nossos”, quem seriam os “outros”, quem deveria ser atendido e como. Essa distinção entre os “de dentro” e os “de fora” passou a organizar as percepções morais e institucionais sobre a legitimidade da presença na cidade. Ao mesmo tempo, revelava que a rua não poderia ser e não era ocupada por um grupo estável ou fixo, era um campo de circulação permanente, intensificada pela crise sanitária.

Assim, se em outras cidades episódios extremos de violência funcionaram como marcos de publicização da pauta, na Cidade do Aço a pandemia tornou mais visível uma população que já circulava, mas que passou a permanecer; escancarou a fragilidade das respostas institucionais; e mostrou que a cidade, ao oferecer comida, também produzia condições, mesmo que mínimas, para a parada. A questão não era simplesmente haver “mais gente na rua”, mas o fato de que essas presenças começaram a ficar na cidade de outro modo. A fome transformava a circulação em permanência, e a permanência transformava toda a gestão da assistência.

Prossigo dizendo que, alimentar fazia as pessoas ficarem, porque a comida produzia referência, vínculo, expectativa e possibilidade de parada. Mas havia outra questão: não alimentar também não garantia que elas iriam embora. Isso poderia apenas intensificar a fome, o adoecimento e até a morte, fazendo com que a precariedade aparecesse de modo ainda mais brutal. Por isso, a comida também funcionava como uma forma de administração da imagem da cidade, mantinha vivos corpos que a cidade não queria necessariamente incorporar, mas cuja morte ou degradação extrema poderia “sujar” moral e politicamente a cena pública.

É justamente nesse ponto que minha análise se afasta de uma apropriação mais direta da noção de necropolítica (Mbembe, 2016). Embora ela pareça, à primeira vista, quase incontornável para pensar numa população negra, pobre, criminalizada e exposta à violência cotidiana das ruas, o meu campo me levou a outra direção. Em Volta Redonda, as pessoas em situação de rua não aparecem como vidas abandonadas à morte, nem como corpos sobre os quais o Estado e a sociedade apenas retiram a proteção. Elas são mantidas vivas, ainda que no limite. São alimentadas, abordadas, cadastradas, vigiadas, acolhidas provisoriamente, medicadas, transportadas e, muitas vezes, moralmente avaliadas. A questão, portanto, não é a exposição à morte, mas a produção de uma sobrevivência administrada, na qual a assistência estatal e caritativa se embaralha de forma ambígua à precariedade que dizem combater.

Isso não significa negar que a morte esteja no horizonte. Pelo contrário, a fome, o adoecimento, a violência, o frio, a exaustão e a ausência de moradia seguem compondo o campo de possibilidades iminentes de morte. No entanto, o que encontrei não foi uma política que deixa morrer, porque o foco deixa de ser o corpo a ser punido (Foucault, 2008) pela fome e passa a ser a população a ser regulada. E ter comida é um regime que impede a morte imediata, mesmo que sem garantir vida plena. A comida distribuída, a vaga temporária, o atendimento emergencial, o transporte até o hospital e a abordagem do Consultório na Rua operam como dispositivos de sustentação mínima da existência. Eles fazem viver, mas fazem viver pouco; fazem viver sob condição; fazem viver na dependência reiterada da fila da caridade, fazem viver de forma precária.

Por isso, a chave da *necropolítica*, embora fundamental para compreender a distribuição racializada da exposição à morte, não esgota o problema que tento formular. No meu campo, a violência está em *deixar morrer* (porque a própria condição de rua já expõe a morte), mas também em manter vivo de um modo precário e permanentemente endividado. É a manutenção de uma vida que não pode colapsar inteiramente, porque sua morte escancararia de forma intolerável a falência moral da cidade. Alimentar, nesse sentido, é alternativa *humanista*[41] e, também, uma forma de impedir que a fome produza cadáveres visíveis, cenas insuportáveis, escândalos. “A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e

[41] O humanismo que menciono faz referência ao processo de “reelaboração das políticas públicas baseadas nos direitos humanos, no período de redemocratização do sistema político brasileiro. Os setores sociais foram profundamente modificados com a assunção dessa exigência (Martinez, p. 282, 2016)”. Uma reflexão sobre o advento dos direitos humanos na Saúde Pública que a autora faz no capítulo 1 de sua tese de doutorado.

em deixar morrer" (Foucault, 2008, p. 294). A assistência sustenta a vida e, ao mesmo tempo, sustenta a possibilidade de que essa relação desigual continue existindo.

É nesse embaralhamento que a dimensão racial do governo da fome se torna mais complexa. A assistência aparece como uma das faces ambivalentes da administração. Ela não elimina os sujeitos, mas também não rompe com as condições que os mantêm na dependência. Ela produz cuidado, mas um cuidado atravessado por hierarquias morais, por expectativas de gratidão, por classificações sobre quem merece ou não comer, permanecer, ser atendido, ser escutado. Por isso, interessa-me afirmar que estamos diante de um regime racializado de sobrevivência assistida, uma forma de governo que administra a fome, regula a circulação e mantém corpos negros e pobres vivos no limiar, para que a morte não se torne visível, mas também para que a vida não se converta plenamente em direito.

Leite (2020), em diálogo com Foucault, analisa justamente os paradoxos do *biopoder*, que se entrelaça com o direito de matar por meio do racismo. Apesar de não se aprofundar no debate sobre racismo, o autor analisa racismo como uma tecnologia de poder que produz essa diferenciação entre quem deve viver e ser protegido e quem deve morrer e a torna aceitável "aos olhos" da sociedade. A autora pondera que *fazer morrer* não significa apenas "o assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição" (Leite, 2020, p. 4). O *fazer viver* para a população negra e em situação de rua é operada pela assistência que mantém esses sujeitos vivos ainda que de forma precária, ao mesmo tempo que administra sua sobrevivência e impede que a morte se imponha de imediato. Em outro momento, a autora também advertiu via racismo institucional:

> Consiste em que, no Brasil, negros sofrem não só a discriminação racial devida ao preconceito racial e operada no plano privado, mas também e sobretudo o racismo institucional, que inspira as políticas estatais que lhes são dirigidas e se materializa nelas. Trata-se de discriminação racial praticada pelo Estado ao atuar de forma diferenciada em relação a esses segmentos populacionais, introduzindo em nossas cidades e em nossa sociedade, pela via das políticas públicas, "um corte entre o que deve viver e o que deve morrer", a faxina étnica (Leite, 2012).

Esse é o cotidiano das ruas, atravessado pelas mais diversas possibilidades de risco, risco à violência direta ou indireta, risco de não poder dormir, o risco de não poder se alimentar, o risco da morte e antes dela, a doença. "O biopoder opera nessa produção de vidas precárias, aquelas que não merecem atenção e políticas destinadas a reforçar sua capacidade produtiva e proteger sua existência" (Leite, 2020, p. 4). Ao mesmo tempo, a biopolítica da precariedade que opera nas ruas de Volta Redonda é o *fazer viver* de forma regulada. O

dispositivo racial acentua que essa precarização alimentar recai majoritariamente sobre corpos negros, já marcados pelos históricos "carimbos sociais" (prisão, "CPF sujo", cor da pele).

A assistência não permite que a fome "tome conta" totalmente da cidade, mas a tutela (Oliveira, 2014) reencena o pacto colonial dá-se comida, exige-se obediência e gratidão. O *dispositivo de racialidade* costura boa parte disso tudo, para que a rua permaneça sendo um território onde se faz viver no limite da subsistência e para deixar morrer é só fechar os olhos, porque o "não fazer nada" já os levaria a possível morte. Assim, a assistência é lida como parte de um mecanismo maior: alimenta para conter, e para conter acaba fazendo viver.

2.3 **Abrigo emergencial: a urgência sanitária, arranjos institucionais e a gestão improvisada do cotidiano**

Figura 10 – Abrigo emergencial - Arena Esportiva Nicolau Yabrudi (Seu Nula)

Fonte: Autoria desconhecida, Grupo Alimenta-VR, 2021.

O chamado abrigo emergencial ou abrigo provisório de Volta Redonda foi criado em 2020 para a proteção contra o Coronavírus. Cerca de 40 homens, sazonalmente passavam por lá e vinham de diversas cidades, algumas da região do Vale do Café como: Valença, Barra do Piraí, Barra Mansa, Resende, Rio Claro, outras de Engenheiro Paulo de Frontin, Paty do Alferes e diversas cidades da Baixada Fluminense[42] no Rio de Janeiro. Comumente também vinham de outros estados como interior de Minas Gerais, São Paulo e sul da Bahia.

[42] Ainda que haja disputas, políticas, sociais e geográficas em torno disso, a Baixada Fluminense, é formada por treze municípios: Belford Roxo, Nova Iguaçu, Queimados, Japeri, Paracambi, Itaguaí, Seropédica, Mesquita, Nilópolis, São João de Meriti, Duque de Caxias, Magé, Guapimirim, com quase três milhões de habitantes, faz parte da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, sendo uma das maiores concentrações urbanas do Brasil e da América Latina. Nela configura-se uma realidade socioespacial onde se condensam as mais dramáticas

Apesar daquele modelo de abrigo ter encerrado suas atividades ainda em 2020[43], esta foto foi enviada para o grupo de Whatsapp em 2021 por uma voluntária de distribuição de comida enquanto conversava com outra integrante do grupo relembrando as medidas estatais do período da pandemia. O assunto no grupo durou pouco tempo, mas pude entender que se tratava de uma continuidade da conversa que elas, provavelmente, estavam tendo em particular. Aproveitei para salvar a imagem que, por vergonha ou receio, não tive coragem de capturar no dia da minha etnografia.

A foto retrata uma cena de atendimento no abrigo emergencial instalado na Arena Seu Nula, no bairro Voldac, durante os meses mais graves da Covid-19. No espaço externo daquela instalação esportiva, havia cadeiras de plásticas identificadas com a sigla SMAC (Secretaria Municipal de Ação Comunitária) todas dispostas em semicírculo. É possível observar, homens, majoritariamente negros, sentados, ouvindo profissionais da assistência social ou da saúde, coordenando alguma atividade ou dando orientações. Ao fundo, é possível ver construções e muros compondo um cenário marcado por vigilância e contenção.

O abrigo emergencial era simultaneamente um espaço de proteção e de violência, onde o cuidado era muitas vezes paternalista e disciplinar (Fernandes, 2019). Nos abrigos, já estão pessoas que escapam ao "modelo clássico" do trabalho formal, estabilidade habitacional, estrutura familiar, muita das vezes, sendo vistos como desistentes da vida, ou como sujeitos que "não querem ser ajudados", como afirmou uma das psicólogas do local.

No primeiro dia em que visitei o abrigo emergencial, Emanuel foi o interlocutor que fez essa ponte. Era o mesmo dia em que, antes de chegarmos ao abrigo, acompanhei a intervenção da equipe do Consultório na Rua no caso de Seu Edi, descrita anteriormente. Depois daquele deslocamento entre a Unidade Básica de Saúde da Família (UBSF), a van e o hospital, seguimos finalmente para o abrigo. Foi então que Emanuel, psicólogo que me havia levado de carona na van do Consultório, me apresentou a Vilma, também psicóloga, que naquele momento atuava no abrigo emergencial.

---

contradições vivenciadas pela sociedade brasileira. "Além da proximidade geográfica e do grau de urbanização, as cidades que compõem a região possuem uma formação histórica, espacial e social marcada por um padrão comum de segregação de classes" (ALVES, 2002, p. 81). Sendo assim, o autor José Cláudio Alves (2002), compreende que o termo Baixada Fluminense realiza uma fusão entre o geográfico e o social. Na década de 1970, a partir dos inúmeros casos de assassinatos ocorridos na região a oeste da cidade do Rio de Janeiro, oito municípios passaram a ser definidos por este termo, identificando mais o aspecto da violência e desde então, conhecemos e reconhecemos essas localidades a partir desses fatores, apesar das lutas por ressignificações políticas e sociais que atravessam essas cidades e seus moradores (TORRES, 2017, p 16)

[43] Não identifiquei ao certo por quanto tempo esteve funcionando, mas por aproximadamente, sete meses.

Depois que Emanuel foi embora, Vilma e eu nos apresentamos de maneira menos formal. Comecei a explicar os objetivos da minha pesquisa e qual era minha intenção naquele dia. Ela, então, me apresentou aos homens que estavam por lá e me conduziu pelos cômodos improvisados do abrigo: quartos, cozinha, área externa, banheiros, sala de TV e corredores. Logo em seguida, me deixou mais livre para andar pelo espaço, embora permanecesse observando atentamente meus movimentos, mantendo certa distância.

Naquele momento, senti uma espécie de alegria, misturada com alívio. Porque, em plena pandemia, quando quase tudo parecia interditado, instável ou suspenso, conseguir entrar no abrigo emergencial e ser recebida daquela forma me pareceu uma abertura importante de campo. Havia também uma sensação de urgência, porque eu sabia que talvez aquela fosse a única vez em que conseguiria estar ali. O abrigo existia como resposta provisória à crise sanitária e poderia fechar a qualquer momento, caso a pandemia acabasse (como acreditávamos que poderia ser, de repente) ou a gestão municipal decidisse reorganizar a rede. Era possível que aquele equipamento nunca mais existisse nos mesmos moldes. Por isso, aquela entrada não significava apenas o início de uma observação; era também a chance rara de registrar um arranjo assistencial temporário, montado no calor da emergência, antes que ele desaparecesse.

Era a possibilidade concreta de começar a compreender, por dentro, como aquele equipamento estava funcionando, quais relações o atravessavam e como a assistência estatal se reorganizava diante da urgência sanitária. Eu precisava aproveitar. Ao mesmo tempo, a presença discreta de Vilma, atenta, mas não invasiva, indicava que essa abertura não era total nem desprovida de mediações, como eu já previa: eu podia circular, observar e conversar, mas ainda estava sendo lida e acompanhada no espaço.

Na parede de uma das salas, uma folha fixada exibia os nomes dos moradores, uma espécie de lista de presença, seguido por uma escala de tarefas domésticas. Havia uma ordem rigorosa na divisão das funções, como varrer, lavar o banheiro ou cuidar da cozinha, práticas que reafirmavam o caráter disciplinador sob o signo da assistência. A limpeza do abrigo chamava atenção, havia colchões estendidos diretamente no chão da quadra principal para tomar sol, os colchões que improvisavam camas no chão estavam bem arrumados, com cobertores dobrados e travesseiros cuidadosamente alinhados. Um dos cômodos adaptados servia como cozinha, mas eles não precisavam cozinhar, a comida vinha pronta. Também percebi que não era um espaço para circular, podiam pegar água ou alguma coisa pontual, sem ficar “balburdiando” no local, como explicou Vilma. Sobre a mesa, um liquidificador e alguns poucos utensílios. Na sala havia uma televisão e um videogame apresentado como pequenos equipamentos de distração.

Como eu suspeitava que talvez aquela fosse uma oportunidade única de estar ali, tentei aproveitar tudo, mesmo. Cheguei pela manhã, por volta das 9h, permaneci no abrigo por várias horas, até o final do dia. Em algum momento, perguntaram se eu gostaria de almoçar. Aceitei. Meu nome foi então incluído na lista diária enviada para o setor responsável pelo fornecimento das refeições[44]. Essa lista variava todos os dias, porque o número de pessoas no abrigo não era fixo: entravam e saíam usuários, profissionais, pessoas encaminhadas e outras presenças que precisavam ser contabilizadas para que a comida chegasse na quantidade considerada adequada.

Depois da apresentação inicial, Vilma foi a profissional que permaneceu mais próxima de mim, explicando o funcionamento do abrigo e me ajudando a compreender a rotina daquele espaço. Naquele momento, o abrigo estava relativamente esvaziado, porque a outra funcionária havia saído com a maior parte dos homens para acompanhá-los até uma agência da Caixa Econômica Federal, onde tentavam abrir contas ou resolver pendências relacionadas ao recebimento do auxílio emergencial. Por isso, Vilma acabou se tornando minha principal interlocutora naquele dia, não apenas pela disponibilidade, mas também porque permanecia no abrigo enquanto parte importante da rotina institucional se deslocava para fora dele.

Antes a psicóloga trabalhava com idosos no asilo municipal, mas me contou que havia sido remanejada pela Secretaria para atuar provisoriamente no abrigo emergencial. Relatou que isso também aconteceu com diversos outros profissionais e setores da rede de assistência. Esse deslocamento de função dizia muito sobre os rearranjos institucionais produzidos pela pandemia. Diante da urgência sanitária, profissionais foram deslocados de seus equipamentos habituais, espaços foram adaptados e uma rede provisória precisou ser montada rapidamente para responder ao aumento de pessoas em situação de rua e ao risco de contaminação nos abrigos já existentes.

A presença de Vilma evidenciava que o abrigo emergencial era sustentado por uma combinação instável de cuidado, improviso e sobrecarga. Ela me explicou que os funcionários se revezavam em turnos e que, durante a madrugada, permaneciam no local um guarda, um policial e um cuidador, que poderia ser uma psicóloga como ela, uma assistente social ou uma enfermeira. A equipe do Consultório na Rua, por sua vez, não ficava no abrigo: aparecia quando havia necessidade de encaminhamento, acompanhamento ou alguma demanda específica. Já a equipe de saúde mental era acionada para avaliar os abrigados que faziam uso de medicação,

[44] Não consegui identificar com precisão se as refeições eram fornecidas por uma empresa terceirizada contratada para esse fim ou se vinham diretamente de algum setor da própria Prefeitura. O que pude observar foi que havia uma lista diária de nomes e quantidades, organizada conforme o número variável de pessoas presentes no abrigo, a partir da qual as refeições eram solicitadas e distribuídas.

sobretudo em casos de abstinência, esquizofrenia ou outros sofrimentos psíquicos. Havia, portanto, uma sobreposição de frentes institucionais: assistência, saúde, saúde mental, segurança, Consultório na Rua, que se encontravam naquele espaço sem que isso significasse, necessariamente, integração plena.

Esse arranjo improvisado também aparecia nas formas de lidar com os conflitos internos. Vilma contou que, quando alguns homens em abstinência começavam a *"*dar problema", a condução da situação dependia muito do horário e de quem estava de plantão. À noite, quando havia um guarda no abrigo, era ele quem costumava tentar "assentar os ânimos" ou, em alguns casos, simplesmente mandar a pessoa embora. Durante o dia, porém, quando a equipe era composta majoritariamente por mulheres, psicólogas, assistentes sociais ou enfermeiras, a situação podia ganhar outro encaminhamento. Diante de brigas, ameaças ou tensões mais difíceis de controlar, elas acionavam o batalhão da polícia que ficava ao lado da Arena[45]. Assim, o conflito cotidiano do abrigo era administrado em fronteiras muito estreitas. A abstinência, que poderia ser lida como questão de saúde, rapidamente se tornava também problema de segurança.

A psicóloga fazia questão de dizer que o abrigo não tinha estrutura suficiente para lidar com pacientes psiquiátricos, porque "não era uma clínica". Ainda assim, era ali que muitos desses casos chegavam. Quando a demanda era grave, explicava, elas "davam um jeito". Essa expressão, aparentemente simples, explicava parte da gramática cotidiana daquele equipamento: o abrigo funcionava no limite entre aquilo para o qual havia sido criado e aquilo que, na prática, precisava absorver. Não era hospital, mas lidava com adoecimento. Não era clínica de reabilitação, mas recebia homens em abstinência. Não era equipamento de segurança, mas convivia com guardas, policiais, brigas e conflitos. Não era casa, mas oferecia arranjos domésticos.

[45] Embora esta tese não esteja teoricamente ancorada nos debates de gênero, reconheço que gênero atravessa o campo de forma importante, especialmente pela presença majoritária de homens negros nos circuitos da rua, da assistência, do abrigo emergencial e da Comunidade Terapêutica. Nesse sentido, a masculinidade desses homens merece atenção, pois seus corpos são frequentemente lidos a partir de imagens de força, perigo, descontrole, agressividade, resistência física e suspeição moral. A cena relatada por Vilma, sobre a breve passagem de uma mulher trans pelo abrigo emergencial, tornou explícitas as inadequações institucionais diante de corpos que escapavam ao enquadramento masculino predominante do equipamento. No entanto, essa cena também evidencia que o próprio abrigo era organizado por uma gramática de masculinidades, na qual homens em situação de rua eram tratados como sujeitos "broncudos", difíceis, potencialmente conflituosos e demandantes de contenção. Assim, ainda que gênero não constitua o eixo central da análise, ele aparece de modo transversal na forma como raça, rua, corpo, violência e assistência se articulam na produção de sujeitos governáveis, suspeitos e administráveis.

A rotatividade era uma das marcas mais fortes do abrigo. Vilma contou que, em quatro meses de funcionamento, houve momentos em que o espaço chegou a receber cerca de quarenta homens, enquanto em outros períodos o número caía para dez ou menos. Na véspera da minha visita, três moradores haviam ido embora. Muitos, segundo ela, evadiram depois de receber o auxílio emergencial. Outros chegavam encaminhados por cidades vizinhas, por vezes quando seus equipamentos de assistência estavam superlotados ou quando determinadas pessoas eram consideradas "difíceis de administrar". Nesse ponto, Volta Redonda aparece novamente como a cidade que recebia sujeitos produzidos como "problema" por outras redes municipais. A circulação, portanto, não era apenas espontânea ou individual; ela também era institucionalmente produzida.

As regras de permanência explicitam a ambivalência do lugar. Todas as noites, os funcionários faziam uma espécie de chamada para verificar quem permanecia no abrigo. Caso alguém saísse sem autorização, não poderia retornar. Vilma dizia que repetiam aos abrigados: "vocês não estão em um spa, se sair uma vez não podem voltar". A justificativa era que, ao sair, poderiam retornar com drogas e vender para os demais, já que a equipe não realizava revista. Além disso, poderiam se contaminar e contaminar os demais. Essa regra mostrava como a proteção era inseparável da vigilância. Para garantir o funcionamento do abrigo, era necessário controlar entradas, saídas, presenças, ausências e riscos possíveis. O acolhimento, nesse sentido, se dava como permanência condicionada às regras próprias daquele tipo de abrigo.

Ao longo da conversa, a psicóloga alternava uma fala técnica, direta, com momentos de maior sensibilidade. No início, parecia preocupada em me explicar o funcionamento do equipamento, os fluxos, as regras, os problemas e as responsabilidades. Depois de algumas horas, sua fala foi se tornando mais afetada pelas histórias que ouvia. Contou que ficava triste quando se apegava a algum abrigado e ele acabava indo embora, sobretudo quando acreditava que havia alguma possibilidade de reconstrução da vida. Falou de Jorge, por exemplo, que havia evadido, mas em quem ela "acreditava muito"*:* "Ele era flamenguista, inteligente, gostava de conversar, respeitava todos no abrigo, tinha problemas com drogas e, ainda assim. Pena que foi embora". Ela havia tentado restabelecer vínculos familiares, pensar formas de autonomia, construir alguma possibilidade de continuidade, mas "não deu certo".

Esse envolvimento permite perceber que a assistência não opera apenas por procedimentos, normas ou encaminhamentos. Ela também se sustenta em expectativas, frustrações, apostas e pequenas formas de vínculo. A ideia de "gerar autonomia", muito presente em sua fala, aparecia como objetivo institucional do abrigo: proporcionar qualidade de vida, assegurar direitos mínimos e criar condições para que os homens saíssem dali em

situação menos precária. Mas ela mesma reconhecia que essa não era, nem de longe, a realidade garantida diante de tanta instabilidade. A autonomia aparece, então, como horizonte desejado, mas produzida em um campo profundamente precarizado, totalmente improvisado, atravessado por abstinência, sofrimento psíquico, ausência de documentos, vínculos familiares rompidos, conflitos internos e falta de estrutura.

Em meio ao nosso papo, o almoço chegou. As marmitas eram individuais, já organizadas para distribuição. A comida estava saborosa e chegou "no ponto": quente e bem servida. Esse detalhe me chamou atenção porque, em um equipamento emergencial e improvisado, montado no contexto da pandemia, eu talvez esperasse encontrar uma alimentação mais precária ou apenas funcional. Mas a refeição, naquele dia, tinha uma qualidade que contrastava com a instabilidade do próprio espaço. Comemos com talheres de plástico, apresentados como uma medida de segurança diante do perigo dos abrigados se machucarem, caso acontecessem brigas e por causa do risco de contágio, havia a necessidade de evitar compartilhamentos, então, era uma tentativa de reduzir objetos reutilizáveis e, ao mesmo tempo, organizar uma rotina possível em um abrigo atravessado pela urgência. A comida, ali, ajudava a revelar como o abrigo se estruturava diariamente, como calculava presenças, como administrava a emergência e mesmo assim ainda faziam as famosas listas, que naquele caso, organizava as pequenas decisões práticas sobre quem comeria naquele dia. A comida ajudava a revelar o que se dava importância.

A qualidade daquela comida também dizia algo sobre a permanência. Em meio a um espaço totalmente improvisado, montado às pressas, a refeição parecia destoar do cenário. Ela não combinava inteiramente com a precariedade do abrigo. Justamente por isso, chamava atenção. A comida quente, saborosa e bem servida não era apenas uma resposta à fome; era um elemento concreto de sustentação da parada. Em um período em que a pandemia havia interrompido a *viração*, fechado comércios, reduzido a circulação nas ruas e agravado a insegurança alimentar, saber que ali havia almoço, café, banho e algum lugar para dormir podia fazer diferença entre seguir andando ou permanecer mesmo que por algum tempo.

Vilma sabia disso. Comentou que alguns homens chegavam ao abrigo já sabendo, por outros, que aquele era um lugar "bom de ficar". Essa informação circulava pelas ruas, entre conhecidos, em outros equipamentos e em cidades vizinhas. A Arena se tornava conhecida não apenas porque acolhia durante a pandemia, mas porque oferecia uma combinação rara naquele contexto: comida regular, espaço limpo, alguma escuta profissional e possibilidade de resolver pendências, como documentos, conta bancária e auxílio emergencial. A comida, nesse circuito, tinha papel central. Ela atraía, fixava provisoriamente e produzia uma forma mínima de

confiança. Diante da fome, permanecer também podia ser uma decisão prática: ficar onde se come bem, aonde a marmita chega, onde o corpo encontra alguma regularidade em meio à instabilidade.

Isso permite reforçar a fome como força que organiza movimento. Durante a pandemia, comer tornou-se ainda mais decisivo para definir trajetos, paradas e permanências. No abrigo, a refeição criava uma rotina e uma expectativa: havia uma lista, um horário, uma entrega, uma distribuição. Esse pequeno ordenamento cotidiano sustentava a vida e, ao mesmo tempo, ajudava a administrar quem ficava. A comida, portanto, é cuidado e parte da infraestrutura de permanência.

A fala de Vilma sobre o caráter provisório e improvisado do abrigo ajudava a dar nome ao que eu observava naquele espaço. A Arena havia sido organizada sob a promessa do cuidado, mas funcionava a partir da urgência, dos remendos possíveis e das soluções encontradas no dia a dia. A proteção que se oferecia ali era real, mas frágil: suspendia por algum tempo o risco mais imediato do contágio, da fome, da exposição e do conflito, sem transformar as condições que faziam aquelas vidas retornarem continuamente à instabilidade. O abrigo, nesse sentido, parecia administrar a precariedade na corda bamba, mantendo-a em níveis suportáveis, organizando presenças, a rotina, refeições, saídas, medicações e pequenas expectativas de continuidade.

Essa dinâmica também aparecia nas relações em torno do auxílio emergencial[46]. Nos primeiros meses de funcionamento, Vilma contou que o abrigo quase chegou à lotação máxima, recebendo homens vindos de diferentes cidades da região, muitos deles em busca de ajuda para acessar o benefício. O dinheiro, anunciado como resposta à crise econômica da pandemia, a princípio chegou cercado de exigências burocráticas: CPF, cadastro, conta bancária, celular, senha, aplicativo Caixa Tem, filas na agência, atualizações de dados e comprovações. Para muitos dos homens que estavam ali, essas etapas não eram nada simples. Faltavam documentos,

[46] O auxílio emergencial foi uma política estatal, inicialmente concedida por 3 meses (de abril a junho de 2020), meses em que o abrigo esteve mais cheio, mas, diante da continuidade da crise, o Governo Federal estendeu o benefício por mais alguns meses. Em 2020, o benefício foi pago até dezembro, no final de 2020 e 2021 a quantia foi reduzida de R$600,00 para R$300,00 e o auxílio emergencial passou a se chamar auxílio emergencial residual. Para receber o auxílio era preciso ser maior de 18 anos (exceto para mães adolescentes, que também podiam receber); não ter emprego formal (salvo trabalhadores informais ou autônomos, mas sem vínculo formal de emprego); não ser beneficiário de programas assistenciais como o Bolsa Família (com exceção de algumas situações específicas de beneficiários que poderiam escolher qual benefício seria mais vantajoso); não possuir renda superior a três salários mínimos mensais para a família; não estar recebendo benefícios de aposentadoria, pensão ou seguro-desemprego; Ser trabalhador informal, como autônomos, microempreendedores individuais (MEIs), ou pessoas desempregadas. O governo vigente era do presidente Jair Bolsonaro (2018 a 2022). Acesso em: Auxílio Emergencial — Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, 2024

aparelhos, endereço fixo, familiaridade com tecnologias digitais e, em alguns casos, alguém que ajudasse a traduzir as exigências do sistema. O abrigo, então, também funcionava como um ponto de mediação nesse sentido.

A psicóloga observava que muitos homens saíam depois de receber o auxílio. Essa saída, no entanto, dizia mais sobre o dinheiro permitir certa reorganização minimamente da circulação do que sobre uma recusa ao acompanhamento ou recuperação. Alguns compravam celulares, mochilas, roupas e tênis. Inclusive diziam ser a primeira vez que teriam a chance de comprar um item novo depois de anos nas ruas. E para mim, esses tipos de objetos também carregavam a possibilidade de restabelecer contato com familiares, guardar informações, acompanhar benefícios, acionar redes; a mochila reunia os pertences para uma nova saída; o tênis protegia o corpo que voltaria a caminhar, se movimentar. Mesmo dentro de um espaço pensado para fixar provisoriamente aqueles sujeitos, a rua permanecia como horizonte. A assistência tentava produzir uma parada, mas os próprios homens preparavam, com os recursos disponíveis, seus modos de seguir circulando.

É nesse ponto de reflexão que Carly Machado (2021) me ajuda a pensar o abrigo emergencial como uma zona ambígua de refúgio e controle. Ao discutir deslocamentos forçados e situações de exílio urbano, a autora chama atenção para os espaços e tempos em que se pode parar quando não se pode habitar a casa, a vizinhança ou o território próprio. A Arena funcionava, em alguma medida, como esse lugar de parada possível: um espaço onde sujeitos em trânsito podiam interromper, por alguns dias ou semanas, a exposição mais imediata à rua, mesmo que essa parada fosse regulada. Era preciso aceitar a rotina, a chamada, a proibição de saída, a convivência vigiada e a expectativa de adesão a algum projeto de reorganização da vida.

Também me parece produtiva a aproximação com Adriana Fernandes (2019), quando a autora pensa instituições de acolhimento como espaços atravessados por cuidado, moralização e disciplina. Na Arena, o acesso ao cuidado vinha acompanhado de normas de conduta, controle do corpo, avaliação de comportamentos, gestão da medicação, da abstinência, dos vínculos familiares e das possibilidades de autonomia. Proteger, naquele contexto, significava também vigiar e induzir certas formas consideradas mais aceitáveis de permanecer e de sair.

Assim, o abrigo emergencial da Arena me despertou ambiguidades. Ele protegia, mas provisoriamente. Acolhia, mas sob regras rígidas e às vezes nem tão rígidas. Produzia vínculos, mas convivia com evasões. Prometia autonomia, mas operava em meio a carências materiais e institucionais profundas. Para Vilma, era um espaço de trabalho exaustivo, improvisado e emocionalmente embaralhado. Para a gestão municipal, era uma resposta emergencial à crise

sanitária. Para os homens que ali estavam, como veremos adiante, podia ser uma parada, um local para se alimentar, se proteger, mais uma chance de reorganizar a vida ou apenas mais uma estação provisória em trajetórias marcadas por circulação, ruptura e precariedade.

A princípio, tudo parecia precário demais, mas talvez, naquele momento específico, a função mais importante do abrigo não fosse exatamente a reabilitação, nem a produção durável de autonomia, como aparecia no vocabulário institucional. Talvez sua função mais urgente fosse outra: impedir que alguns homens morressem, adoecessem ainda mais, passassem fome ou permanecessem completamente expostos durante a pandemia.

2.4 **Entre paradas, recomposições e movimentos: os homens no abrigo emergencial**

Logo depois da conversa com Vilma, de observar, caminhar pelo local, e almoçar, fui direcionada a um dos poucos espaços disponíveis para realizar conversas individuais. Tratava-se de um antigo vestiário da quadra poliesportiva, naquele momento, convertido em almoxarifado. O ambiente, apesar de improvisado, estava meticulosamente limpo e organizado. Prateleiras reuniam doações variadas, como: frascos de álcool, sabonetes, produtos de limpeza, sacos de roupas doadas, máscaras e uma geladeira branca encostada à parede, entre pilhas de itens ainda por serem distribuídos. Foi ali, entre estoques de higiene e os resquícios de um espaço esportivo desativado, que as conversas aconteceram.

O ambiente era pouco arejado e, por isso, senti certa apreensão diante do risco de contágio pela Covid-19. Ainda assim, aquele era o único espaço que reunia uma mesa e cadeiras, oferecendo um mínimo de estrutura e, ao mesmo tempo, certa privacidade. Estava próximo ao corredor em que estava Vilma, o que dava alguma sensação de vigilância, mas também de "proteção institucional", sem comprometer a confidencialidade dos relatos. A porta semiaberta mantinha o fluxo de ar, mas o calor e a umidade permaneciam marcantes. Apesar disso, os homens com quem conversei não demonstravam incômodo.

Nas falas dos homens, a Arena aparecia como parada, abrigo temporário, bênção, oportunidade, espera e como espaço de regras. Suas trajetórias revelavam que a pandemia não apenas aumentou a presença de pessoas em situação de rua em Volta Redonda, mas intensificou circuitos de deslocamento, retorno, fuga, busca por comida, recomposição familiar e tentativa de reorganização mínima da vida.

Ao longo daquele dia, conversei individualmente com alguns homens que estavam no abrigo emergencial. Cada um deles autorizou o uso do gravador do meu celular e respondeu

voluntariamente às perguntas que eu fazia para tentar reconstruir suas trajetórias: de onde vinham, com quem haviam vivido, se tinham vínculos familiares, experiências de trabalho, passagens por abrigos, Comunidades Terapêuticas, sistema prisional, ruas e cidades. Também perguntava sobre a chegada a Volta Redonda e sobre como haviam conhecido ou acessado o abrigo. As falas eram longas, por vezes cortadas por silêncios, outras vezes atravessadas por detalhes que escapavam ao mínimo roteiro inicial: memórias de infância, brigas familiares, doenças, vícios, perdas, escolhas religiosas e expectativas de recomeço. Mais do que entrevistas eu queria que as conversas fossem sobre as narrativas de circulação. Cada homem, à sua maneira, contava uma parte da história de sua vida, trazendo deslocamentos, acolhimento, expulsão, prisões ou novamente à rua. Em seguida, os apresento.

André foi um dos primeiros a conversar comigo. Disse que tinha 22 anos, era um homem negro e vinha de Andrelândia, em Minas Gerais. Logo no início da nossa conversa, explicou que não se lembrava de muitas coisas e que tinha medo de falar demais, porque não sabia se as informações que lhe haviam sido passadas eram verdadeiras. Depois de uma cirurgia na cabeça, realizada em decorrência da esquizofrenia, dizia ter dificuldade para reconstruir a própria história. Não se tratava apenas de esquecer datas ou nomes distantes. Ele se confundia com informações básicas sobre si mesmo, como a própria idade, o nome da filha, o nome de familiares e até alguns gostos cotidianos. Durante o dia, por exemplo, esqueceu que gostava de mortadela, alimento que, segundo Vilma, comia quase todos os dias.

Sua relação com a memória fazia da entrevista uma conversa hesitante. O homem parecia desconfiar das próprias lembranças. Pedia desculpas quando não conseguia explicar algo com clareza, como se a dificuldade de narrar a própria vida fosse uma falha sua e não parte das marcas deixadas por processos de adoecimento, institucionalização e precarização da vida. Dizia que antes da cirurgia era diferente, que levava uma "vida normal", embora também se descrevesse como um adolescente inconsequente, "sem noção das coisas". Antes da internação psiquiátrica, havia feito uso de cocaína, crack e "um pouquinho de tudo", como me disse, mas sem conseguir organizar muito bem a sequência dos acontecimentos.

O que mais chamava atenção nele era a urgência com que falava sobre aprender. Ele queria reaprender coisas simples, como mexer no celular, e, também, retomar habilidades de trabalho, como os serviços de pedreiro que acreditava, intuitivamente, já ter sabido fazer um dia. A perda de memória o inquietava porque parecia roubar não apenas seu passado, mas também sua capacidade de projetar algum futuro. Ao mesmo tempo, ele falava como se o tempo estivesse acelerado. Não gostava muito de dormir, como se dormir fosse desperdiçar um tempo que lhe parecia curto demais. Era um homem jovem, mas em alguns momentos falava como

alguém muito mais velho, como se faltasse pouco para morrer e fosse preciso aprender tudo rapidamente.

Quando perguntei sobre sua família, respondeu: “só sei que não gosto deles, porque para eles eu sou completamente incapaz de fazer qualquer coisa”. A frase parecia condensar uma dor difícil de elaborar. André lembrava de uma tia que o havia ajudado durante algum tempo, mas dizia não gostar muito daquela ajuda porque ela tentava controlar suas vontades de “melhorar como pessoa”. Sua fala colocava em tensão dois registros frequentes nas trajetórias que encontrei no abrigo: a família como possível apoio e, ao mesmo tempo, como lugar de controle, julgamento e desconfiança. Ser ajudado, nesse caso, também podia significar ser tratado como incapaz.

Sua chegada a Volta Redonda não aconteceu por um caminho simples. A tia havia indicado o abrigo como uma alternativa para que ele pudesse “melhorar”. Ele conseguiu uma carona até Juiz de Fora (MG), cidade há aproximadamente 2h30 da que estava, depois outra até o Rio de Janeiro (RJ), mais 5h de viagem. Estando na capital, precisou fazer o caminho de volta em direção ao interior do estado. Somente essa primeira parte do percurso, entre uma carona e outra e o tempo do próprio trajeto, levou mais de um dia. Com a ajuda de algumas pessoas, pagou uma passagem de trem até Paracambi (RJ) e depois outra até Mendes (RJ). Ali descobriu que não conseguiria seguir viagem de ônibus, porque as fronteiras estavam fechadas ou com restrições por causa da pandemia. Decidiu, então, continuar andando. Depois de três dias de percurso a pé, chegou à Prefeitura de Volta Redonda. Passou pelo Fórum, pela Polícia Militar e, finalmente, foi encaminhado para o abrigo emergencial.

A trajetória de André tornava visível o modo como Volta Redonda se convertia em cidade de parada no interior de percursos muito mais longos. Sua entrada no abrigo não se dava por uma porta única, mas por uma sequência de caronas, interrupções, caminhadas e encaminhamentos institucionais. Chegou sem documentos, muito magro, com pneumonia e sem lembranças concretas sobre os próprios familiares. A cidade aparecia, para ele, como um lugar possível de parada não porque oferecesse uma solução definitiva, mas porque, naquele momento, havia ali alguma chance de acolhimento, comida, cuidado e reorganização mínima da vida.

Márcio, por sua vez, estava há apenas três dias no abrigo quando conversamos. Sua narrativa era atravessada por uma linguagem religiosa de queda, culpa, sofrimento e possibilidade de redenção. Logo no início, afirmou: *“*Tudo acontece por causa da droga, né?”. A droga, dizia, destrói o “homem, vidas e sonhos”. Em sua fala, a perda material e a perda moral apareciam sempre juntas. Ele havia tido casa, carro, moto, lanchonete, esposa, filhos e

bons trabalhos. Também dizia ter sido evangélico, diácono, pregador e alguém que, em outro momento, esteve "na presença de Deus". A queda, para Márcio, não era apenas a perda de bens ou vínculos; era também o afastamento de um caminho religioso que ele reconhecia como correto.

A morte do pai, depois da mãe, a separação da esposa e a notícia de que ela estava com outra pessoa apareciam como uma sequência de acontecimentos que ele nomeava como sua "queda total". Contou que vendeu o carro por um valor abaixo do que valia e usou tudo em droga, como se quisesse se "acabar". "Meu pensamento era morrer", disse. Ao narrar esse período, Márcio não construía apenas uma história sobre dependência química, mas uma história sobre desespero, vergonha, abandono e tentativa de desaparecer. A rua, em sua fala, não era um destino natural, mas um lugar de colapso total da vida que um dia teve alguma estabilidade.

Márcio também havia passado por uma casa de recuperação. No entanto, ao falar dessa experiência, fez uma crítica importante: dizia que ali se trabalhava e se orava, mas havia pouco acompanhamento. As regras eram rígidas, e quem não se adaptasse precisava sair. Essa observação tensionava uma oposição entre religião e cuidado. Márcio falava de Deus o tempo todo, mas não reduzia sua recuperação apenas à fé. Em determinado momento, afirmou que Deus era o maior de todos, mas que também era necessário acompanhamento médico. Essa frase me pareceu significativa porque mostrava que, mesmo a partir de uma linguagem religiosa intensa, ele percebia os limites da recuperação nas Comunidades Terapêuticas.

No seu caso, foi um outro homem em situação de rua quem lhe indicou a Arena. Márcio estava no bairro Aterrado quando encontrou alguém que havia passado pelo abrigo e lhe disse que ali havia um lugar onde poderia dormir e receber apoio. Ao narrar sua chegada, descreveu o abrigo emergencial como: um lugar de "escape", um lugar para "botar a cabeça no lugar, pensar, buscar novamente a Deus e tentar mudar de vida". Seu posicionamento era importante, porque não significava solução definitiva. Era uma interrupção provisória do colapso, uma pausa diante do desespero. Para alguém que dizia ter pensado em morrer, poder dormir, comer, conversar e ser minimamente acompanhado não era pouco.

Sua fala também mostrava o quanto a assistência circulava por informações transmitidas entre os próprios homens. Márcio não chegou ao abrigo por um conhecimento institucional da rede, mas por uma indicação recebida na rua. Alguém lhe disse que ali "ajudavam", e essa informação foi suficiente para que ele se deslocasse até a Arena. Nesse sentido, o abrigo também existia nas conversas, nos rumores, nas recomendações e nos circuitos informais de quem busca lugares onde ainda fosse possível ficar.

Felipe estava no abrigo há mais tempo. Homem negro, de 33 anos, nascido em Minas Gerais, havia passado por diferentes cidades, prisões, ruas, abrigos e Comunidades Terapêuticas. Sua narrativa articulava dependência química, encarceramento, rompimento familiar, passagens por casas de recuperação e desejo de reconstrução. Sentado diante de mim, com voz pausada, ele começou dizendo que havia vivido "uma vida muito difícil". Vinha de uma família pobre, havia estudado até a oitava série e, ainda muito jovem, aos 17 anos, casou-se e teve uma filha. Pouco antes de a menina completar um ano, mudou-se com a família para Vila Velha, no Espírito Santo. A partir desse período, sua trajetória passou a ser atravessada de modo mais intenso pelo uso de drogas, que ele nomeava como a principal razão de estar, naquele momento, no abrigo emergencial.

Felipe situava o Natal de 2007 como uma espécie de marco de ruptura. A partir dali, dizia ele, sua vida havia se dividido entre "prisão e rua, rua e abrigo, casa de reabilitação, rua de novo". A frase, repetida quase como um resumo de si, explicava uma existência organizada por passagens sucessivas entre instituições de punição, acolhimento e tratamento. O envolvimento com as drogas, os crimes cometidos para sustentar o uso, o rompimento com a mãe de sua filha e os dez anos e meio de prisão apareciam em sua narrativa como partes de uma mesma sequência. Quando saiu da prisão, contou, voltou ao uso "como se nada tivesse acontecido", como se o tempo de confinamento não tivesse produzido uma ruptura capaz de reorganizar sua vida fora dali.

O ritmo quase circular de sua narrativa revelava a recorrência institucional como eixo de ordenamento de sua existência. A rua aparece como espaço de fuga e retorno; o abrigo, a prisão e a Comunidade Terapêutica como pontos de captura, interrupção e redistribuição do corpo. Mais do que uma trajetória individual marcada por escolhas difíceis, sua fala evidenciava uma vida continuamente atravessada por instituições que buscavam corrigir, proteger, punir ou recuperar, mas que, ao fim, pareciam recolocá-lo em circulação entre os mesmos lugares.

Felipe já havia passado por várias Comunidades Terapêuticas. Falava delas sem desprezo. Pelo contrário, dizia ter aprendido muito em algumas, como artesanato, disciplina, orientação religiosa e convivência. Reconhecia que muitas tinham o intuito de "resgatar a alma" e tirar a pessoa da "vida ruim". Ao mesmo tempo, dizia que não estava preparado para permanecer. Sua narrativa não culpava apenas as instituições nem apenas a si mesmo. O que aparecia era uma relação instável entre desejo de mudança, recaída, circulação, tratamento, fé, aprendizado e saída. Ele queria mudar, mas o caminho da mudança era sempre interrompido.

Depois de sair de uma CT em Guaratinguetá, passou por São José dos Campos (SP), Resende e chegou a Volta Redonda. Em Resende, foi ao Centro Pop pedir ajuda. Sua meta

inicial era voltar para o Espírito Santo, mas, já em Volta Redonda, começou a pensar que retornar talvez significasse voltar à mesma situação da qual tentava escapar. Seus amigos, segundo ele, continuavam envolvidos com drogas; parte da família também estava presa, em situação de rua ou em uso. Voltar, nesse caso, não seria necessariamente reatar laços ou reencontrar proteção. Poderia ser também retornar a um circuito de risco.

Ele chegou na Arena no dia do próprio aniversário, 20 de maio, e quando conversamos estava ali havia pouco mais de três meses. Dizia estar aprendendo paciência, algo que antes não tinha. Comentou que, naquele mesmo dia, havia ido ao banco e não conseguido resolver sua situação, mas que agora conseguia esperar. A espera, para ele, aparecia como aprendizado moral e prático. Em uma trajetória marcada pela urgência do uso, pela prisão, pela rua e pela falta de controle sobre os próprios impulsos, conseguir esperar era sinal de mudança.

Felipe também falava de projetos. Queria fazer cursos, talvez online, e mencionou logística urbana, transporte, roteirização, padaria e pizzaria. Assistia aulas de panificação para relembrar conhecimentos antigos. Pensava em retomar o contato com o trabalho e com os estudos. A expressão que usou: "entrar no mundo da escola", me chamou atenção. Porque além de voltar ao mercado de trabalho, ele queria se aproximar novamente dos estudos, talvez isso pudesse trazer mais rotina e reconhecimento. O abrigo, nesse ponto, funcionava como um tempo suspenso no qual alguns projetos podem ser esboçados.

Um dos detalhes mais importantes de sua fala foi o celular. Felipe contou que nunca havia tido um celular próprio. Já havia passado por muitos aparelhos roubados, mas nenhum que pudesse chamar de seu. Na Arena, com o auxílio emergencial e as mediações possíveis, conseguiu ter um. Esse objeto aparece como sinal concreto e material de recomposição. O celular permitia falar com a filha, com a ex-mulher, acessar informações, guardar contatos, receber notícias, organizar algum tipo de vida. Quando me mostrou a foto da filha e da ex-companheira, havia ali uma mistura de orgulho, vergonha e esperança. A filha, já adolescente, lhe dava conselhos: "pai, você tem que tomar juízo". Ele dizia receber aquelas palavras como força para não voltar às drogas.

A comida apareceu em sua narrativa de modo particularmente importante. Felipe contou que, no início da abstinência, comia compulsivamente. Chegava a comer muitas marmitas por dia, mesmo sem fome, além de pães, café e, às vezes, bolo. Vilma lhe dizia que aquilo era abstinência. No abrigo, comer também podia expressar ansiedade, fissura, reorganização corporal e tentativa de sustentar a decisão de não voltar ao uso das drogas. A marmita não apenas impedia a fome; ela participava de um processo instável de recomposição do corpo. Comer demais, nesse caso, não era só excesso ou falta de controle. Era também a forma que o

corpo encontrava para atravessar a ausência da droga, era parte da recuperação. Era parte da primeira etapa da recuperação.

Felipe me contou algo que, segundo ele, ainda não havia dito a ninguém no abrigo: a última vez que usou crack foi na porta da Arena, antes de entrar. Jogou o cachimbo fora e decidiu que não queria mais. A cena é forte porque coloca a entrada no abrigo como limiar. De um lado, a rua, o cachimbo, o uso, a circulação; de outro, a promessa frágil de parada, comida, celular, contato com a filha, cursos, paciência. Não que a entrada no abrigo significasse uma conversão definitiva, mas, para Felipe, aquele momento parecia organizar uma fronteira entre o que ele dizia não querer mais e o que tentava construir.

As narrativas de André, Márcio e Felipe mostraram que o abrigo emergencial não era vivido apenas como equipamento de acolhimento durante a pandemia. Ele podia ser parada, escape, pausa, promessa, espera ou tentativa de recomposição. Cada um deles chegava por caminhos diferentes. André vinha de uma sequência de deslocamentos, esquecimento, adoecimento e encaminhamentos. Márcio chegava tomado pelo desespero, pela linguagem religiosa da queda e pelo desejo de encontrar um lugar onde pudesse "botar a cabeça no lugar". Felipe narrava a Arena como ponto de inflexão em uma trajetória longa entre prisão, rua, drogas, clínicas e vínculos familiares interrompidos.

Depois de algum tempo refletindo sobre aquela visita, comecei a pensar se parte da força daquele abrigo não estava justamente em seu improviso. Essa ponderação não transforma o abrigo em uma experiência "bem-sucedida" ou sem contradições. Ao contrário, ajuda a perceber sua ambivalência. O lugar carregava parte do que é comum aos abrigos: regras, vigilância, controle da circulação, expectativa de bom comportamento, separação de tarefas, produção de rotina. Mas, ao mesmo tempo, por não funcionar exatamente como um abrigo convencional, parecia oferecer respostas mais imediatas ao que a crise exigia. Havia comida boa, banho, algum lugar para dormir, mediação para acessar documentos e auxílio emergencial, além de profissionais que, mesmo sobrecarregados, tentavam resolver problemas concretos. Para alguns homens, isso podia significar comprar um celular, uma mochila, um tênis, falar com a família, descansar o corpo, atravessar a abstinência ou simplesmente ficar vivo por mais alguns dias.

Nesse sentido, talvez o abrigo tenha "resolvido" a vida de alguns homens não porque os retirou definitivamente da rua, mas porque interrompeu temporariamente uma sequência de riscos. Sua eficácia era modesta, provisória e profundamente embaralhada, mas produzia pequenas suspensões do colapso: uma marmita quente, uma cama improvisada, uma lista que

garantia comida, uma ida ao banco, uma conversa com uma psicóloga, uma mediação com a saúde, um lugar onde o corpo pudesse parar.

Ao final daquele dia de campo, a cena que permanecia em mim era marcada por ambivalências: a organização cuidadosa dos colchões no chão e a precariedade do espaço improvisado; a comida quente e bem servida e a incerteza cotidiana sobre quantos comeriam; as falas esperançosas dos profissionais e a consciência, nem sempre dita em voz alta, de que quase tudo ali era transitório. Quando me despedi de Vilma e dos homens com quem conversei, individualmente e pelos corredores, para encontrar novamente Emanuel e seguir meu caminho, outra vez na van do Consultório na Rua, compreendi com mais nitidez que aquele abrigo não era ponto de partida nem de chegada. Era um entreposto na longa cadeia de dispositivos que administram a vida daqueles que circulam pelas ruas das cidades. Para Vilma, era um espaço de trabalho exaustivo, improvisado e afetivamente implicado. Para a gestão municipal, era uma resposta emergencial à crise sanitária. Para os homens que ali estavam, como veremos adiante, podia ser uma parada, um escape, uma chance de reorganizar a vida ou apenas mais uma estação provisória em trajetórias marcadas por circulação e rupturas.

Sua existência provisória revela algo importante sobre a assistência em tempos de crise: muitas vezes, o que mantém a vida não são grandes políticas plenamente estruturadas, mas arranjos frágeis, imperfeitos e improvisados, que operam no limite entre o socorro e a contenção. Em uma pandemia, quando diversas cidades pareciam incapazes de oferecer qualquer estabilidade aos mais pobres, essas pequenas garantias não eram pouca coisa. A questão é que, quando o improviso se torna a principal forma de garantia da vida, ele também revela a precariedade da proteção oferecida como política permanente.

2.5 **“A rua em Volta Redonda não passa fome”: Centro Pop, entre o cuidado e o controle**

Figura 11 – Parte do bairro Aterrado

Fonte: Youtube, 2026.

O Centro de Referência Especializado para População (Centro Pop) de Volta Redonda ficava numa esquina discreta de um bairro comercial da cidade chamado Aterrado. Durante o dia, a região é muito movimentada, as portas metálicas se abrem, vitrines mostram seus produtos e muitos ônibus, carros e outros tipos de transportes circulam. Mas à noite, o cenário se transforma. Algumas ruas mais estreitas e mal iluminadas criam uma atmosfera de esvaziamento. As luzes dos postes, por vezes, escassas e distantes, projetavam sombras longas sobre as calçadas, onde raramente se veem transeuntes e pontos de prostituição também surgem em algumas partes. Em 2021, esse cenário estava ainda mais agravado.

Foi por isso que decidi não ir sozinha à campo. E como Cinthia, coordenadora do Centro Pop, na época só poderia conversar comigo após o expediente, precisava ir à noite. Convidei meu marido para me acompanhar. Saindo de Pinheiral, onde morávamos, a viagem de ônibus durava cerca de 1h de trajeto e uma parte precisava ser feita a pé. Fazer aquele deslocamento noturno me trazia um incômodo e certo medo por ser um local que eu pouco conhecia.

Figura 12 – Centro Pop de Volta Redonda[47]

Fonte: Imagens Google, 2022.

A fachada do Centro Pop, visível na imagem, apresenta uma estrutura modesta. Uma pequena varanda cobria a entrada, sustentada por colunas simples e com cores bem comuns para instituições públicas. Na placa pendurada no alto, lê-se: "Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua – UHADY NASR". O prédio tem paredes em tons claros, com acabamento azul escuro na base, uma estética que remete à funcionalidade dos prédios públicos. O portão estava entreaberto, como se esperasse alguém, mas a rua ao redor permanecia quase deserta naquele horário.

Ao adentrar o espaço, fomos imediatamente atravessados pela mudança de "clima". Ainda que não houvesse grande fluxo de pessoas naquele horário, o ambiente interno do Centro Pop se organiza com divisórias simples, bancos de plástico, uma sala de atendimento social, uma copa com cheiro de café requentado e pequenos armários daqueles cinzas trancados. Paredes claras, quadros de avisos com cartazes desbotados, regras de convivência impressas em letras grandes. Havia ali uma estética de espera.

À noite, o lugar abrigava apenas os rastros do atendimento diurno com cobertores doados, mochilas guardadas, fichas organizadas sobre uma mesa, um funcionário de plantão na frente (talvez fosse um vigilante). A recepção era silenciosa, mas carregava os ecos de muitas

[47] A utilização de imagens retiradas do Google Maps/Street View foi uma escolha ética e metodológica. Como alguns dos locais mencionados na pesquisa são espaços de grande circulação de transeuntes e de presença recorrente de pessoas em situação de rua, optei por não produzir fotografias próprias que pudessem expor, identificar ou constranger sujeitos em campo. As imagens disponíveis em plataformas públicas funcionaram, nesse sentido, como uma saída para situar visualmente os espaços sem ampliar a exposição das pessoas que os ocupam cotidianamente.

histórias, vozes que passaram por ali ao longo do dia, pessoas que buscaram banho, comida, escuta, ou simplesmente um espaço de pausa.

O entorno estava calado e escuro fazendo do Centro Pop um ponto de luz isolado. E é nessa ambivalência que ele opera, como um polo de assistência, mas também de controle territorial e disciplinamento. Um espaço que reconhece direitos, mas os distribui sob regras e horários; que escuta e classifica; que acolhe e regula (como venho descrevendo). Ao entrar, nos deparamos com a materialidade de um dispositivo assistencial, que lida não apenas com sujeitos em situação de rua, mas com uma política pública estruturada em torno da gestão da precariedade.

Ao chegar no local, fui recebida pela coordenadora do equipamento. Fomos direto à sua sala, um cômodo pequeno, funcional, com uma mesa retangular encostada na parede, coberta por pilhas de papéis, pastas plásticas com fichas de atendimento e alguns formulários impressos com a logo do SUAS[48]. Sobre a mesa, um computador exibia a tela inicial do sistema de registro, e uma caneca branca segurava as canetas e alguns lápis de ponta gasta. Atrás dela, uma estante de metal guardava documentos, caixas organizadoras e cartilhas. Na parede, um quadro branco exibia anotações sobre turnos de trabalho e agendamentos. A única janela da sala, deixava passar uma luz ofuscada do poste da rua, filtrada pela poeira urbana do bairro típico de Volta Redonda, porque a cidade toda é encoberta pela fuligem da CSN. E o Aterrado é um dos bairros muito próximos à indústria. O ambiente era silencioso, apesar da porta entreaberta para circular o ar devido ao período ainda pandêmico.

A atmosfera da sala expressava bem o "espírito do local", um espaço com pretensão de técnica e cuidado, mas permeado pela burocracia cotidiana. Cinthia falava com firmeza, demonstrando conhecimento do território e da rotina da assistência local. Rotina de assistência que ela fazia parte há mais de 30 anos ocupando diversos cargos em inúmeros equipamentos públicos.

Entre as informações trocadas naquela conversa, uma frase em especial, dita com certa irritabilidade, permaneceu comigo: "A rua em Volta Redonda não passa fome, mas só oferecer comida não é suficiente, porque eles permanecem nas ruas. Se eles não vêm até a gente, não temos como auxiliar em nada". Mais do que uma avaliação sobre a rede de assistência, a frase

[48] O SUAS é o sistema público que organiza os serviços, programas, projetos e benefícios da assistência social no Brasil. Trata-se de uma política pública não contributiva, direito do cidadão e dever do Estado, voltada à proteção social de indivíduos, famílias e grupos em situação de vulnerabilidade e risco social, articulando ações e recursos da União, estados, Distrito Federal e municípios. BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. O que é. Brasília: MDS, 2019. Atualizado em: 29 out. 2024. Disponível em: gov.br/mds Acesso em: 4 maio 2026.

parecia trazer uma espécie de diagnóstico da cidade. Dizer que a rua em Volta Redonda *não passa fome* não era apenas reconhecer a existência de grupos de caridade distribuindo. Era também afirmar que havia, na cidade, uma forma mínima de assistência para além do Estado em funcionamento, algo que impedia que a fome aparecesse como abandono absoluto.

Foi justamente por isso que a frase me acompanhou. Em muitos sentidos, essa fala encontra correspondência no que eu iria observar no campo com os grupos de voluntários: havia comida circulando, havia marmitas chegando a determinados pontos, havia grupos de caridade e equipamentos públicos envolvidos em práticas de alimentação. A questão, porém, era o que essa comida fazia existir e o que fazia não existir. A comida não apenas matava a fome; ela organizava presenças, horários, deslocamentos e permanências. Fazia com que certas praças, ruas, marquises, rodoviária e arredores de equipamentos se tornassem pontos de espera e de encontro. Produzia uma cidade atravessada pelo calendário alimentar, nos quais saber onde e quando comer era também saber onde e quando permanecer.

A frase de Cinthia revelava a centralidade da alimentação na gestão cotidiana da situação de rua. Se "a rua não passa fome", não é porque a fome tenha sido superada como problema público, mas porque foi incorporada a uma rede instável de respostas. A fome é atendida em sua urgência, mas não necessariamente enfrentada em suas condições de produção. A marmita, o café, o lanche sustentavam vidas, mas também tornavam administrável a permanência dessas vidas nos espaços públicos. Comer permitia continuar, e continuar, nesse caso, significava permanecer em circulação, à espera, no trecho, nos pontos onde a cidade tolerava a presença daqueles que não incorporou plenamente.

Quando escutei senti um certo alívio, afinal, ninguém deveria passar fome; ainda bem que a rua não passava fome; mas ao mesmo tempo, era um pouco pretensioso, porque a ausência da fome absoluta poderia funcionar como "prova" de que algo já estava sendo feito, como se a comida bastasse para apaziguar a violência de permanecer na rua. Em Volta Redonda, alimentar parecia cumprir essa função delicada: impedir que a fome se tornasse um escândalo intolerável, sem necessariamente desfazer as condições que produziam a situação de rua.

A fala da coordenadora também anunciava que a cidade podia dizer, de algum modo, que cuidava e isso era visível pensando em *dimensões corporais menores*. Digo isso em consonância com Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021)[49] que chamam atenção para o peso da corporalidade na produção das emoções hostis:

[49] Na apresentação do Dossiê "Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social" Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) propõem uma antropologia das emoções hostis que desloca nojo, humilhação e desprezo do plano meramente psicológico para o campo das relações sociais, das

> Há gestos de criação de fronteiras e evitação (étnicas, raciais, sociais, de gênero e sexualidade) que também tomam como pauta as diferenças corporais. Na construção histórica do racismo, a diferença de cor de pele é uma das características mais marcantes, e com ela vêm atitudes hostis para outros atributos do corpo, como o cabelo. Chamamos a atenção a outras dimensões corporais "menores" que criam fronteiras: a qualidade dentária, a estatura, ou a higiene, apenas para mencionar os artigos de Nathalia Gonçales, Caroline Mendonça e Taniele Rui, que aparecem neste dossiê (Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel, 2021, p. 21).

Os autores evidenciam que a diferença frequentemente é colocada na linguagem do nojo, associada a cheiros, secreções, substâncias, higiene e proximidade com sujeitos inferiorizados. Essa chave ajuda a compreender por que determinados corpos em situação de rua produziam mais afastamento do que outros. Não se tratava apenas da condição de "estar na rua", mas de marcas sensíveis e corporais como a sujeira, odor, feridas, magreza, dentes, roupas, sinais de uso de drogas, modos de falar ou se aproximar, que organizavam o grau de contato possível, a duração da interação e a disposição dos voluntários em conversar, rezar ou apenas entregar rapidamente a marmita.

A assistência operava como forma de governo da permanência. A comida, *faz viver* no limite, mantinha os sujeitos vivos em uma zona de precariedade prolongada. A rua que *não passa fome* não é uma rua protegida da violência. É uma rua alimentada, monitorada e mantida em movimento. A fome, quando administrada pela assistência, deixa de aparecer apenas como falta e passa a operar como uma das forças que organizam a cidade, os trajetos e as margens. A etnografia de Rui (2014) em programas de redução de danos em São Paulo e Campinas revela que os usuários constroem redes móveis de cuidado e troca, frequentemente rejeitando os espaços institucionais rígidos em favor de circuitos informais de convivência. Essa percepção dialoga com a crítica de que a rua não é apenas um "problema" a ser varrido para um equipamento, mas um território com lógicas próprias.

A frase "se eles não vêm até a gente, não temos como auxiliar em nada" dita pela coordenadora, desloca para os próprios sujeitos a responsabilidade pela não efetivação do cuidado. Lida à luz de Rui (2014), ela reforça uma política de abjeção porque transforma o afastamento em recusa individual, apagando as experiências de medo, desconfiança e violência institucional que frequentemente estruturam a relação entre pessoas em situação de rua e equipamentos públicos. Assim, aqueles que não atravessam a porta do serviço permanecem fora do campo do atendimento, como corpos difíceis de alcançar, gerir e reconhecer. A abjeção

---

hierarquias e das formas de poder. Partindo da antropologia das emoções, os autores lembram que as emoções devem ser interpretadas conforme o contexto de sua enunciação, pois são capazes de organizar micropolíticas e alterar relações de poder nas interações. Nesse sentido, nojo, humilhação e desprezo não aparecem apenas como sentimentos individuais, mas como práticas que produzem lugares, distâncias e fronteiras.

opera justamente nesse limite entre a expulsão explícita e a produção de uma distância institucional que faz com que certas vidas só se tornem assistíveis quando se apresentam de modo adequado e legível ao Estado.

Essa "ausência da fome" era parte de uma engrenagem que também produzia fronteiras. A distribuição de comida desenhava percursos, aproximava alguns corpos, afastava outros, regulava tempos de permanência. Alimentar, nesse sentido, organiza fluxos. A comida fazia circular, fazia parar, fazia esperar e, em alguns casos, fazia desaparecer. Certos lugares se tornaram pontos reconhecidos de entrega; outros eram evitados, abreviados ou percebidos como mais difíceis. Assim, a "marmita" desenhava uma cartografia própria da cidade, na qual a assistência caritativa e a assistência estatal, ainda que por caminhos distintos, ajudavam a estabilizar provisoriamente aquilo que a própria cidade não conseguia resolver.

Ao mesmo tempo, a fala da coordenadora permite pensar uma tensão importante entre a distribuição de alimentos nas ruas e o funcionamento do Centro Pop. A comida oferecida pelos grupos de caridade supria necessidades imediatas, a fome, em alguns casos, podia reduzir a busca pelo equipamento público. Essa distância em relação ao Centro Pop pode não ser explicada apenas pela existência de comida na rua, como se os sujeitos deixassem de acessar a política pública porque já estavam "satisfeitos" pela caridade. Fugir do registro é uma forma de escapar da institucionalização. Para muitos, chegar ao Centro Pop significava tornar-se legível para a rede, ter sua trajetória registrada, sua circulação acompanhada, suas escolhas avaliadas e seus próximos passos orientados por técnicos.

Nesse sentido, os grupos de caridade podiam aparecer como um caminho mais simples e imediato para comer. Isso não significa ausência de controle ou uma escolha livre de constrangimentos para os sujeitos em situação de rua. Afinal, a comida caritativa também vinha atravessada por outras exigências: rezar, agradecer, ouvir conselhos, suportar olhares, aceitar humilhações sutis ou explícitas, demonstrar necessidade e reconhecer a bondade de quem doa. Ainda assim, tratava-se de outro tipo de relação, muitas vezes menos burocrática e menos duradoura do que aquela estabelecida com o equipamento público. Entre o cadastro institucional e a marmita recebida na rua, os sujeitos não escolhiam entre liberdade e controle, mas entre formas distintas de dependência, exposição e negociação.

Mais adiante, ao acompanhar os grupos de caridade, essas fronteiras aparecerão de modo mais nítido. A escolha dos locais de entrega, a velocidade das abordagens, os comentários sobre "pontos tranquilos" ou "complicados", a disposição para rezar, conversar ou apenas entregar a marmita revelam nessa cartografia, que a humilhação pode produzir um nó poroso (Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel, 2021), que muitas vezes, assumia a face mais aceitável da

gratidão. Não se tratava apenas de humilhar abertamente, mas de exigir, de maneira difusa, que o sujeito alimentado ocupasse o lugar daquele que reconhece a bondade recebida, se mostra dócil, agradece, escuta, aceita a oração e confirma a superioridade de quem ajuda. É nesse sentido que a gramática racializada da gratidão será analisada como uma das formas miúdas pelas quais a assistência caritativa produz cuidado e, ao mesmo tempo, reitera hierarquias raciais.

É aqui que retorno a outro momento da conversa, em que Cinthia descreveu algumas pessoas em situação de rua como "pessoas soltas pelas ruas de maneira irregular". A formulação traz mais uma dimensão desse controle presente na assistência: não se trata apenas de oferecer cuidado, mas de regular presenças. É nesse ponto que a noção de *checkpoint*,[50], torna-se produtiva para pensar o Centro Pop. Os *checkpoints* são pontos de interrupção da circulação, onde os sujeitos são parados, identificados, questionados e autorizados, ou não, a seguir. Eles não apenas bloqueiam ou permitem passagens, mas produzem classificações: quem tem documento, quem pode justificar sua presença, quem pertence, quem é suspeito, quem está "fora do lugar". No caso do Centro Pop, essa lógica aparece na centralidade atribuída ao registro. Para que a pessoa em situação de rua se torne visível à rede, é preciso que passe pelo equipamento, forneça dados, aceite a ficha, seja localizada institucionalmente e, a partir daí, encaminhada para outros serviços[51].

Essa leitura ajuda a compreender também a tensão com os grupos de caridade. Quando a comida é distribuída diretamente nas ruas, sem passar pelo registro do Centro Pop, ela cria um tipo de via paralela de sobrevivência. O sujeito come sem necessariamente se cadastrar, permanece sem se tornar imediatamente rastreável, acessa ajuda sem atravessar o filtro institucional. Para a gestão pública, isso pode aparecer como irregularidade ou desorganização; para quem vive na rua, pode ser uma forma de escapar de um monitoramento. Pode ser uma estratégia para preservar alguma autonomia diante de uma vida já atravessada por fichas.

---

[50] Ainda que o autor Jeganathan (2004), formule o conceito a partir de contextos marcados por conflitos políticos e militares, interessa-me aproximá-lo como ponto de *checagem* (Fernandes, 2019) para pensar os aparatos institucionais que regulam a circulação urbana e definem quem pode passar, permanecer ou ser reconhecido como sujeito legítimo de atendimento.

[51] Escóssia (2021) denomina *síndrome do balcão* a experiência vivida por pessoas que, na busca por documentos e direitos, passam por uma sucessão de balcões, exigências, provas, carimbos e esperas. A autora mostra que essa burocracia não apenas atrasa o acesso a direitos, mas também produz uma relação específica com o Estado: ele aparece como instância necessária, opaca e paralisante, diante da qual os sujeitos são levados a esperar, justificar-se e comprovar continuamente sua existência administrativa. Embora a discussão da autora se refira ao sub-registro civil e à obtenção de documentos, o conceito ajuda a pensar, por aproximação, os efeitos subjetivos e institucionais das exigências burocráticas em equipamentos assistenciais, como cadastros, fichas, registros e encaminhamentos.

Pelo que vimos, o abrigo emergencial também deveria operar como um desses pontos de controle, ao concentrar pessoas, organizar nomes, regular entradas e saídas. Porém, por seu caráter provisório e improvisado, abria mais brechas: homens entravam, recebiam auxílio, evadiam e "caiam no mundo" e assim, escapavam do acompanhamento esperado. Já o Centro Pop, por sua permanência institucional e por sua função de porta de entrada da assistência, expressava com mais nitidez a lógica de *checkpoint*: ali a rua deveria ser ordenada.

Essa lógica de que a rua precisa ser ordenada, é também uma lógica racializada. No Brasil, a suspeição sobre quem circula, dorme, pede, usa a praça, ocupa a marquise ou recusa o equipamento público se distribui de forma desigual. Ela se apoia em uma história longa de associação entre população negra, pobreza, vadiagem, perigo, desordem e disponibilidade para o trabalho precário (Gonzalez, 2019; Bento, 2022). Então, quando determinadas presenças são descritas como "soltas" ou "irregulares", não se trata apenas de uma classificação administrativa. Trata-se de uma forma de reinscrever, no vocabulário da assistência, velhas gramáticas raciais de controle da circulação negra nas cidades.

O racismo deve ser lido enquanto articulação ideológica e um conjunto de práticas, que estabelece uma divisão racial do trabalho e atua na definição dos lugares ocupados pela população negra na estrutura social (Gonzalez, 2019). Essa chave impede que a situação de rua apareça apenas como efeito da pobreza ou da ausência de moradia. A presença majoritariamente negra nas ruas, nos abrigos, nas filas, nas abordagens da assistência está sendo compreendida aqui, como parte de uma história em que o acesso ao trabalho, à moradia digna, à escolarização e à circulação legítima foi racialmente distribuído. A rua, portanto, volto a afirmar, não é apenas o lugar onde se encontram sujeitos vulneráveis; é também um dos espaços onde se materializa a produção histórica de uma massa marginalizada negra, mantida entre o trabalho instável, punição, assistência.

Volto a dizer que o *dispositivo de racialidade* é um mecanismo que produz sujeitos plenamente reconhecíveis e outros reiteradamente situados no campo da falta, do desvio e da suspeita. A assistência à rua, nessa dinâmica não apenas responde à pobreza racializada, ela também participa da produção de sujeitos racialmente governáveis, que precisam demonstrar necessidade, adesão, *disciplina* para serem acompanhados e gratidão para serem alimentados.

Por isso, a imagem do *checkpoint* ganha densidade racial. O Centro Pop não controla apenas a passagem entre rua e política pública; ele também organiza uma fronteira racial entre aqueles que podem ser reconhecidos como usuários legítimos da assistência e aqueles que permanecem como "soltos", "difíceis", "resistentes" ou "de fora". A fome, nesse arranjo, é atendida pelos grupos de caridade, mas a presença negra e pobre nas ruas segue sendo objeto

de suspeição e governo. A comida pode circular, mas o corpo que a come precisa, em algum momento, reconduzido a um fluxo institucional.

Havia ainda outro incômodo atravessando essa tensão que era a chegada de pessoas "de fora" na cidade parecia desorganizar ainda mais os códigos locais de gestão da rua. Não se tratava apenas de haver mais gente circulando ou demandando comida, mas de sujeitos que chegavam sem conhecer as regras da cidade, os horários, os limites, os lugares tolerados, os modos esperados de acessar ajuda e de se relacionar com os equipamentos. Em alguma medida, essas presenças atropelavam o funcionamento ordinário da rede de assistência, porque não estavam ainda incorporadas aos circuitos cadastrados. Eram pessoas recém-chegadas, menos conhecidas, menos previsíveis e, por isso mesmo, mais difíceis de governar.

Nesse cenário, os grupos de assistência caritativa podiam ser vistos como parte do problema não apenas porque "só davam comida", mas porque alimentavam também aqueles que ainda não haviam passado pelos filtros institucionais da cidade. Ao distribuir marmitas diretamente nas ruas, sem exigir adesão aos fluxos do Centro Pop, essas ações criaram uma via paralela de permanência. Para quem estava com fome, isso podia ser uma forma simples e imediata de sobreviver; para a gestão estatal, porém, significava a possibilidade de que pessoas "soltas" permanecessem sem se tornarem plenamente legíveis pelo Estado.

Ou seja, o problema da assistência institucional não era à comida em si e mais o que ela tornava possível: ficar sem necessariamente entrar no circuito "oficial" de controle. Os grupos de caridade, ao responderem à urgência da fome, talvez não priorizassem essa dimensão crucial para o Centro Pop: saber quem é, de onde vem, porquê chegou, se tem família, se usa drogas, se aceita encaminhamento, se quer passagem, abrigo ou atendimento. A comida distribuída pelos grupos de caridade, fora desse registro subvertia, ainda que parcialmente, a ordem esperada da assistência estatal. Ela permitia que as pessoas comessem independente de serem cadastradas ou não, isto é, a resposta à fome, vinha antes de tudo. Depois que o passo para o monitoramento deixa de ser através da fome, interrompe-se um tipo de fluxo proposto pelo Estado e cria-se outras lógicas de agenciamentos dessa população.

A fala de Cinthia abre uma tensão que atravessa toda a rede de assistência em Volta Redonda: a comida distribuída nas ruas sustenta vidas, mas também escapa, em alguma medida, ao controle institucional. É nesse ponto que a análise se desloca. Depois de acompanhar os modos pelos quais a assistência estatal tenta tornar a rua legível, "cadastrável" e "encaminhável", passo agora aos grupos citados por Cinthia, aqueles que distribuem comida diretamente nos espaços públicos da cidade. Se, para o Centro Pop, essas ações poderiam dificultar a criação de vínculos com a política pública, para quem estava com fome elas

constituíam uma forma concreta de permanecer vivo. No capítulo seguinte, acompanho esses circuitos caritativos para compreender como a comida, ao circular pelas ruas, também produz relações, hierarquias, gramáticas racializadas de gratidão, constrangimentos e formas próprias de governo da fome.

3 ASSISTÊNCIA, CARIDADE, RAÇA E CIRCULAÇÃO DE COMIDA

Figura 13 – Marmita de comida distribuída

Fonte: Grupo de WhatsApp do Alimenta-VR, 2021.

3.1 **“A fome é diária”: caridade, WhatsApp e organização da urgência**

No capítulo anterior, vimos como a assistência estatal buscava tornar legível a população em situação de rua. Agora, o foco se desloca para outro circuito: aquele formado por grupos caritativos[52] que chegam diretamente às ruas com marmitas, cafés e orações. Esses grupos não operam com os mesmos protocolos do Estado. Suas práticas produzem ordenamentos, expectativas e formas de classificação, mas, nesse caso, o controle aparece menos pela burocracia e mais pela organização cotidiana da urgência em alimentar.

Antes de entrar propriamente nos grupos de caridade que se organizam através do WhatsApp e nas cenas de distribuição de comida, é importante situar a caridade como uma prática histórica e moralmente estruturante das formas de cuidado em nosso país. As ações

[52] Ao falar em assistência caritativa, refiro-me a um conjunto de práticas de cuidado, ajuda e socorro que se organizam a partir de motivações religiosas, voluntárias e morais, mas que não estão apartadas do campo mais amplo da assistência social. Como observa André Souza (2024), Essas instituições, sustentadas por dízimos, mensalidades, campanhas e coletas, compõem o chamado terceiro setor e participam de um campo filantrópico-caritativo *marcado pela combinação entre trabalho voluntário, atividade profissional remunerada e projetos sociais voltados ao apoio de pessoas em condição de fragilidade (Souza, 2024, p. 23).* Nesse sentido, a assistência caritativa não deve ser entendida como uma prática puramente informal, espontânea ou exterior ao Estado. Ela ocupa uma zona intermediária entre religião, voluntariado, filantropia, assistência e gestão da pobreza. Nas ruas de Volta Redonda, os grupos que distribuem doações são parte de uma tradição mais ampla em que a ajuda aos pobres se organiza por meio de redes religiosas, campanhas, doações, vínculos comunitários e formas próprias de reconhecimento moral. Retomo esse debate no capítulo 4.

caritativas não surgem apenas como gestos individuais de bondade, mas como parte de uma longa relação entre religião, assistência, pobreza e governo dos pobres.

Como apontado por André Souza (2024), as práticas beneficentes católicas remontam ao período colonial, articuladas a irmandades, confrarias, ordens terceiras e, posteriormente, às Santas Casas de Misericórdia voltadas ao atendimento dos mais pobres. Também nesse campo se constituíram confrarias de homens pretos, que arrecadavam recursos para sepultamentos e alforrias, mostrando que a caridade nunca esteve separada das hierarquias raciais, das formas de tutela e das disputas por reconhecimento e sobrevivência.

Historicamente, a doação aos pobres foi mediada por instituições religiosas, especialmente pela Igreja Católica, compondo uma relação em que a necessidade material do outro era respondida por meio da piedade, da salvação e da obrigação cristã. Mesmo quando, atualmente, a filantropia passa a reivindicar uma identidade mais secular, esse fundo caritativo não desaparece completamente. Como argumento em diálogo com Souza (2024) e Oliveira (2017), não houve uma ruptura plena entre caridade, assistência e filantropia no Brasil; ao contrário, diferentes linguagens de doação passaram a conviver, se sobrepor e disputar legitimidade.

É nesse terreno de sobreposição que se inscrevem os grupos de caridade que distribuem comida nas ruas de Volta Redonda. Suas ações não podem ser lidas apenas como respostas espontâneas à fome, embora também sejam isso. Elas fazem parte de uma trama mais ampla em que alimentar significa cuidar, mas também produzir relações morais entre quem doa e quem recebe. Muitos desses grupos se denominam como “voluntários do bem”, expressão que já indica certa compreensão de si e do lugar ocupado na cena da ajuda. A comida circula junto com palavras de fé, orações, conselhos, avaliações sobre merecimento e interpretações sobre a vida daqueles que comem. Nesse sentido, a caridade não aparece como exterior ao governo da fome, mas como mais uma de suas faces cotidianas.

A noção de tutela ajuda a compreender essa ambivalência. Como propõe João Pacheco de Oliveira (2014), a *lógica tutelar* combina proteção, controle e repressão, acionando esses elementos de modo alternado ou simultâneo, conforme o contexto. Justamente por ter sido formulada originalmente para pensar dinâmicas coloniais, essa chave permite observar como certas práticas de cuidado continuam a organizar relações racializadas entre sujeitos considerados capazes de salvar, orientar ou corrigir e sujeitos colocados na posição de dependentes ou necessitados. Na caridade de rua, a tutela pode aparecer em gestos aparentemente pequenos: orientar como a pessoa deve viver, rezar antes da comida, diferenciar

quem “merece” de quem “se aproveita” ou imaginar que a ajuda material deve vir acompanhada de transformação da vida.

Essa formulação também pode ser aproximada da discussão foucaultiana sobre o *poder pastoral*. Ao reconstruir a história da noção de governo, Foucault lembra que, antes de adquirir um sentido propriamente estatal, governar remetia a um conjunto amplo de ações: conduzir, sustentar, alimentar, cuidar, orientar condutas e garantir a subsistência (Foucault, 1978). O pastorado, nesse sentido, não se exerce prioritariamente sobre um território fixo, mas sobre uma multiplicidade em movimento; seu objetivo é proteger, alimentar e conduzir o rebanho. Trata-se de um poder que se apresenta como benéfico e cuidadoso, mas que também individualiza, acompanha e zela por cada um. Na caridade de rua, a marmita não circula sozinha: ela vem acompanhada de palavras de fé, pequenos comandos sobre como viver, colaborar, se afastar das drogas, da rua ou de determinados comportamentos. Assim, a assistência caritativa atualiza algo dessa lógica pastoral: cuida do corpo faminto, mas também tenta alcançar a alma, a conduta e o futuro daquele que recebe.

Por isso, trato a assistência caritativa não apenas como resposta à precariedade, mas como parte dos arranjos racializados de gestão da fome. Nessas relações, distribuem-se não só comida, como também posições. Quem doa aparece como sujeito autorizado a cuidar, aconselhar e interpretar a necessidade do outro. Quem recebe, por sua vez, é situado no lugar daquele cuja vida precisa ser amparada, orientada e, muitas vezes, moralmente conduzida. É a partir dessa ambivalência que passo a olhar para o grupo de WhatsApp como espaço em que a caridade se organiza em tempo real. Ali, a comida era preparada, anunciada, solicitada, fotografada, distribuída em escalas, comentada em áudios e acompanhada por orações. A caridade, portanto, não estava apenas nas ruas, no momento da entrega da marmita, mas também nas mensagens, nas imagens, nos silêncios e nas formas de coordenação que antecediam e prolongavam cada ação.

Foi no contexto de incerteza e distanciamento social provocado pela pandemia de Covid-19 que o grupo de WhatsApp que aqui chamarei de Alimenta-VR, criado em 2019, tomou novos rumos. Diante da urgência em oferecer algum tipo de resposta à vulnerabilidade extrema das pessoas em situação de rua, o grupo rapidamente se consolidou como mais do que um espaço de troca de mensagens. Tornou-se uma espécie de arena virtual de mobilização da caridade, onde diferentes formas de assistência eram convocadas, combinadas e redistribuídas.

Mesmo à distância, longe das ruas onde efetivamente se entregavam as marmitas e outras doações, os participantes eram continuamente chamados a colaborar com o que pudessem, seja com recursos, seja com presença (ainda que reduzida), seja com orações. A

imagem escolhida como foto do grupo era a de um homem negro dormindo na calçada, acompanhada da legenda "Fique em casa! Mas e eles?", interpelando os membros por meio de uma pergunta retórica que evidenciava, de forma quase pedagógica, a contradição entre a recomendação sanitária e a condição daqueles para quem o isolamento era impossível. Mais do que apenas ilustrar uma vulnerabilidade, essa imagem escancarou o problema dado: ela expõe uma dor e a enquadra de modo a torná-la legível e urgente. Ali, naquele *cotidiano digital* (Mochel, 2023) a caridade era ativada e performada como resposta diante do colapso sanitário.

Percebi que certas figuras de sofrimento ganham força pública justamente porque permitem transformar experiências precárias em cenas moralmente inteligíveis, capazes de produzir adesão, comoção e engajamento (Vianna, 2013). Nesse movimento, a figura do homem negro adormecido não aparecia apenas como alguém a ser cuidado, mas como personagem central de uma cena que distribuía lugares e sensibilidades: de um lado, aquele cuja dor deve ser reconhecida; de outro, aqueles que são chamados a responder a ela. A imagem não denunciava simplesmente um abandono; ela ajuda a constituir um pequeno "caso" moral, no qual a caridade poderia se apresentar como resposta diante do colapso sanitário, ao mesmo tempo que reinscreve relações assimétricas entre quem sofre, quem vê e quem pode agir.

Minha intenção inicial não era realizar uma etnografia online. O WhatsApp apareceu primeiro como meio de contato, uma forma possível de alcançar interlocutores em um momento em que a pandemia limitava a presença nas ruas[53]. Aos poucos, aquilo que parecia apenas um canal de aproximação foi se tornando parte do próprio campo[54]. As mensagens, os silêncios, os áudios, as fotos, as orações e as conversas privadas revelavam modos de organizar a caridade, distribuir urgências e produzir sentidos sobre a população em situação de rua.

Minha entrada no grupo de WhatsApp Alimenta-VR aconteceu em 2021, por intermédio de Cinthia, coordenadora do Centro Pop de Volta Redonda. Foi ela quem me apresentou brevemente aos membros do grupo com uma mensagem simples, algo como: "gente, estou colocando aqui no grupo a Nildamara, ela está pesquisando pessoas em situação de rua e

[53] No período inicial da pandemia, essa inquietação também aparecia em conversas nos grupos de pesquisa e entre colegas próximas, muitas vezes como uma espécie de luto diante da suspensão do campo presencial. As discussões sobre etnografias em contextos digitais ganharam força no momento, como resposta às condições de pesquisa possíveis naquele cenário caótico e inesperado.

[54] Minha aproximação mais sistemática com debates sobre pesquisa em contextos digitais ocorreu exatamente durante a pandemia, especialmente a partir do minicurso "Introdução às pesquisas em/dos/sobre contextos digitais: teoria, método e ética", ministrado por Carolina Parreiras, em junho de 2020. As discussões do curso foram importantes para pensar o WhatsApp não apenas como ferramenta de contato, mas como espaço de produção de campo em um contexto no qual a pesquisa presencial estava profundamente limitada. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CDnWA_idOFI&t=2882s Acesso em: junho de 2020.

gostaria de acompanhar a distribuição de comida. Seja bem-vinda". Depois disso, recebi algumas mensagens de boas-vindas, às quais respondi com frases curtas e emojis carinhosos depois de me apresentar. E, logo em seguida, Cinthia saiu do grupo. Sua saída rápida, com a justificativa de que entraria de férias, foi uma saída quase silenciosa, teve o efeito de me deixar sozinha naquele *convívio digital* (Mochel, 2023), como observadora participante de uma rede que ela havia me "autorizado" a acompanhar.

Cinthia me incluiu ali porque, segundo ela, grande parte do circuito alimentar que eu demonstrara interesse em conhecer durante nossa conversa no Centro Pop, passava pelos grupos de caridade. Era "quase impossível" entender como as pessoas em situação de rua se alimentavam sem observar a lógica informal da distribuição organizada por esses grupos. Ao me inserir no Alimenta-VR, Cinthia indicava, ainda que de modo sutil, que compreender a assistência em Volta Redonda exigia atravessar não apenas os caminhos do Estado, mas também os da fé, da moral, da urgência e da caridade.

Minha entrada e a escolha de permanecer no grupo não foram simples. Nas primeiras semanas, fiquei quase sempre em silêncio, lendo e registrando os fluxos de mensagens, os relatos sobre entregas, os pedidos por marmitas, orações, doações de cobertores e outros itens, além de alertas sobre "situações complicadas" nas ruas, como brigas ou pequenos conflitos. Eu estava visível entre nomes e números, mas me sentia como uma presença ausente, silenciosa, observando. O primeiro mês foi marcado por uma sensação incômoda de estar entre aqueles voluntários sem saber ao certo qual seria meu lugar naquela engrenagem de urgência e doação. Carregava comigo, ainda que de forma não declarada, a inquietação sobre como seria lida: voluntária, fiscal, pesquisadora, alguém "de fora" investigando o que se faz "com fé", ou mesmo informante de Cinthia.

Eu entendia pouco do que se passava no grupo. Muitas coisas não eram ditas, mas se faziam sentir nos silêncios, nos convites que não vinham, nas respostas atravessadas às minhas poucas tentativas de interação. Havia algo de tenso no modo como minha presença poderia ser percebida, especialmente por ser uma pessoa sem vínculo com uma igreja, de fora da cidade, tentando escutar, entender e acompanhar sem me anunciar demais. Ali, como lembra Mochel (2023), o corpo da pesquisadora nunca estaria fora da cena: ele é parte dos códigos, dos julgamentos e das apostas que circulam.

Com o tempo, percebi que parte das negociações começava no grupo, mas se deslocava para conversas privadas. Era no privado que circulavam detalhes sobre pessoas atendidas, pedidos de autorização para uso de imagens, combinações para acompanhar distribuições e informações mais sensíveis. Segui esse movimento e passei a escrever diretamente a alguns

participantes, sobretudo aqueles com quem já havia estabelecido algum contato, para tirar dúvidas, combinar idas a campo e compreender melhor as ações[55].

Naquele início, eu hesitava antes de cada mensagem. Apagar, reescrever, não enviar. Parecia sempre haver o risco de falar demais ou de parecer fria demais. Não havia um manual do grupo, mas era nítido que ali se compartilhavam linguagens próprias, impregnadas por uma religiosidade cotidiana, por expressões de benevolência e por uma informalidade que ia muito além do que era dito ou escrito. Entrar no grupo era também entrar em um *convívio digital* onde se manejavam dores, promessas e esperanças, e onde a performance da caridade era atravessada pela preocupação em organizar a fome da cidade.

O grupo se autogerenciava pelos próprios membros, sem uma liderança formalmente definida. Aos poucos, fui compreendendo que ele funcionava como mais do que um canal de comunicação. Era um espaço de gestão da assistência, onde os circuitos de comida eram rabiscados, editados, desviados e ajustados. Era também um lugar onde o calendário biopolítico da assistência começava a ser desenhado: quem ia, quando ia, para qual ponto, com quantas marmitas, em qual dia da semana e diante de qual urgência.

Essa entrada mediada por Cinthia revelou, desde o início, que o campo da assistência em Volta Redonda era composto por zonas sobrepostas: os grupos de caridade, o Estado, os próprios sujeitos em situação de rua, as Comunidades Terapêuticas, as igrejas, todos conectados por linhas de tensão, colaboração, assistência, disputa e ausência. A princípio, havia uma desordem na pouca comunicação: falas atravessadas, áudios com som abafado, vídeos com mensagens bíblicas e poucas interações objetivas sobre a distribuição de comida pela cidade. Nas conversas, a retórica cristã se misturava às campanhas de doação e às pequenas urgências do cotidiano.

Mesmo que meu interesse seja compreender essas relações como estruturalmente racializadas, é importante dizer que a maioria dos membros do grupo era composta por pessoas brancas, com forte vinculação a igrejas católicas ou evangélicas. Já os corpos referidos nos relatos, nas fotos, nos vídeos ou nas preocupações do grupo eram majoritariamente negros, usuários de drogas, figuras muitas vezes associadas à fome, ao risco e à rua. A raça, como venho apontando, atravessava diretamente essas relações, bem como as decisões sobre quais pontos atender, quem eram os *"grupos tranquilos"*, quais áreas deveriam ser evitadas e quais

[55] No debate sobre ética em pesquisas digitais, Mochel (2023) retoma a importância de considerar privacidade e consentimento como noções situadas, que variam conforme os contextos de interação. A autora dialoga com Boyd e Crawford (2011) e com Markham e Baym (2009), para quem o tratamento ético em pesquisas on-line deve ser indutivo, sensível ao contexto e ajustado às especificidades de cada projeto.

mereciam mais atenção. Parte disso era debatida no grupo como se fosse apenas uma questão de logística, mas operava sob um regime mais complexo e racializado de distribuição da compaixão (Fernandes, 2019)[56] através dos pratos de comida.

Alguns integrantes enviavam fotos das quentinhas sendo preparadas ou entregues na rua, junto com garrafas d'água e outros itens. Também faziam questão de falar sobre a preocupação com máscaras e luvas, seguindo as medidas sanitárias da época. A comida aparecia nas imagens de forma muito viva: nutritiva, apetitosa, colorida, arrumada em fileiras, pronta para circular. Havia algo sensorial nas fotografias, como se o cheiro da comida saísse pela tela do celular. Essas imagens não apenas informavam que a doação havia sido feita: elas produziam uma cena de cuidado, mostravam o trabalho investido e reafirmavam que, apesar da pandemia, havia pessoas mobilizadas para que a fome não interrompesse completamente a vida.

Figura 14 – Comida para distribuição sendo preparada (1)

Fonte: Grupo de WhatsApp do Alimenta-VR, 2021.

[56] Utilizo o termo *compaixão* em diálogo com Adriana Fernandes (2019), para quem a compaixão não designa apenas um sentimento individual de pena ou solidariedade, mas uma forma moral e política de reconhecimento da vulnerabilidade. Em sua etnografia em abrigos municipais no Rio de Janeiro, a autora mostra como certos corpos passam a ser lidos como "corpos da compaixão" quando reúnem marcas de sofrimento, adoecimento, precariedade, abandono e possibilidade de "se reerguer". Esse reconhecimento, porém, não está livre de acusações morais: ele pode abrir acesso a cuidado, direitos e políticas sociais, ao mesmo tempo em que submete os sujeitos a julgamentos, enquadramentos disciplinares e avaliações sobre merecimento. Ao falar, portanto, em "distribuição da compaixão" nas cenas de caridade em Volta Redonda, refiro-me aos modos pelos quais determinados corpos são tornados mais ou menos dignos de comoção, ajuda e cuidado, sempre em meio a hierarquias raciais, morais e religiosas.

Figura 15 – Comida para distribuição sendo preparada (2)

Fonte: Grupo de WhatsApp do Alimenta-VR, 2021.

A conversa fluía em diversos níveis. As mensagens, enviadas ora por texto, ora por áudio, compunham um mosaico de estilos que expressavam desde a preocupação em manter a constância da distribuição até a alegria em compartilhar uma história bem-sucedida de doação. Um dos pastores afirmava quase todos os dias: "A fome é diária!" ou "quem tem fome tem pressa"[57], sempre demonstrando preocupação para que não faltasse comida nas ruas. A pergunta em caixa alta: *"*E hoje, quem alimenta nossos irmãos em situação de rua?", seguida da afirmação "A fome é diária!" fazia da fome uma urgência constante e convocava os demais membros a agir.

Tudo parecia urgente. A cadeira de rodas, as muletas, as telhas para a casa que ficou "no tempo" depois das chuvas, o colchão, as fraldas para as crianças, os remédios para o idoso que morava sozinho. Todas essas demandas passavam pelo grupo e revelavam como a caridade era mobilizada por uma lógica de escassez e resposta imediata. A fome era a urgência mais constante, mas não era a única. O grupo funcionava como uma espécie de central informal de

[57] A frase "Quem tem fome, tem pressa" foi popularizada por Herbert de Souza, o Betinho, em 1993, durante a criação do movimento Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida. Esse movimento surgiu em um contexto de grave crise econômica e crescente desigualdade social no Brasil, e buscava mobilizar a sociedade civil em torno do combate à fome e da garantia de direitos básicos. A fome e a má distribuição de recursos alimentares estão profundamente enraizadas nas estruturas econômicas e sociais. A frase se tornou um marco da luta por justiça social e permanece como um símbolo da urgência em enfrentar a fome como violação de direitos humanos. Disponível em: Ação da Cidadania, o maior movimento social de combate à fome no Brasil, completa 30 anos | G1 Acesso em: maio de 2024.

necessidades, em que diferentes precariedades eram narradas, avaliadas e distribuídas entre aqueles que podiam fazer algo.

Essa urgência produzia uma tensão própria. A caridade dos membros do grupo podia produzir cuidado, mas também carregava a sombra do abandono possível. Isso aparecia nas justificativas de quem não conseguia ajudar naquele dia: "Hoje eu não posso buscar as telhas, porque estarei trabalhando, mas será que amanhã ainda dá tempo?". A pergunta vinha carregada da consciência de que não fazer naquele momento poderia permitir que algo mais grave acontecesse. Quando outro membro respondia "Tem que ser hoje, vou dar um jeito aqui", o grupo reorganizava rapidamente suas possibilidades. Alguém tentava tranquilizar: "É assim mesmo. Nem sempre tem como ajudar!". Depois disso, a conversa podia se encerrar e só retornar dias depois, como se a urgência tivesse sido absorvida ou, simplesmente, deslocada para outra via.

Outras perguntas, como *"*Não sei se algum grupo vai hoje, alguém vai?" ou "O seu grupo é que dia? O meu é na quinta", indicavam a preocupação com uma organização quase em escala. A fome, apesar de enunciada como urgência diária, precisava caber na disponibilidade dos grupos, dos carros, das cozinhas, dos horários de trabalho e dos vínculos religiosos. Organizar a urgência do comer dentro de uma grade de dias, pontos e pessoas disponíveis compunha a cartografia da distribuição: uma forma de distribuir a assistência no tempo e no espaço, mantendo a vida no limite do possível.

Em 2021, havia no Alimenta-VR representantes de aproximadamente nove grupos de caridade. Era um grupo heterogêneo, formado por pessoas pertencentes ou não a igrejas, embora a maioria tivesse vínculos católicos ou evangélicos. Em 2023, o grupo já contava com cerca de quatorze grupos de distribuição de comida, vinte e seis integrantes e uma composição diversa: donas de casa, comerciantes, aposentados, profissionais da saúde, professores e muitos membros com cargos religiosos, como pastores, capelães, missionários e padres[58].

No início, eu repetia perguntas como: "Boa tarde, onde vão fazer a distribuição hoje?", "Qual grupo distribui comida hoje?" ou "Quem for fazer a entrega hoje, pode me dizer se há vaga no carro?". Muitas vezes, as respostas vinham tarde demais para que eu conseguisse sair de Pinheiral e chegar ao ponto de encontro. Quando chegava, as marmitas já haviam sido distribuídas. Essa rapidez me intrigava muito. Como localizavam as pessoas tão depressa?

[58] Estes cargos religiosos eram possíveis identificar, porque os homens que o possuem colocam essa terminologia no *status* de seu whatsapp pessoal ou no próprio nome, por exemplo: Padre X, Capelão Y, Pastor W. Porém, através do grupo, não foi possível identificar se há outras lideranças, mas que não utilizam essas atribuições da maneira que menciono aqui.

Como uma distribuição completa podia acontecer em menos de meia hora?[59] Aos poucos, compreendi que o grupo reunia pessoas que já se conheciam de igrejas, pastorais, congregações e ações anteriores. Parte importante da logística não aparecia no grupo; circulava em conversas diretas, vínculos prévios e saberes acumulados sobre a cidade.

Quando deixei de insistir apenas nas mensagens coletivas e passei a enviar áudios diretamente para alguns membros, apresentando novamente a pesquisa e combinando as idas com antecedência, o campo começou a fluir melhor. As respostas não eram imediatas, mas passaram a chegar em horas, não mais em dias. Em abril de 2022, pouco antes de me mudar para Minas Gerais a trabalho, consegui acompanhar minha primeira distribuição com um grupo católico. A partir dali, segui combinando presenças em dias diferentes da semana, tentando acompanhar a variedade dos grupos e dos pontos de distribuição.

Com o tempo, o Alimenta-VR deixou de ser apenas meio de entrada e passou a operar como plano de fundo contínuo da pesquisa. Ele me permitia acompanhar desdobramentos das ações nos períodos em que a presença física era inviável, retomar vínculos quando voltava à cidade e compreender que a rua e o digital não formavam campos separados. As mensagens antecipavam a distribuição, prolongavam seus efeitos e mantinham em circulação histórias, urgências, imagens e expectativas de cuidado. Foi a partir dessas idas e vindas, das lacunas entre o digital e o presencial, das mensagens silenciosas e dos convites recebidos no privado, que as cenas de campo foram sendo costuradas.

Ao longo do tempo, fui percebendo que o Alimenta-VR funcionava como um tipo de bastidor da rua ou uma central de informações como eu disse antes, um lugar em que a fome era traduzida, comentada em áudios, distribuída em escalas, mostrada em imagens, atravessada por orações e conectada a outras pequenas urgências. Mesmo quando parecia desorganizado, o grupo tinha uma forma própria de coordenação, marcada pela preocupação com a constância da entrega e pela tentativa de impedir que a fome ficasse sem resposta.

Mas as mensagens apenas antecipavam aquilo que acontecia nas ruas. Era no encontro com as pessoas, nas praças, marquises e na rodoviária que a comida deixava de ser foto e se transformava em relação. No grupo, a fome era nomeada como urgência; na rua, ela ganhava

[59] Depois compreendi que a rapidez das distribuições era porque os trajetos já estavam, em grande medida, mapeados pelos próprios grupos. Eles sabiam onde as pessoas costumavam permanecer, quais pontos rendiam mais entregas, onde era preciso parar por mais tempo e onde a abordagem deveria ser mais breve. Ainda assim, a distribuição nem sempre era rápida. O tempo variava conforme o horário, a quantidade de pessoas encontradas, a chuva, o trânsito, a disponibilidade dos voluntários e, também, o modo como cada grupo conduzia a ação. Quando havia oração, conversa mais longa, escuta de alguma demanda ou pedido específico, a entrega se estendia. Em outros dias, a comida era apenas distribuída rapidamente, quase sem pausa, porque havia pressa, poucas marmitas ou muitos pontos a percorrer.

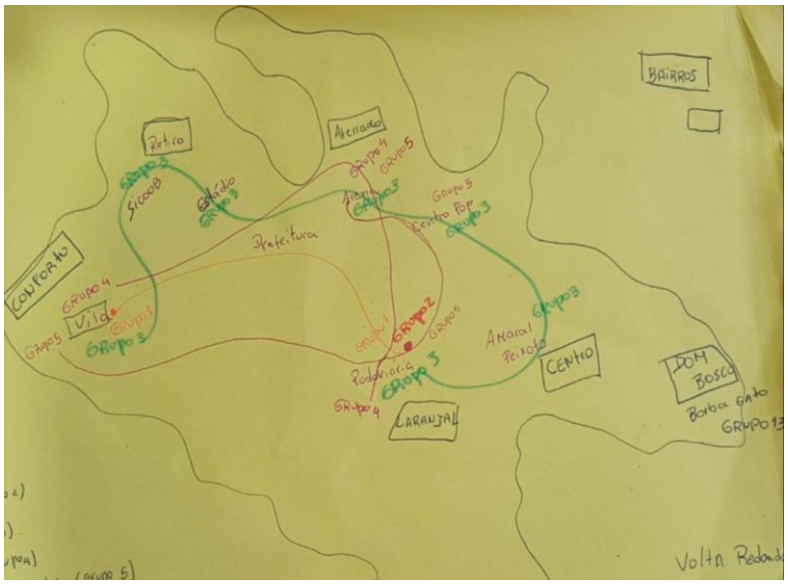
rosto. É para esse segundo movimento que passo agora: acompanhar a distribuição de comida não mais no convívio digital, mas também onde a assistência caritativa se realiza no contato direto entre quem doa, quem recebe e a cidade que observa.

A partir do momento em que o grupo de Whatsapp passou a integrar o próprio campo analisado, precisei negociar outras dimensões metodológicas para prosseguir. Ainda assim, o grupo de WhatsApp foi essencial para minha etnografia e seguiu sendo mais uma das camadas do campo. Ele se entrelaçou com as ruas, os abrigos, as cozinhas e as cenas presenciais da distribuição de comida, compondo um campo expandido, fragmentado e dinâmico, no qual o convívio digital era tanto mediação quanto parte ativa da experiência etnográfica.

Se o WhatsApp desenhava o mapa possível da caridade, a rua mostrava seus efeitos. O próximo passo, portanto, é acrescentar a rua à tela e como acompanhei essa circulação se desenhando e materializando nos bairros da cidade, fazendo da distribuição de comida uma prática cotidiana da assistência. É também nesse deslocamento para a rua que a gramática racializada da gratidão, já presente no grupo, ganha densidade e se embaralha com a fome.

3.2 **Cartografia da comida: rotas, permanências e circulação nas ruas**

Figura 16 – Entre linhas e rabiscos



Fonte: Grupo de WhatsApp do Alimenta-VR, 2021.

Rabiscar mapas à mão, desenhar trajetos com caneta colorida, conectar ou desconectar os pontos, ligar bairros por linhas tortas e rotas imaginadas. Este foi um dos modos que encontrei de acompanhar e compreender a circulação dos grupos de caridade pelas ruas de Volta

Redonda. Mais ou menos revisitando a menina da graduação que acreditava que desenhar o território também era uma forma de escutá-lo[60].

Aciono a cartografia em diálogo com Acselrad (2008), para quem os mapas são dispositivos atravessados por usos sociais, interesses e relações de poder. Segundo o autor, historicamente, a cartografia esteve ligada à identificação de rotas, à definição de pontos críticos, à delimitação de territórios, à criação de jurisdições e ao zoneamento de usos. Ao mesmo tempo, chama atenção para a tensão entre o espaço geometrizado do planejamento e o território usado, vivo, atravessado por práticas, conflitos e conhecimentos locais.

Para além de produzir um documento cartográfico, permiti que o próprio gesto do desenho operasse como um método de investigação. Como ensina Ingold (2011), mapear é caminhar com o pensamento, uma forma de conhecimento que vem do movimento e da presença do pesquisador no mundo. E foi nesse caminhar-pensar-desenhar que percebi que a cidade se apresenta como um tabuleiro marcado por ausências, presenças seletivas, moralidades, performances de gratidão, desenrolos e circulação. Iluminada por Agier (2011) compreendo a cidade como a

> Cidade vivida, cidade sentida, cidade em processo... Trata-se de uma interrogação que diz respeito aos citadinos e à sua experiência de cidades. A cidade já não é considerada "uma coisa" que eu possa ver nem "um objeto" que eu possa apreender como totalidade. Ela transforma-se num todo decomposto, um holograma perceptível, "apreensível" e vivido em situação. Desse ponto de vista, descrever a cidade a partir de situações etnográficas (ou seja, do interior, pelo antropólogo que se encontra, ele próprio, presente e implicado) enquadra-se no mesmo tipo de atitude que consiste em dizer qualquer coisa da "sociedade" que eu nunca vejo: esta, de acordo com Jean Bazin, "não é uma coisa que eu possa observar (Agier, 2011, p. 38).

Essa formulação me ajuda a pensar Volta Redonda como uma cidade que se revela aos poucos, em situações, deslocamentos e encontros. O mapa que eu desenhava, buscava acompanhar fragmentos de uma cidade vivida: a praça onde a marmita chega primeiro, a esquina onde alguém espera sem se aproximar, o ponto em que o carro não demora, a rua evitada em dias de chuva, o bairro atravessado apenas quando há voluntários suficientes. A cidade aparecia, assim, menos como superfície contínua e mais como composição de cenas, ritmos e percepções. Cartografar a comida era também cartografar essa experiência situada na cidade,

[60] Essa aproximação com a cartografia social acompanha meu percurso de pesquisa desde a graduação, quando desenvolvi a monografia Uma Cartografia Social: as dinâmicas de sociabilidade entre moradores e estudantes na cidade de Seropédica/RJ (TORRES, 2017). Naquele momento, a cartografia já aparecia como uma forma de acompanhar relações, usos do espaço, deslocamentos e fronteiras simbólicas produzidas no cotidiano urbano. Nesta tese, retomo essa afinidade metodológica para cartografar os circuitos de comida em Volta Redonda. Se trata de acompanhar como a comida, os grupos de caridade, os horários e as presenças da população em situação de rua produzem um mapa da assistência. Trata-se de uma cartografia social da fome: uma forma de tornar visíveis os trajetos, permanências, zonas de cuidado, áreas evitadas e fronteiras morais que organizam a cidade.

tal como ela se apresentava no encontro entre quem circulava para doar, quem permanecia para comer e quem precisava se mover para fugir da fome.

Ao longo do campo, fui anotando nomes de grupos, observando seus percursos e as regularidades, os movimentos e situações que se repetiam: dias específicos, bairros fixos, preferências territoriais. Transformei essas observações em linhas que cruzam o mapa que fiz à mão. Na legenda improvisada no canto esquerdo (que cortei da imagem, porque identificava os grupos), estavam os nomes de alguns grupos que circulavam semanalmente pelas ruas da cidade, e os bairros que descreverei cuidadosamente.

Desenhar esse mapa foi, ao mesmo tempo, um exercício lúdico e político. E mais uma vez, o que me interessava não era a precisão geográfica, mas os sentidos[61] que cada ponto carregava. Alguns traços são contínuos, outros quebrados. Algumas linhas se sobrepunham como as do grupo 3 e grupo 5, que passam pelas mesmas praças e outras se esquivavam de determinados bairros, quase como se evitassem o "choque".

É importante dizer que os rabiscos foram a minha primeira tentativa de organizar aquilo que eu estava acompanhando com dificuldade no grupo de WhatsApp, misturado às impressões da primeira ida a campo com os grupos de caridade. A cada retorno ao campo, eu revisava os rabiscos, acrescentava pontos no mapa, corrigia rotas, percebia repetições e ausências. Assim, fui reunindo pistas de que a distribuição não se tratava apenas de levar comida, mas de escolher onde se poderia levar, para quem, em que ritmo e sob quais condições. Ao longo da etnografia acompanhando os grupos, fui reunindo diferentes cenas de WhatsApp e fora dele: capturas de tela, áudios, imagens de doações e mensagens trocadas e as conversas pessoalmente durante as entregas[62].

---

[61] Quando defendi minha monografia, fui surpreendida com um presente: recebi de Joana Barros, que na ocasião era a banca de defesa, exemplares de cartografias sociais produzidas por mulheres, comunidades e organizações em disputa com os efeitos do desenvolvimento. Eram cadernos cheios de mapas que não obedeciam à lógica da precisão geométrica, mas à gramática da memória, do pertencimento e da denúncia. Aqueles desenhos, com ruas tortas, casas nomeadas, fronteiras em conflito, escolas riscadas com lápis de cor e rotas grafadas à mão, me ensinaram que as cartografias sociais são instrumentos de orientação política e importantes dispositivos de escuta. Escuta dos corpos que circulam, das marcas que o território imprime em quem o habita e das estratégias de resistência que se desenham em silêncio. Aprendi que mapear pode ser, também, uma forma de conversar com as pessoas. De transformar o gesto de rabiscar em método, em pergunta, em política. Grata à Joana que até hoje faz parte da minha vida e dos meus percursos.

[62] Por cuidado ético, evitei registrar capturas de tela que pudessem identificar participantes do grupo. Na análise, trabalhei apenas com imagens e mensagens compartilhadas por pessoas com quem estabeleci acordos prévios, geralmente em conversas privadas. No início, enquanto eu ainda definia como armazenaria o material se usaria prints, quais imagens salvaria e que conteúdos seriam priorizados, um dos administradores alterou a configuração do grupo para que as mensagens se tornassem temporárias e se apagassem em 24 horas. Com isso, perdi informações que ainda não havia conseguido avaliar. Posteriormente, ele explicou que a alteração havia sido um engano e retornou às configurações anteriores. Esse episódio reforçou a instabilidade própria do campo digital e me levou a sistematizar melhor o salvamento do material.

Os membros do grupo tiravam muitas fotos e faziam vídeos, principalmente durante alguma campanha ou data específica. É a partir dessas cenas que busco refletir sobre o que venho nomeando como uma gramática racializada da gratidão no WhatsApp: um conjunto de práticas e enunciados que organizam quem deve agradecer, como se agradece e sob quais condições o reconhecimento é possível ou exigido a partir das trocas de mensagem no grupo.

Entre 2022 e 2024, acompanhei presencialmente quatro grupos de distribuição de comida em Volta Redonda. Esse acompanhamento não ocorreu de forma linear ou contínua, mas em idas espaçadas, conforme minha disponibilidade de estar na cidade, os convites recebidos, as respostas dos interlocutores e os dias em que conseguia me inserir nas entregas. Alguns grupos foram acompanhados mais de uma vez; outros, apenas em ocasiões específicas como as doações de Natal. Embora houvesse distribuição de comida todos os dias da semana, minha presença teve intervalos longos e retornos pontuais. Um dos grupos que acompanhei distribuía duas vezes por semana; outros atuavam em dias fixos ou conforme a disponibilidade dos membros.

Seguir os grupos pelas ruas me colocou dentro desse *teatro* (Goffman, 2002) e fazer perguntas guiadas por Agier (2011), que ao invés de se questionar sobre "o que é a cidade?" se perguntava "o que faz a cidade?", me posicionam como uma antropóloga da cidade. O autor não se interessa pela cidade como essência ou norma, mas a cidade como "processo humano e vivo cuja complexidade é a própria matéria para a observação e interpretação e das práticas de 'fazer cidade'" (Agier, 2011, p. 39).

Observei as situações formais, os agradecimentos quase coreografados, os voluntários escolhendo quem vai receber, quem parece "tranquilo", quem *"*está muito alterado". Como já antecipava De Certeau (1984), caminhar não é apenas um ato espacial, mas um gesto narrativo. E essas caminhadas desenham uma geografia de quem pode existir na cidade e de quem, na maior parte das vezes, deve ser evitado, afinal: o que e quem faz Volta Redonda?

O meu rascunho de mapa é incompleto, provisório e afetivo, como toda cartografia feita com os pés e os olhos atentos. Mas nele está presente um dos movimentos centrais desta pesquisa: seguir a comida é também seguir as regras não-ditas da assistência, os limites do cuidado moralizado nessa cidade que tanto tem a dizer, as estratégias de sobrevivência dos que aprendem a "estar no lugar certo, na hora certa", como me disse um dos sujeitos em situação de rua na ocasião de pegar a comida, e a própria sobrevivência de quem aciona o desenrolo cotidiano. É sobre viver a cidade relacional, situacional e fragmentada.

Sem tomar a cidade como uma *abstração teórica* ou como um modelo previamente definido. Agier (2023) propõe observá-la a partir das relações, situações, lugares e citadinos

que, caso a caso, produzem movimentos e dinâmicas socioculturais específicas. Assim fui vivendo a cidade "em processo, viva e imprevisível, composta por muitas cidades" (Agier, 2011, p. 23) que se sobrepõem. Essa perspectiva me ajuda a olhar para Volta Redonda a partir dos trajetos da "cidade da engorda"[63], das esquinas ocupadas e dos encontros entre assistência e pessoas em situação de rua. A cartografia me auxiliou na visualização de onde os circulantes poderiam receber comida, acolhimento ou encaminhamentos, partindo desde a abordagem inicial (por exemplo, um grupo de caridade distribuindo marmitas) até outros serviços (Centro Pop, os abrigos e as comunidades terapêuticas), bem como quais desdobramentos e quais rotas pode-se fazer depois de cada ponto de parada.

Em Appadurai (1996), o ponto central não é exatamente a ideia de rotas e desvios como categorias fixas, mas a noção de cidade é atravessada por diferentes paisagens de circulação, *scapes* e compostas por fluxos de pessoas, imagens, tecnologias, capitais e ideias. Esses fluxos não se organizam de maneira linear, estável ou sincronizada. Ao contrário, movem-se de forma desigual, descontínua e frequentemente disjuntiva, produzindo encontros, sobreposições, tensões e desencontros. É nesse sentido que o autor me ajuda a pensar que os deslocamentos não seguem trajetórias previsíveis. Eles se cruzam, se interrompem, se rearranjam e abrem caminhos. Assim, ao falar em *rotas e desvios*, estou nomeando uma leitura possível desse movimento mais amplo, marcado por fluxos que conectam lugares e sujeitos, e por fraturas, inflexões e reorientações que tornam a circulação sempre instável.

A cidade, atravessada por essas relações imbricadas entre assistência estatal, caridade, circulação e permanência nas ruas, oferece diferentes rotas de busca por comida, abrigo, cuidado e desenrolos. Essas rotas movimentam a população em situação de rua entre equipamentos públicos, pontos de distribuição de alimentos, grupos de caridade e outros espaços onde se torna possível conseguir recursos mínimos para seguir vivendo. A circulação, nesse sentido, oferece pistas importantes sobre como serviços, instituições e ações voluntárias se conectam e se desconectam em diferentes momentos, compondo uma cartografia instável da assistência naquilo que denomino, neste trabalho, como "cidade da engorda".

Por meio de negociações, paradas, retornos, esperas e curvas que se entrecruzam de modo complexo e muitas vezes imprevisível, produzem-se tanto rotas de circulação quanto

[63] Utilizo a expressão "cidade da engorda" derivada de discussões realizadas no GT da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2024, para nomear a forma como Volta Redonda se organiza, para pessoas em situação de rua, como uma malha de pontos de alimentação, assistência, caridade e recuperação corporal provisória. A noção se aproxima da formulação dos "pontos de engorda", que farei mais adiante, na seção 4.4 sobre as comunidades terapêuticas.

"desvios" (Appadurai, 1996). Esses desvios não devem ser entendidos apenas como interrupções do fluxo esperado, mas como movimentos situados, produzidos nas relações com agentes do Estado, grupos de caridade, equipamentos assistenciais e outros atores urbanos. Outro ponto importante é que na paisagem das ruas, aquilo que aparece como rota para quem busca comida pode também ser lido como desvio em relação aos fluxos ordinários da cidade: uma circulação condicionada pela fome, pela necessidade de reconhecimento institucional e pelas possibilidades de negociação abertas ou fechadas, em cada ponto do percurso.

Ao mesmo tempo, alguns bairros ficaram de fora das rotas. Certa vez, interpelei um dos voluntários e ele me disse que não passavam por lugares que não tinha um "clima estranho" ou que já sabiam que não tinham pessoas em busca de comida. O "clima estranho" no campo, se traduzia muitas vezes como "onde estão os usuários de droga", "gente que xinga", "quem não tem Deus" ou "gente mal-agradecida". Nessas escolhas, estavam de fora os corpos "sujos", *insubmissos*, (Evaristo, 2011)[64] e, portanto, talvez "menos merecedores".

Embora o uso de crack não apareça em meu campo como eixo organizador da situação de rua, a formulação de Rui (2014) sobre a figura do *nóia* ajuda a pensar um tipo específico de corpo que produz maior distanciamento moral nas cenas de assistência. Em minha pesquisa, essa categoria não é mobilizada para descrever necessariamente usuários de crack, mas para pensar aqueles sujeitos que, aos olhos da assistência, profissionais e transeuntes, pareciam explicitar sinais extremos de degradação: corpos muito sujos, feridos, emagrecidos, desorientados, silenciosos ou pouco responsivos às tentativas de aproximação. Eram presenças que frequentemente despertavam medo, pena, nojo, urgência ou impotência, e que tensionavam os limites da caridade e da assistência. Muitas vezes, quando os grupos retornavam ao mesmo ponto dias depois, essas pessoas já não estavam mais ali. Desapareciam sem que se soubesse se haviam seguido viagem, sido removidas, internadas, presas, acolhidas por algum equipamento ou simplesmente morrido em outro lugar[65].

[64] Os 13 contos que compõem a obra "Insubmissas lágrimas de mulher" apresentam relatos de uma personagem narradora e destacam vivências afetivas, políticas e sociais representativas de uma condição "feminina" da mulher afro-brasileira, com suas angústias, sexualidade, sonhos e conquistas. Conceição Evaristo constrói narrativas centradas em mulheres afro-brasileiras que, atravessadas por violências, racismo, sexismo e afetos, não aparecem apenas como vítimas, mas como sujeitos de enfrentamento e insubmissão. São "insubmissas" porque não aceitam passivamente as ordens, leis e regimes que as violentam.

[65] Nesse sentido, recorro a Rui (2014) para pensar como certos corpos abjetos produzem gestões, territorialidades e alteridades, ainda que em contextos nos quais o crack não organize a cena pública da rua.

A presença dos grupos caritativos é muito perceptível, de tal modo que as cidades vizinhas também conheciam a atuação dos grupos[66]. É comum que pessoas de outras cidades como Pinheiral, Piraí, Resende e Barra Mansa procurem os grupos de caridade de Volta Redonda quando precisam de alguma ajuda, principalmente com alimentos e outras doações para as Comunidades Terapêuticas (CTs) ou para famílias mais pobres. Em campo, pude acompanhar diversas conversas que apontavam para a preocupação envolvendo alguma dessas cidades: "vou levar uma cadeira de banho em Resende", "tem um almoço beneficente em Barra Mansa e fui convidado" ou "preciso levar uma cesta básica e produtos de higiene até a CT de Pinheiral".

A caridade organizava-se para distribuir alimentos em locais específicos, mapeados de acordo com a concentração das pessoas em situação de rua. Isso interferia na localização e na presença delas, porque era, em certa medida, determinante para o acesso à doação. As rotas noturnas desenhavam um mapa em zigue-zague entre uma praça, a rodoviária, o viaduto e outra praça. A cada parada a fila mudava de cara: quem dorme por perto chega primeiro, quem vem do outro lado da praça tenta conversar enquanto pega a água; quem evita conversar ou orar espera de lado. A comida fazia a cidade andar: caixas abertas, marmitas quentes, talheres plásticos que acabavam antes dos copos (mas era suficiente para todos). Deixavam rastros de gente pelos cantos das cidades, outros nem parecia haver pessoas, mas apareciam repentinamente em busca da comida e as decisões miúdas atravessavam as entregas.

Enquanto eu me preocupava em mapear os trajetos, rabiscar pontos e tentar compreender por onde a comida circulava, os próprios grupos de caridade também faziam algo parecido. Meses depois dos meus primeiros desenhos (que nunca foram compartilhados com eles), percebi que os grupos caritativos também estavam tentando organizar as entregas por meio de uma cartografia. Quando isso aconteceu, tive a sensação de ver o campo devolver, por outra via, uma pergunta que eu vinha formulando sozinha. Não se tratava apenas de eu desenhar os caminhos da comida: os próprios grupos também precisavam desenhá-los para agir, evitar sobreposições, identificar vazios e tornar mais eficiente a circulação das marmitas pela cidade.

[66] Essa circulação regional não aparecia apenas nas redes caritativas. No campo do abrigo emergencial, a assistência estatal de Volta Redonda também surgia como referência conhecida por pessoas e serviços de municípios vizinhos. A partir do campo, mencionei sobre a chegada de homens vindos de cidades próximas, como Barra Mansa, Barra Piraí e Resende, que buscavam abrigo, alimentação, atendimento ou algum tipo de encaminhamento em Volta Redonda. Essa procura reforça a posição da cidade como um ponto no Sul do estado onde as redes de assistência, estatais e caritativas, pareciam mais visíveis, acessíveis ou acionáveis do que em outros municípios.

Em agosto de 2023, participei de uma reunião convocada para organizar esse mapa. Foi a primeira e única reunião desse tipo que aconteceu durante o trabalho de campo. A sala estava cheia, com aproximadamente vinte e cinco pessoas representando diferentes grupos de caridade. Não havia exatamente uma pessoa por grupo: em alguns casos, compareciam duas ou mais, em outros, alguém falava em nome de grupos ausentes. As mesas foram dispostas em círculo, em um salão paroquial de uma igreja evangélica[67]. Pessoas chegavam, se levantavam, falavam ao mesmo tempo, chamavam conhecidos pelo nome, tentavam lembrar quem distribuía comida em qual dia e em qual ponto. Havia uma liderança conduzindo a conversa, tentando sistematizar as informações, enquanto um padre filmava parte da reunião com o celular, registrando aquele momento como se também ali se produzisse uma memória da ação caritativa.

A cena era aparentemente caótica, mas eles pareciam se entender. Alguém dizia que na terça-feira já havia entrega na Vila, outro completava que na rodoviária também passava um grupo, uma voluntária lembrava que determinado ponto estava ficando descoberto, outro perguntava se o bairro tal ainda recebia comida aos domingos. As informações surgiam em pedaços, corrigidas coletivamente, confirmadas por quem "conhecia a rua" ou por quem "sempre passava ali". Aos poucos, entre falas sobre horários, nomes de grupos, pontos de parada e dias da semana, a lista foi sendo montada. Aquela era uma tentativa de organizar a urgência: onde já havia comida, onde faltava, onde era preciso reforçar, onde havia conflito, onde as pessoas estavam chegando e onde a entrega poderia ser mais rápida ou mais cuidadosa.

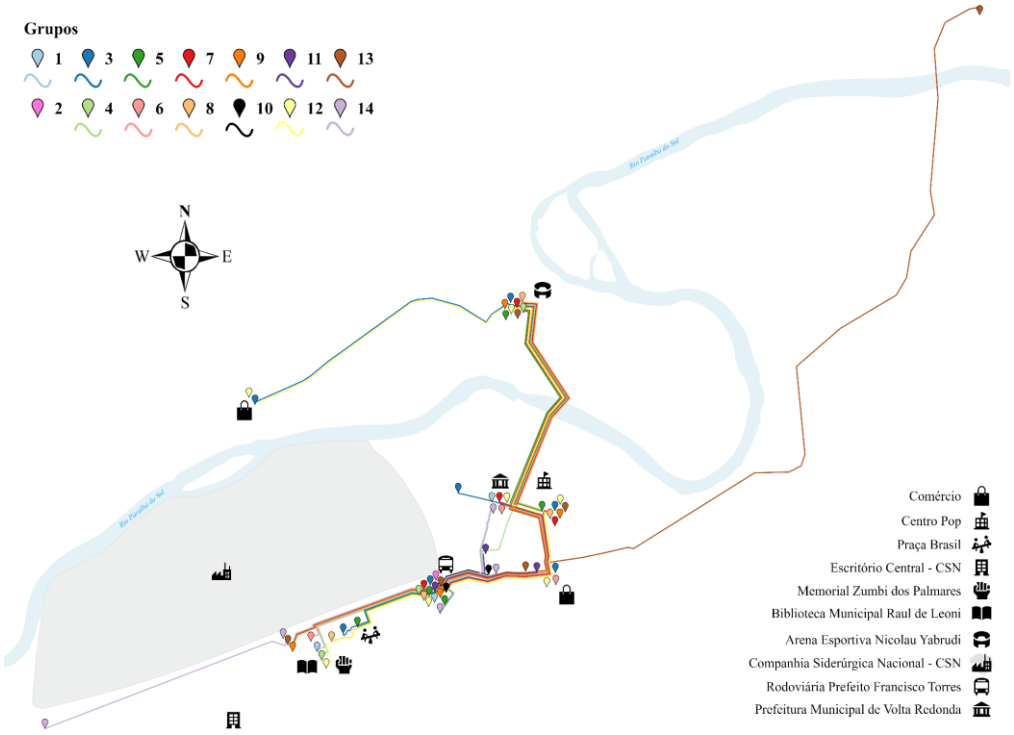
Para materializar essa cartografia das entregas, os membros do grupo elaboraram um documento a mão, que intitularam "mapa da distribuição das refeições para pessoas em situação de rua". Esse título foi pensado por um dos voluntários após uma reunião de alinhamento entre eles e compartilhado via grupo de WhatsApp. O mapeamento oferecia pistas valiosas sobre a lógica interna dessas ações: os locais prioritários, os horários e a frequência com que a comida circulava. Também permite observar a rede de coletivos envolvidos e como se articulam em torno do que denominam como "engajamento social no combate à fome".

Aquela reunião me mostrou que a cartografia da comida era uma prática dos próprios grupos, ainda que formulada em outra linguagem. Para eles, mapear significava tornar a caridade mais coordenada e faz parte da gestão da fome, evitando que muitos grupos passassem pelo mesmo lugar enquanto outros pontos ficavam sem atendimento. É sobre distribuir melhor esforços e manter viva a ideia de que a "fome era diária", e assim, também manter vivo quem

[67] Embora muitos grupos fossem formados por pessoas vinculadas a igrejas católicas ou evangélicas, as ações de distribuição não eram oficialmente organizadas pelas instituições religiosas.

precisava das doações diariamente. Para mim, aquela cena revelava algo mais: o mapa era também uma forma de gestão. Eles produziam uma leitura própria da cidade, classificando pontos, organizando presenças.

Figura 17 – Mapeamento de distribuição de comida



Fonte: Elaborado por Theresa Rocco Pereira Barbosa (Geóloga - UFRRJ).

Na imagem anterior, observa-se a cartografia da distribuição de comida, construída com base nas rotas traçadas pelos diferentes grupos identificados por cores e números. Depois da reunião, uma tabela com as informações sistematizadas foi compartilhada no grupo de WhatsApp e com isso pude transformá-la nesse mapa. Ele indica onde cada grupo percorre caminhos próprios, representados pelas linhas coloridas que conectam pontos estratégicos da cidade, onde ocorriam as entregas.

Os ícones e legendas indicam locais importantes nos percursos, como: regiões de comércios, Centro Pop, Praça Sávio Gama/Praça da prefeitura (Aterrado), Praça Brasil, Memorial Zumbi dos Palmares, Biblioteca Municipal Raul de Leoni, Memorial 9 de novembro, escritório central da CSN (esses cinco na Vila Santa Cecília), Arena Seu Nula (Voldac), Rodoviária Francisco Torres (Laranjal). Também havia distribuição nas áreas de comércio na Avenida Amaral Peixoto (São Geraldo) e em algumas ruas do Bairro Retiro. No mapa, no ponto mais distante dos outros, apenas um dos grupos distribuía marmitas por lá. É o bairro Dom Bosco, nas proximidades de um posto de gasolina. Já os caminhos sobrepostos mostram

convergências e divergências nas rotas dos grupos, especialmente nas áreas centrais da cidade. A borda cinza marca uma zona de concentração da CSN, que também aparece como referência territorial no mapa da assistência[68].

De acordo com o documento, quatorze grupos atuavam regularmente na distribuição de refeições e/ou lanches, cobrindo diferentes bairros da cidade ao longo da semana. Os nomes reais desses grupos foram preservados nesta análise, mas é importante destacar que a maioria estava vinculada à instituições religiosas, principalmente igrejas evangélicas e católicas. Esses coletivos se diferenciam pelo porte, frequência de atuação e perfil discursivo, mas compartilham um engajamento que combinava assistência material e mobilização religiosa, esse segundo, através dos pedidos de oração, quase sempre presentes, dependendo do local e horários da distribuição.

Depois de acompanhar as rotas desenhadas da assistência caritativa e de rabiscar meus próprios mapas, achei necessário me nutrir daquela cidade a partir dos pontos que aparecem na cartografia. A busca por comida e a sua distribuição movimentavam os modos de habitar a cidade, articulando itinerância e fixação (Escorel, 1999). A forma como eu lia esses locais também foi sendo construída à medida que certas questões retornavam com insistência em diferentes momentos da pesquisa.

3.3 **A cidade por onde a comida passa: bairros, pontos e zonas de permanência e circulação**

Figura 18 – Praça Brasil, na Vila Santa Cecília em Volta Redonda

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

[68] Em datas comemorativas, como Natal, Páscoa ou Dia das Crianças, havia alterações no mapa da distribuição, com ações diferentes, como a entrega de brinquedos ou ceias natalinas em locais diferentes, previamente combinados.

A escolha desta imagem para abrir essa sessão não é uma escolha aleatória. A fotografia não foi tirada no período pandêmico, mas ainda assim, há nela uma espécie de familiaridade com aquele tempo. O vazio raro da praça me remeteu às muitas vezes em que passei por ali durante a pandemia e a encontrei assim: bonita, cuidadosamente organizada, mas desabitada de sua circulação ordinária. Mais do que registrar um momento específico, a imagem remete a uma experiência única porque este é um enunciado que cabe numa fotografia e numa praça: afirma pertencimento, celebra a cidade, produz certa identificação. Afinal, quem nunca se deparou com um letreiro desse tipo presente na região central das cidades e parou para tirar uma foto?

Igualmente importa sinalizar que a Praça Brasil, situada no bairro Vila Santa Cecília, é um espaço central de circulação, lazer e representação pública da cidade. Seus bancos, arborização, espelho d'água e monumentos compõem uma paisagem cuidadosamente organizada, preparada tanto para o convívio quanto para a contemplação. Nesse cenário, ao fundo, a estátua de Getúlio Vargas e a figura com os operários siderúrgicos não apenas adornam a praça, mas atualizam a memória oficial de uma cidade ligada ao trabalho, à ordem e ao projeto desenvolvimentista que marcou sua formação. Por isso, o vazio que a fotografia demonstra não diz respeito apenas à ausência de pessoas, mas também evidencia a força de um espaço pensado para produzir limpeza urbana, pertencimento e certa legibilidade, ao mesmo tempo em que sugere, por contraste, tudo aquilo que costuma ficar de fora da imagem desejável da cidade[69].

Esse cenário praticamente produz uma narrativa oficial das cidades, um local preparado para ser fotografado. Trago esta foto para tomar essa beleza como pista: o amor à cidade é também uma forma de organizar o que a cidade tolera ver e o que ela precisa manter "fora" do enquadramento cotidiano. Em 2020, esse mesmo "capricho" urbano, essa mesma limpeza também me chamou atenção, porque tudo que é belo demais sempre parece deixar algo "de fora".

Não pretendo me prolongar descritivamente, mas logo à entrada da Praça Brasil, como é nomeada, entre coqueiros e árvores altas que projetam sombras largas, ficam pessoas sentadas

[69] Essa imagem, por muito tempo, ficou guardada, atravessando a escrita como um resto, uma sobra. Eu voltava a ela, ensaiava encaixes, e sempre parecia que não era ali que ela entrava. Era como se tivesse sido feita para outra narrativa, ou como se eu ainda não tivesse encontrado o tom para ela. Eu a mantive comigo, mesmo assim, porque ela insistia em ficar, pela forma como organiza e pelo tipo de silêncio que ela produz e talvez por eu considerar uma das fotos mais bonitas que já tirei dessa praça. Embora, sem pessoas, sem a confusão e a movimentação que me atraem e encantam nas cidades. Depois, quando a tese se concretizou e ganhou forma (quando eu mesma precisei preencher lacunas de tempo e de passagens do campo), editei essa imagem para torná-la ainda mais apresentável, para que ela pudesse, finalmente, trazê-la não como ilustração, mas como chave analítica.

e, por vezes, crianças brincando. À frente, há uma enorme rotatória com um fluxo incessante de carros, também há carros estacionados dividindo espaço com os flanelinhas e transeuntes apressados, carregando sacolas ou atravessando em direção ao comércio do bairro, agências bancárias, lanchonetes, à feira e diversos outros tipos de serviços. O letreiro, a quantidade e o alinhamento das árvores, os bancos verdes de madeira, o chafariz (logo atrás do letreiro), o monumento, o mercado popular da cidade (espécie de feira que concentra quiosques, logo a esquerda, mas não visível na foto), atrás do mercado popular, além dos prédios se encontra um dos polos da Universidade Federal Fluminense e logo ao lado o Colégio Estadual Manuel Marinho.

Há algo ainda mais presente que a foto não mostra. Ela não mostra o que, no campo, se impõe como ambiência: o ar que se respira, contaminado pela fumaça da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN). Essa presença que não aparece neste enquadramento, mas que opera no corpo e no ritmo da cidade. Também não mostra a cena noturna em que o "centro" muda de tonalidade como nas cenas que descrevo ao longo da tese, com a entrega rápida de comida na Praça Brasil, o cheiro de chuva misturado ao óleo dos trailers ao entorno, a fumaça das grelhas, o vai-e-vem apressado, uma rapidez que cabe um mundo.

Em uma logística que precisa fazer "caber" o tempo, o deslocamento que tenta definir ou prever os pontos e rotas, a urgência que organiza quem chega, quem espera, quem circula, quem é reconhecido ou não. É por essa fresta, pela materialidade do ar, pelo tempo contado, pela entrega que precisa acontecer, logo depois de pensar no "como", que essa seção traz o "onde" a comida chega e como ela atravessa a beleza e os projetos de gestão que organizam os enquadramentos fotográficos.

A comida circula por bairros específicos, por praças reconhecidas, por avenidas movimentadas, por esquinas vigiadas, por marquises e arredores de equipamentos públicos. Cada ponto carregava uma história, um movimento diferente, recepções, afastamentos. Entretanto, não pretendo construir aqui uma espécie de checklist de todos os pontos de entrega acompanhados ao longo da pesquisa. Até porque muitos deles aparecem de forma mais detida em outras passagens da tese, atravessados por cenas específicas de interlocutores, como a rodoviária, o Centro Pop e a Arena Seu Nula.

O que me interessa, neste momento, é destacar alguns lugares que se repetiram nas rotas dos grupos de caridade e que, juntos, formam uma espécie de mosaico urbano da assistência: Praça Brasil, Memorial Zumbi, Biblioteca Municipal, antigo Escritório Central da CSN, o chafariz e a Praça Sávio Gama. Esses pontos carregam camadas históricas, políticas e raciais

que ajudam a compreender porque a cartografia da comida em Volta Redonda não pode ser separada da história da cidade.

Em torno desses lugares, cruzam-se a memória do trabalho, das marcas da CSN, das homenagens aos operários e os rastros materiais de um projeto urbano-industrial com a presença de corpos que hoje circulam em busca de alimento, sombra, banho, dinheiro e algum tipo de proteção. Há, portanto, uma sobreposição entre o projeto oficial e aquilo que poderíamos chamar de *projeto das sobras*: sobras de cidade, de emprego, de moradia, sobras de gente negra. A mesma região que narra o projeto de progresso e a formação da cidade limpa também abriga pontos de espera e distribuição de comida.

Trazendo novamente as praças, lugares em que, lá no início da pesquisa, me causaram mais incômodo. Durante a pandemia, eu percebia com frequência a presença de muitas pessoas em situação de rua nas praças. Pouco tempo depois, veio sua ausência quase repentina. O que eu via era esse vaivém: um movimento descontínuo de sumiços e reaparições que alterava a paisagem urbana e me obrigava a perguntar o que, afinal, fazia certas presenças se tornarem visíveis ou invisíveis em determinados momentos. Entender esse "some e aparece" compunha meu olhar para as praças.

Figura 19 – Praça Brasil, na Vila Santa Cecília, vista de cima

Fonte: Imagens Google, 2024.

Pode não parecer, mas esta é foto da mesma praça Brasil, vista por outro ângulo. Ela é um dos principais marcos urbanos de Volta Redonda. Inaugurada há quase 70 anos, em um momento em que a cidade consolidou sua imagem pública em torno da Companhia Siderúrgica Nacional, a praça materializa parte do projeto industrial que organizou a formação do município (tratada no capítulo 1). Seu conjunto remete diretamente à centralidade da CSN (que aparece

ao fundo dessa imagem), articulando símbolos do trabalho operário, da siderurgia e da fabricação do aço. No centro da praça, há um obelisco e painéis sobre as etapas de produção siderúrgica[70].

Nos arredores dessa praça a distribuição de comida acontecia, não chegando necessariamente no centro da praça, mas às suas bordas, onde pessoas em situação de rua permaneciam ou chegavam junto com os grupos de caridade em busca da comida. Alguns poucos quarteirões, ainda no mesmo bairro, havia dois outros importantes pontos de entrega, o Memorial Zumbi e a biblioteca pública. O Memorial é tombado como patrimônio material da cidade e foi construído como espaço de valorização da cultura negra, tendo como marca uma escultura que representa um homem de braços abertos em gesto de liberdade. Ele é um local cercado com grades, por isso as pessoas em situação de rua ficam em seus arredores, onde também há restaurantes e bares.

Figura 20 – Memorial Zumbi dos Palmares, na Vila Santa Cecília

Fonte: Imagens Google, 2024.

[70] Disponível em: Monumentos carregam a história de Volta Redonda na Vila Santa Cecília. Acesso em julho de 2024.

Figura 21 – Biblioteca Pública Municipal Raul de Leoni

Fonte: Imagens Google, 2024.

A segunda imagem mostra a Biblioteca Pública Municipal que é um prédio suspenso, com um grande vão na parte de baixo, onde aconteciam com frequência shows, exposições e feiras. Justamente por essa arquitetura elevada e relativamente protegida da chuva e do sol, funcionando quase como uma extensão da calçada, que se concentravam pessoas à espera da comida. Um importante ponto de parada, descanso ou abrigo provisório. Na cartografia da comida, espaços assim importam porque revelam como a cidade oferece, mesmo involuntariamente, pequenas brechas de permanência: lugares que que podem cumprir, por algumas horas, uma função mínima de teto. Nesse local, não era possível montar estruturas de caixas de papelão, ou quaisquer coisas do tipo, porque é um lugar bastante movimentado e com vigilância do Estado. O que se via com frequência era o espaço sendo utilizado de maneira mais pontual para os fins que mencionei.

Outro local de entrega da comida era as proximidades do Memorial 9 de Novembro[71] e do escritório Central da CSN.

[71] O memorial foi construído em homenagem aos operários que foram mortos durante conflitos com tropas do exército em uma greve na Companhia Siderúrgica Nacional em novembro de 1988. Disponível em: MPF recomenda tombamento do Memorial Nove de Novembro, em Volta Redonda | G1 Acesso em: janeiro de 2026.

Figura 22 – Chafariz do Memorial 9 de novembro

Fonte: Imagens Google. TV RIO SUL, 2024.

Para além da triste história por trás de sua construção, o chafariz que ficava em frente ao memorial era a água do espaço público. Com frequência, era utilizado para banho, higiene rápida ou alívio em dias de calor. Nesse sentido, o chafariz estava longe de funcionar como um elemento decorativo e passava a participar das pequenas estratégias de sobrevivência de quem permanecia nas ruas. Ao fundo, aparece o antigo Escritório Central da CSN, há anos desativado, outro ponto importante dessa cartografia. Mas no campo, seus arredores, mesmo com algumas grades impedindo a passagem, também apareciam como lugar de permanência e de entrega de comida.

Do outro lado da linha do trem, literalmente, o Rio Paraíba do Sul faz a grande curva que dá nome a cidade. Está no bairro Aterrado, com pontos importantes na cartografia da comida. A Praça Sávio Gama fica em frente ao Palácio 17 de Julho, sede da Prefeitura Municipal. Na praça havia sombra, alguns bancos, um calçamento amplo e a circulação de muitas pessoas em seus arredores. Cercada por comércio, posto de gasolina, pontos de ônibus, restaurantes e outros serviços. Tudo isso faz desse espaço um ponto de visibilidade importante.

Figura 23 – Praça Sávio Gama

Fonte: Imagens Google, 2025.

Justamente por isso, a distribuição de comida nesse entorno era especialmente significativa. Nos arredores da praça, a assistência caritativa se realizava diante da principal sede administrativa do município, colocando lado a lado a materialidade do Estado e a ação caritativa. A marmita entregue em frente ou nas proximidades da prefeitura expunha uma sobreposição: enquanto o prédio oficial representava a gestão pública da cidade, a comida distribuída nas calçadas revelava que parte do governo da fome era sustentado por redes caritativas. Nesse ponto da cartografia, a fome não estava escondida; ela aparecia nas imediações do próprio centro administrativo, tornando visível a convivência entre governo, caridade, circulação e permanência.

Assim, foi ficando claro que a distribuição de quentinhas e lanches fazia a cidade, não sendo apenas uma ação difusa e aleatória. Ela se apoiava em percursos relativamente conhecidos e fixos, em expectativas mútuas e em formas de reconhecimento recíproco entre doadores e pessoas em situação de rua. Quando a caridade chegava a um local e não encontrava quem costumava estar ali, algo se deslocava na dinâmica da doação e na própria legibilidade daquele espaço urbano. “Ué, fulano não está aqui hoje, o que será que aconteceu?”, era a primeira interpelação que se faziam. Isso desenhava como a fome estava sendo gerida e como essas práticas condicionavam escolhas de sobrevivência, além de como a comida participa da produção de fronteiras. A ausência também virava informação.

Essas pequenas perguntas mostravam como a fome participava da produção de fronteiras, mas essa cartografia não era feita apenas de ruas, praças e horários. Ela também dependia de gestos, palavras, modos de aproximação e respostas consideradas adequadas. A

mesma comida que fazia alguém permanecer em determinado ponto também convocava formas específicas de recebê-la. É nesse deslocamento, da rota para a cena da entrega, que a próxima seção se organiza: se a comida desenhava caminhos pela cidade, a gratidão ajudava a definir os termos morais e raciais pelos quais esses caminhos continuavam possíveis ou não.

3.4 **A boca que come é a boca que agradece: gramática racializada da gratidão e desenrolo**

> Era início da pandemia. A cidade parecia suspensa. Andar pelas ruas centrais de Volta Redonda naquele período era como atravessar um território em estado de exceção. As vitrines fechadas, as portas metálicas abaixadas, o som rarefeito dos carros compondo uma paisagem surda. O centro, geralmente agitado, marcado pelo vai e vem de trabalhadores, ambulantes, filas nos bancos, comerciantes abrindo seus estabelecimentos, assim como em diversas cidades pelo mundo, parecia ter perdido sua função cotidiana. Havia algo de apocalíptico naquela urbanidade congelada, mas o que mais me surpreendeu não foi o vazio. Foi o que sobrava pelos cantos, dentro desse vazio - sujeitos em situação de rua. A ausência das pessoas que fazem a cidade girar, camelôs, atendentes, motoristas, crianças indo para a escola dava lugar a uma nova visibilidade: um número muito maior de pessoas em situação de rua, apesar de não contabilizados em números, ocupavam os espaços antes cobertos pelo fluxo. Corpos antes invisibilizados pelas pressas diárias agora estavam ali, sem esconderijo. Em grupos ou sozinhos, deitados em papelões, dividindo pedaços de calçada, empurrando carrinhos com cobertas e garrafas plásticas, esperando alguma doação diante das poucas farmácias abertas. Era como se, com o colapso da cidade produtiva, os indesejáveis tivessem se tornado o retrato mais cru da permanência. Esse foi o meu primeiro espanto. Não apenas por constatar o aumento quantitativo das pessoas em situação de rua, que ali, à vista, desmentia qualquer discurso de isolamento universal, mas por perceber como o silêncio da cidade desvelava as hierarquias de quem tem o direito de se recolher e quem precisa continuar à mostra. A rua, que para muitos era espaço de passagem evitada, para esses sujeitos era moradia, território, destino e sentença (Caderno de campo, 10/07/2020).[72]

Não deixa de ser significativo que, na pandemia, a primeira parte do corpo que tivemos de cobrir tenha sido justamente a boca: a boca que respira, fala, pede, come, e, também, agradece. É por essa boca, ao mesmo tempo biológica, política e simbólica, que começo a pensar a *gramática racializada da gratidão* nas cenas de distribuição de comida. Se a máscara

[72] Julgo ser importante dizer que, no segundo semestre de 2020 elaborei um texto para uma disciplina promovida entre os grupos de pesquisa Distúrbio (UERJ) e o Observatório Fluminense (UFRRJ), em que explorei três elementos centrais: a dimensão visual, ao capturar o esvaziamento do fluxo cotidiano e evidenciar corpos "invisíveis"; a dimensão espacial urbana, ao mostrar como as calçadas, papelões e carrinhos se tornaram territórios provisórios de moradia; e a dimensão afetiva, ao traduzir o espanto, o desconforto e a indignação que senti ao presenciar cenas nas ruas de pessoas em situação de rua, durante a pandemia pela primeira vez. Mais do que uma análise de campo, o texto também funcionou como um desabafo daquele período de colapso, porque por meio da escrita, processei o choque de ver uma cidade em movimento paralisada e, simultaneamente, os grupos mais vulneráveis postos em destaque forçado. Embora não tenha sido submetido a nenhuma publicação, o arquivo foi relido por mim, para elaboração desse trecho da escrita e serviu como exercício reflexivo para aprofundar minha análise.

sanitária cobria a boca para conter o contágio, outras formas históricas de controle já haviam produzido modos de regular aquilo que certas bocas poderiam dizer, desejar, reivindicar ou calar.

A reflexão de Grada Kilomba (2019) sobre a máscara colonial adensa essa seção. Ao tratar da máscara colocada sobre a boca de pessoas escravizadas, Kilomba (2019) não está falando apenas de um instrumento físico de tortura, mas de uma tecnologia colonial de silenciamento. A boca negra aparece, nesta cena, como lugar de perigo: lugar da fala, da insubmissão, da denúncia, da recusa, mas também do desejo e da fome. Controlar a boca era controlar a possibilidade de dizer "não", de cuspir, de gritar, de narrar a violência e de produzir outra versão da história. Retomo essa imagem não para afirmar uma equivalência direta entre a máscara colonial e as cenas contemporâneas de caridade, mas para pensar suas ressonâncias: nas distribuições de comida, a boca negra e pobre era autorizada a comer, mas muitas vezes convocada a agradecer.

É aqui que a leitura se aproxima de Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) e se torna muito produtiva para essa categoria. Se Kilomba (2019) permite pensar a boca negra como lugar historicamente controlado, a boca que fala, deseja, recusa, come e pode denunciar, a antropologia das emoções hostis possibilita observar como esse controle também se realiza por meio de gestos cotidianos de aproximação e afastamento. A máscara da gratidão não cobre apenas a boca; ela ajusta o corpo inteiro à cena da caridade. Aquele que recebe a comida precisa modular voz, gesto, olhar, distância e postura para não ser deslocado para o lugar do ingrato, do perigoso, do sujo, do difícil ou do que "não aceita ajuda". De acordo com Kilomba (2019)

> No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto ruim, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, excitante e também sujo, como ameaça, o perigo, o violento, o excitante olhar para si como moralmente ideal, admitindo a branquitude como decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (p. 37).

A branquitude se constrói como "boa", "civilizada" e "generosa", enquanto o sujeito negro é o "outro" transformado em símbolo do perigo, do excesso, da ameaça. Essa projeção é um mecanismo de defesa que preserva o ego branco e apaga a culpa histórica, mantendo intacta a ilusão de superioridade moral. A fome não é apenas sintoma da pobreza, mas sim, uma linguagem de governo, uma estratégia racializada de gestão urbana que aparece em muitos cenários de precariedade. A gestão da fome é acionada como mecanismo de gestão das ruas.

Por isso, a humilhação que me interessa pode se realizar de forma miúda, quase silenciosa, na exigência de que o sujeito faminto se mostre *dócil* e reconhecido diante da comida. A marmita chega como cuidado ao mesmo tempo que convoca uma performance. E

quando essa performance falha, quando a pessoa pega a comida e sai, não agradece, não reza, reclama, pede mais ou evita a conversa, aquilo que parecia apenas uma entrega pode se transformar em afastamento. É nesse ponto que a gramática racializada da gratidão define como corpos devem se portar para continuar aparecendo como dignos de comer.

A *gramática racializada da gratidão* que proponho nasce desse encontro. Ela não se restringe às orações realizadas antes ou depois da entrega da comida, embora a oração seja uma de suas expressões mais visíveis. A gratidão aparecia em um conjunto mais amplo de gestos, posturas, palavras e silêncios: no "Deus abençoe", no aperto de mão, no abraço, no sorriso, na cabeça baixa, na atenção durante a reza, na disposição para ouvir um conselho, na forma de entrar na fila, no modo de receber a marmita, na abertura para conversar ou, pelo menos, na "aparência tranquila" ao receber a comida. Havia um jeito esperado de receber a comida, uma forma considerada adequada de se deixar ajudar.

Esse jeito de receber nem sempre era explicitado como regra. Em todas as situações que acompanhei, a comida era entregue mesmo quando a oração não acontecia, mesmo quando a pessoa não agradecia longamente ou quando pegava a marmita e se afastava. Mas essas diferenças eram percebidas, comentadas e lembradas. A gratidão funcionava como um marcador racial silencioso de relação. Quem agradecia, conversava, rezava, sorria ou demonstrava reconhecimento era facilmente ser lido como alguém "tranquilo", "educado", "conhecido", alguém para quem se guardava uma roupa, um cobertor ou um par de chinelos. Quem não agradecia, recusava a conversa, demonstrava impaciência ou simplesmente pegava a comida e ia embora podia ser lido como "difícil", "nervoso", "mal-agradecido" ou pouco aberto à ajuda como diziam alguns voluntários.

> Nesse cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o sujeito negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele querem comê-los, devorá-los, desapropriando assim o senhor de seus bens. Embora a plantação e seus frutos, de fato, pertençam "moralmente" à/ao colonizada/o, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo-o numa narrativa que lê tal fato como roubo. "Estamos levando o que é Delas/es" torna-se "Elas/es estão tomando o que é Nosso." Estamos lidando aqui com um processo de negação, no qual o senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o. É justamente nesse momento – no qual o sujeito afirma algo sobre a/o Outra/o que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego (Kilomba, 2019, p. 34).

A autora elucida que enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se o oprimido e o oprimido o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado "outro" sempre como antagonista do "eu" (*self*). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve

duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego, a parte "boa", acolhedora e benevolente, é vista e vivenciada como "eu" e o resto, a parte "má", é rejeitada.

É nesse ponto que a gratidão passa a participar da própria cartografia da comida. Quem não agradecia não necessariamente deixava de comer naquele dia, mas podia ir desaparecendo do mapa afetivo e moral dos grupos. Não era um desaparecimento imediato, formal ou assumido como punição. Era mais sutil. Um ponto deixava de ser prioridade, uma parada se tornava mais rápida, uma pessoa passava a ser desprezada, uma abordagem era encurtada, um comentário no carro classificava aquele lugar como "complicado". Assim, a comida continuava circulando, mas sua circulação era atravessada por avaliações sobre quem sabia ou não receber e quem seria merecedor.

A gratidão já aparecia no grupo de WhatsApp como tema. Nas mensagens, ela surgia quando alguém comentava sobre o comportamento de quem recebia a comida, quando questionavam a ausência de reconhecimento ou quando compartilhavam reflexões religiosas sobre o que significava "ser grato". Uma das voluntárias, relatou que não se sentia mais à vontade de doar em determinado ponto da cidade porque um rapaz era "mal-agradecido".

> Sabe o que é gratidão? Gratidão vai além de "muito obrigado", ultrapassa gentilezas e é superior a qualquer interesse. Gratidão é virtude de quem reconhece em Deus e no outro o valor que ele tem e o que ele faz sem exigir nada em troca. Quem sabe agradecer está apto a crescer (...) (Grupo de Whatsapp, 2023).

Mas foi nas distribuições presenciais que compreendi ainda mais como essa expectativa saía da tela e ganhava espessura. Na rua, a gratidão se misturava com as palavras escritas no grupo, com as orações feitas e, também, aparecia de modo mais disperso, nos pequenos gestos que organizavam a aproximação entre voluntários e pessoas em situação de rua.

A frase "gratidão é o mínimo", dita por uma voluntária depois que um casal pegou a comida pela janela do carro sem agradecer e sem participar da oração, sintetiza essa gramática. O incômodo não estava apenas no fato de a comida ter sido recebida rapidamente, mas na quebra de um roteiro moral: aproximar-se, esperar, escutar, agradecer, talvez rezar, reconhecer a bondade do gesto. Ao pegar a marmita e sair da cena antes que ela se completasse, o casal interrompeu a sequência esperada. Recebeu o alimento, mas recusou, mesmo que silenciosamente, a forma de sujeição moral que o acompanhava.

> Era uma noite quente de segunda-feira em Volta Redonda. Já passavam das 19h quando um grupo de caridade começou a se reunir discretamente ao lado da rodoviária, abrindo o porta-malas do carro e reorganizando as sacolas com marmitas, água e talheres. Alguém faz uma oração curta. Outro comenta que o gás da casa paroquial acabou, mas que "Deus providenciou". Um terceiro conferiu pelo WhatsApp os pontos de entrega: Aterrado, Amaral Peixoto, Retiro. Um homem negro, que aguardava próximo ao canteiro, se aproxima e pergunta se "já pode pegar a dele". O voluntário entrega a marmita, mas sem puxar assunto. Outro homem, mais jovem,

> tenta pedir por um amigo que não está presente, e escuta: “um por pessoa”. A fila improvisada começa a se formar. A gratidão é pressuposta. Não há tempo para demora, nem para conversa. Quem agradece, recebe mais atenção; quem hesita ou permanece em silêncio, por vezes é ignorado. Alguém fechou a porta do carro pelo outro lado. Havia eu e mais três pessoas entregando a comida. Tudo foi rápido, deu tudo certo e a rodoviária sempre está no mapa. O gesto da doação se repete, rápido, eficiente, e moralmente carregado por todos os bairros da lista (Caderno de campo, 04/12/2023).

Essa cena de campo remonta uma das situações observadas, as formas de demonstração da gratidão, eram parte importante ela organizava expectativas e condutas. Receber um “não” sem questionar, esperar na fila, perguntar algo de forma educada, não questionar. A gratidão, era *performada*, exigida, racializada.

A oração apareceu com frequência em campo, mas não de maneira uniforme. Alguns grupos rezavam em todas as entregas, especialmente aqueles com vínculos religiosos mais explícitos; outros não realizaram orações nos dias em que os acompanhei, seja por pressa, chuva, organização interna ou por uma forma diferente de conduzir a ação. Mesmo um grupo sem vínculo declarado com igreja, em uma das entregas, fez um agradecimento coletivo a Deus, de mãos dadas. Por isso, trato a oração não como regra absoluta, mas como uma prática recorrente e significativa da assistência caritativa, que podia aparecer de modos variados: antes da comida, ao final da entrega, em forma de agradecimento ou bênção. Assim, ao mesmo tempo, era tudo urgente, a distribuição da comida e essa resposta emergencial à fome funcionava também uma tecnologia de governo e como parte da gramática racializada da gratidão.

Ao acompanhar as entregas, fui percebendo que a oração era mais uma das formas pelas quais a gratidão se tornava visível. Ela chamava atenção porque interrompia a distribuição, reunia as pessoas em situação de rua por alguns minutos e dava uma moldura religiosa à comida. As rezas eram uma de suas expressões mais evidentes. A reza se misturava com os gestos, posturas, palavras simples como “paz de cristo”, e compunha as performances que atravessavam das doações. Agradecer, nesse contexto, era uma “pontinha” a mais do “obrigado”. Podia aparecer no aperto de mão, no abraço, no sorriso, no balançar da cabeça, na atenção durante a oração, na disposição para ouvir um conselho, na forma de se aproximar da fila, no modo de receber a marmita ou na abertura para conversar.

Esse “jeito de receber” não impede diretamente o acesso à comida. Não se tratava de uma regra explícita segundo a qual só comeria quem rezasse, agradecesse ou se comportasse de determinada maneira. Mas, aos poucos, esses gestos iam produzindo uma leitura dos sujeitos e dos lugares. Alguns pontos passavam a ser descritos como “bons”, “receptivos, fáceis de atender”. Outros apareciam como “difíceis”, “tensos”, “confusos” ou marcados por pessoas

“mal-agradecidas”. Assim, a gratidão ia ajudando a definir quais espaços continuariam “vivos” no mapa das distribuições e quais seriam deslocados para zonas mais incertas e cinzentas.

A comida levava consigo uma expectativa de reconhecimento. A boca que come era também, de algum modo, convocada a agradecer. Essa convocação, na maioria das vezes, era quase imperceptível na prática, mas era elemento fundamental para organizar a cartografia. Quem recebia bem confirmava a bondade da ação e reafirmava a posição do doador como alguém que cuida. Quem recebia sem agradecer, recusava a oração, fazia piada, reclamava da comida ou reagia com impaciência podia ser rapidamente percebido como ingrato, difícil ou pouco merecedor daquela ajuda.

A comida, ao mesmo tempo em que sustentava a vida, também interpelava esses corpos a performar (Kilomba, 2019) humildade, reconhecimento e abertura ao cuidado. Não bastava ter fome; era preciso, muitas vezes, aparecer como alguém que sabia receber. A boca aparece como boca que deve comer e muitas vezes, conter a reclamação. A boca que recebe a marmita é autorizada a expressar gratidão, mas não é igualmente autorizada a expressar incômodo, crítica, recusa ou desejo. Quando o faz, pode ser lida como ingrata, agressiva ou fora do lugar.

Por isso, a gramática racializada é uma tecnologia miúda de governo das relações caritativas. Organiza a cena, distribui posições, define quem é “tranquilo” e quem é “difícil”, quais pontos merecem continuidade e quais passam a ser evitados. Ela transforma gestos aparentemente pequenos, como um “Deus abençoe” ou um aperto de mão em sinais de adesão moral. E, ao fazer isso, ajuda a produzir uma cidade onde a comida circula.

Por isso, não ser grato, nesse contexto, não significava apenas falta de educação e sim a recusa de ocupar o lugar subordinado atribuído ao sujeito assistido. A pessoa podia aceitar a comida e, ainda assim, recusar a aproximação, o conselho, a oração, a conversa, o olhar prolongado. Essa recusa podia aparecer no corpo: no olhar desviado, no silêncio, no gesto contido, no não se levantar, no afastamento rápido, na impaciência, na resposta seca. A boca comia, mas nem sempre aceitava agradecer nos termos esperados por quem doava.

É nesse intervalo que o desenrolo ganha força como categoria analítica. Se a gramática da gratidão prescrevia modos adequados de receber, o desenrolo era a habilidade de manejar esses códigos sem necessariamente se submeter inteiramente a eles. Desenrolar, nesse contexto, era saber como se aproximar, quando sorrir, quando dizer “amém”, quando ouvir a oração, quando agradecer, quando brincar, quando se retirar, quando fingir adesão e quando escapar. Não se tratava de uma resistência frontal, nem de submissão passiva. Era uma inteligência prática, situada, produzida na urgência de quem precisava comer sem abrir mão completamente de si.

Em uma das entregas, quando o grupo formou uma roda para rezar antes da distribuição, alguns homens se aproximaram, outros ficaram na borda. Durante o Pai Nosso, havia quem repetisse as palavras em voz baixa, quem murmurasse apenas o final das frases, quem esperasse o "amém" para se mover em direção à comida. Um deles disse o "amém" no tempo exato, recebeu a marmita e seguiu. Um voluntário comentou, satisfeito, que ele estava "com fé". Naquele momento, pensei que talvez ele estivesse, antes de tudo, desenrolando. O "amém" podia ser fé, mas também podia ser estratégia. Podia ser adesão, mas também cálculo. Podia ser oração, mas também um modo de atravessar a cena sem conflito e sem correr riscos de constranger, gerar mal estar, ficar de fora do circuito das entregas.

O *desenrolo*, portanto, não desfaz a gramática da gratidão, ele a atravessa. O sujeito que desenrola conhece, ainda que de modo prático, o roteiro esperado. Sabe que a comida não chega sozinha, que junto dela vêm olhares, palavras, avaliações e expectativas. E, justamente por saber disso, maneja a cena. Pode performar humildade sem se sentir humilde, agradecer sem aderir completamente, rezar sem acreditar, brincar para quebrar a tensão, contar uma história para prolongar a escuta, ou pegar a marmita e sair antes que a aproximação avance demais. Desenrolar é negociar a comida e a própria posição diante da comida.

Essa negociação é profundamente racializada. Grande parte dos corpos que recebiam a comida eram corpos negros, pobres, masculinos, muitas vezes marcados pelo cansaço. Sobre esses corpos recai uma expectativa antiga: a de que recebessem o cuidado como favor e respondessem a ele com humildade. A gratidão, nesse sentido, era uma forma miúda de reinscrever a hierarquia racial entre quem pode doar e quem deve reconhecer a dívida. A boca que come é convocada a agradecer porque a comida aparece não como direito, mas como gesto de bondade.

Mas essa convocação nunca se realiza de forma total. Justamente por isso, o desenrolo importa. Dentro e fora das cenas com os grupos da distribuição de comida, o desenrolo está longe de ser apenas improviso ou malandragem, ele é uma tática relacional de autogestão da alteridade, operando na tensão entre reconhecimento e apagamento, entre sobrevivência e vigilância, entre o ser visto e ser invisível.

Ele mostra que as pessoas em situação de rua não estavam simplesmente capturadas pela moral da caridade. Elas liam as cenas, avaliavam os riscos, percebiam os estilos dos grupos, sabiam onde a oração demorava, onde a entrega era rápida, onde havia mais chance de conseguir algo além da comida, onde era melhor não criar atrito. Algumas aceitavam a conversa; outras se esquivavam. Algumas performavam gratidão, outras recusavam. Algumas faziam do

agradecimento uma tática para permanecer no circuito, outras preferiam preservar distância, mesmo correndo o risco de serem classificadas como difíceis.

A *gramática racializada da gratidão* e o *desenrolo*, portanto, se produzem mutuamente. A primeira nomeia o conjunto de expectativas que acompanha a comida e define modos moralmente aceitáveis de recebê-la. O segundo nomeia as táticas pelas quais os sujeitos atravessam essas expectativas para seguir comendo, conseguindo algo além da comida, circulando e sobrevivendo. Onde a gratidão tenta fixar uma posição, a do assistido humilde, dócil, reconhecido e agradecido, o desenrolo introduz estratégia. Ele permite escapar parcialmente da captura, mesmo quando é preciso dizer "obrigado", baixar a cabeça, sorrir ou murmurar um "amém". O desenrolo, opera dentro de uma micropolítica do improviso e da moralidade, onde o sujeito precisa se mostrar convincente, mas não insistente; inconveniente, mas não perigoso; frágil, mas não impotente. Trata-se de gerenciar a própria marginalidade com os recursos disponíveis: linguagem, tempo, objetos e espaços de circulação.

O desenrolo é a capacidade de manejar códigos, expectativas e regras não-ditas da assistência para se virar em um espaço marcado por escassez e controle. Falar até convencer o outro sobre algo, conversar sem que a pessoa saia de perto, conseguir se aproximar, ser ouvido e desenrolar algo que não é o prato de comida, como uma camisa nova, uma bala, cigarros, cachaça. Ele se inscreve em uma gramática relacional que mobiliza a máscara da gratidão, mas também a corrompe.

Quero dizer também que ao teatralizar a submissão sem necessariamente se submeter, o sujeito tensiona a própria lógica que o interpelou e, ainda assim, permanece dentro do circuito da assistência. Mas o desenrolo também tem limites. Para funcionar, ele depende de alguma margem mínima de aceitabilidade corporal e moral. O corpo que desenrola precisa, muitas vezes, evitar a repulsa imediata: não estar "degradado demais", não parecer magro demais, sujo demais, alterado demais, agressivo demais. Evitar o possível nojo, ou ao menos reduzir seus efeitos, também fazia parte da estratégia.

Nesse sentido, o corpo do desenrolo é aquele que tenta não ameaçar, não enojar, não confrontar e não desorganizar a imagem benevolente da doação. Não porque seja passivo, mas porque sabe que a assistência, principalmente caritativa, também se distribui por impressões e julgamentos rápidos. Além disso, estar minimamente "bem apresentado", em todos os sentidos possíveis, pode ampliar as chances de receber qualquer assistência além da comida, roupa, cobertor, escuta, dinheiro. O desenrolo conta com habilidade de fala ou esperteza na abordagem e principalmente manejo do corpo físico, biológico, da aparência.

Por isso, a gramática racializada da gratidão e o desenrolo se encontram justamente nesse nó. Mas sobretudo, para tentar de tudo para seguir alimentado e reconhecível, mesmo que de modo precário, como alguém ainda passível de cuidado. É nessa fronteira que o desenrolo se torna uma categoria central para compreender como se vive, se negocia e se permanece sobrevivendo na e das ruas.

A trama da distribuição da comida é emaranhada é feita de assimetrias, afetos, cálculos, tensões e pequenas negociações. A marmita sustenta a vida, mas também convoca uma resposta. Entre uma coisa e outra, o desenrolo aparece como arte prática da sobrevivência: comer sem desaparecer, agradecer sem necessariamente se entregar, circular entre a fome e a moral sem deixar que a assistência diga tudo sobre quem se é.

3.5 **A jujuba que não existia: desenrolo, raça e sobrevivência nas ruas**

Mesmo diante da presença cotidiana dos grupos de caridade e da relativa regularidade das distribuições de comida em Volta Redonda, a vida nas ruas não apresenta estabilidade. Comer todos os dias não significava estar protegido da precariedade. A marmita, o lanche, a oração, o vínculo com os grupos caritativos e a possibilidade de ser reconhecido em determinados pontos da cidade produziam alguma previsibilidade, mas não anulavam a insegurança que atravessava o restante do dia. Era preciso comer, mas também conseguir dinheiro, cigarro, cachaça, roupa, passagem, remédio, banho, um lugar para dormir, alguma forma de escuta e, muitas vezes, uma saída rápida de situações de ameaça. É nesse intervalo entre a comida que chega e a vida que continua instável que o *desenrolo* ganha centralidade.

Formulei a categoria do desenrolo a partir das falas e práticas de sujeitos em situação de rua, entendendo-a como uma estratégia racializada de negociação da vida nas margens urbanas. Longe de ser apenas improviso, malandragem ou um “jeitinho”, o desenrolo é uma tática relacional de sobrevivência. Ele opera na tensão entre ser visto e não ser capturado, aproximar-se e não ameaçar, contar uma história e não parecer mentiroso, pedir sem parecer apenas pedinte, agradecer sem necessariamente se submeter. Desenrolar é manejar códigos morais, afetivos e situacionais em uma cidade onde a presença de certos corpos é constantemente lida sob suspeita.

Foi João quem me deu uma das formulações mais precisas dessa categoria. Ao ser perguntado sobre a venda de jujubas que não existiam, respondeu: “isso é tipo um trabalho, mas não é trabalho. É um desenrolo para conseguir algum dinheiro. Comida, graças a Deus, comida

não falta, mas é bom ter um dinheirinho". João estava parado em uma esquina movimentada, próximo a uma drogaria, segurando uma caixa de sapato fechada e oferecendo jujubas por um valor colaborativo: "pode me pagar o que tocar no seu coração".

Figura 24 – Esquina da Avenida Amaral Peixoto (à esquerda) com a Rua São João (à direita), no bairro São Geraldo, Volta Redonda

Fonte: Google Street View, 2024.

Essa é uma das esquinas que concentra um fluxo intenso de pedestres, carros, comércio, farmácias, lanchonetes e serviços. Não por acaso, era também um ponto recorrente de circulação de pessoas em situação de rua e de passagem dos grupos de caridade durante as entregas de comida. A imagem escolhida, apesar de vazia no momento da captura, ajuda a situar a cena de João: não se tratava de um lugar escondido, mas de uma esquina movimentada, onde a exposição do corpo, a abordagem rápida e a possibilidade de produzir uma interação breve com quem passava eram parte fundamental do desenrolo.

O que chamava atenção era justamente o fato de a caixa permanecer fechada. Durante o tempo em que observei, muitas pessoas entregavam algum dinheiro e recusavam a jujuba: "não precisa não, pode ficar com o dinheiro". Quando decidi comprar também e perguntei se ele tinha R$10 em jujubas, José respondeu com franqueza que "infelizmente não tinha mais nada". Foi então que explicou os detalhes da situação:

> Geralmente, quando não ponho valor na jujuba, a pessoa dá uns 50 centavos, ou qualquer moedinha que tenha no bolso. Isso deixa elas sem graça de pegar a bala, porque é menos do que a bala vale, sabe? Então pego o dinheiro, agradeço, fico mais um pouco por ali, depois troco de lugar. Mas tem que saber desenrolar, se não a pessoa pede a bala, aí complica!" (João, 2023, diário de campo).

A jujuba que não existia não era simplesmente uma mentira. Era uma cena cuidadosamente montada em torno de uma verdade possível. A caixa fechada funcionava como objeto de mediação; a contribuição voluntária deslocava a relação da compra para o gesto moral; a recusa da bala preservava a dignidade de quem dava pouco; e a permanência breve no lugar evitava que a encenação se desgastasse. João não vendia exatamente jujubas. Vendia uma possibilidade de troca que permitia ao outro ajudar sem se sentir diretamente interpelado pela mendicância. Ao mesmo tempo, protegia-se da posição de quem apenas pede, inscrevendo sua ação em uma zona ambígua entre venda, pedido, performance e confiança.

Essa prática exigia bastante cálculo. Era preciso escolher o ponto, medir o fluxo, perceber quem poderia parar, ajustar o tom da voz, agradecer sem exagero, sair antes que alguém peça para ver o produto. O desenrolo, portanto, não se reduz à fala. Ele envolve corpo todo, tempo, objeto, espaço e leitura fina da cidade. João sabia que a abordagem precisava ser suficientemente discreta para não assustar, suficientemente cordial para produzir empatia e consideravelmente rápida para não virar constrangimento. O risco fazia parte da cena: alguém poderia pedir a bala, acusá-lo de engano, chamar a polícia ou simplesmente humilhá-lo. Por isso, como ele mesmo disse, "tem que saber desenrolar".

Essa categoria se aproxima da viração discutida por Telles (2006), na medida em que ambas apontam para práticas cotidianas de sobrevivência em contextos de precariedade, informalidade e circulação entre fronteiras instáveis. Mas o desenrolo, tal como aparece no meu campo, enfatiza mais fortemente a dimensão relacional e performativa da abordagem. Não se trata de "se virar" para garantir recursos, mas de produzir uma cena de interação capaz de suspender, mesmo que por instantes, a suspeita dirigida aos corpos negros, pobres e em situação de rua. O desenrolo é uma forma de fazer a cidade escutar sem que a presença do sujeito seja imediatamente lida como ameaça, incômodo ou até mesmo fraude.

Por isso, o desenrolo é profundamente racializado. Pessoas em situação de rua são sistematicamente interpeladas como perigosas, indesejáveis ou enganadores. Para esses corpos, aproximar-se de alguém na rua não é um gesto qualquer. É preciso modular a voz, controlar a distância, sorrir na medida certa, não parecer agressivo, não parecer fraco demais, não insistir além do limite, não se aproximar de forma brusca, não carregar no corpo sinais que produzam repulsa imediata. Saber desenrolar envolve, portanto, manejar a própria aparência e a própria presença. O corpo precisa se fazer audível sem se tornar ameaçador; visível sem se tornar intolerável.

Essa dimensão similarmente aparecia nas cenas de distribuição de comida. Quando um homem dizia o "amém" no momento exato antes de receber a marmita, quando participava

parcialmente da oração, quando murmurava as últimas palavras do Pai Nosso ou quando agradecia com a fórmula esperada, ele podia estar expressando fé, mas também podia estar desenrolando. O desenho da cena era conhecido: aproximar-se, aguardar, escutar, rezar ou simular adesão, agradecer, receber a comida e sair. Nesses casos, o desenrolo atravessava a gramática racializada da gratidão. Ele permitia acessar a comida e permanecer no circuito da caridade sem aderir completamente ao lugar subordinado atribuído ao assistido.

Isso não significa que toda oração fosse falsa ou que toda gratidão fosse um cálculo. A força do desenrolo está justamente em não se reduzir a essa oposição entre sinceridade e mentira. A mesma palavra pode ser fé e estratégia; o mesmo "obrigado" pode ser reconhecimento e proteção; o mesmo sorriso pode ser afeto e manejo da cena. O que interessa é observar que os sujeitos conheciam, na prática, os códigos que operavam na rua e manejavam eles. Sabiam onde a oração demorava, onde a entrega era rápida, onde havia maior chance de conseguir algo além da comida, quais grupos caritativos conversavam mais, quais se incomodavam com silêncio, quais pontos eram mais tolerantes e quais exigiam mais cuidado.

Outra cena etnográfica ajuda a compreender essa inteligência prática. Em uma tarde movimentada, voltando para casa, eu aguardava um carro de aplicativo quando um homem se aproximou e perguntou: "Boa tarde, tudo bem moça? Tem um minutinho?". Antes que eu respondesse completamente, continuou*: "*Gostaria de pedir um minuto da sua atenção para eu te contar a minha história, é rapidinho. Porque eu sou um homem que não conta mentira…". Em seguida, riu e completou: "Ops! Já passou um minuto, acabei mentindo sobre isso, mas quero uns trocadinhos para comprar uma pinguinha". O pedido foi bem-sucedido.

A força da abordagem estava na sua capacidade de antecipar o julgamento. Ao brincar com a mentira e, logo depois, revelar o desejo pela "pinguinha"*,* ele desarmava parcialmente a expectativa moral de que a pessoa em situação de rua precisa mentir para receber dinheiro. Em vez de esconder o que queria, transformou o pedido em uma pequena performance. A espera pelo carro de aplicativo também foi lida como oportunidade, visto que eu estava parada, com atenção dividida, sem poder simplesmente seguir andando. O desenrolo, nesse caso, foi também a leitura do tempo do outro.

Na rodoviária Francisco Torres, no bairro Laranjal, encontrei outras formas dessa mesma prática. Um homem circulava entre os guichês e as cadeiras de espera segurando uma passagem de ônibus dobrada, marcada pelo uso. Abordava passageiros com uma história de contratempo: dizia que não conseguiria embarcar, que havia perdido o documento, errado o horário ou mudado o destino, e oferecia a passagem por um valor menor, segundo ele, para "não perder tudo". A passagem nunca era mostrada por completo. Funcionava como prova

parcial, suficiente para sustentar a narrativa, mas não para ser verificada inteiramente. O que se vendia não era exatamente o bilhete, mas a urgência.

Elias, em outra ocasião, mobilizou uma versão semelhante àquela: “Desculpa incomodar, é que eu perdi o ônibus para Resende, e eu tô tentando juntar o dinheiro da próxima passagem. Já consegui uma parte, só falta uns dez reais pra inteirar. A senhora pode me ajudar? Qualquer valor já me adianta muito”. A história podia variar: um parente doente, uma entrevista de emprego, um compromisso inadiável. Mas a estrutura se mantinha: havia um imprevisto, um prazo curto, uma quantia quase completa, uma pessoa sozinha escolhida como interlocutora e uma narrativa que deslocava o pedido da esmola para a colaboração diante de um problema que só se resolveria com a ajuda da outra pessoa.

Essas cenas mostram que o desenrolo opera por enredo. Não basta pedir; é preciso construir uma história que torne o pedido moralmente legível. A narrativa protege a dignidade de quem pede e, ao mesmo tempo, oferece ao outro a possibilidade de participar de uma pequena reparação. O sujeito não se apresenta apenas como alguém carente, mas como alguém atravessado por um contratempo específico, uma situação que poderia acontecer com qualquer pessoa. Nesse deslocamento, a pobreza extrema é momentaneamente traduzida em evento, atraso, perda, erro, urgência. O desenrolo trabalha justamente essa tradução.

Mas há um limite importante, o desenrolo não é uma liberdade plena. Ele existe porque a vida foi reduzida a um conjunto de negociações emergenciais manejadas no limite. Surge onde o direito falha, onde a política pública não alcança, onde a comida depende da rota da caridade, onde o dinheiro precisa ser obtido por aproximações rápidas, onde a circulação é constantemente vigiada. Nesse sentido, o desenrolo é uma forma de agência produzida dentro do governo da precariedade. Ele não desfaz o governo da fome; joga com ele. Não rompe a estrutura que racializa a pobreza; cria brechas para sobreviver dentro dela.

Quando André, no abrigo emergencial, afirmou: *“*A pessoa não pode ficar de pernas cruzadas esperando o dinheiro cair do céu, ou trabalho cair do céu, tem que desenrolar, porque nunca caiu nada para a gente do céu, tem que querer, e eu quero”. Ele recolocava o desenrolo como inteligência prática da sobrevivência. Sua trajetória, marcada por rua, prisão, abrigo, Comunidades Terapêuticas e retornos à circulação, mostrava que era preciso adaptar-se a diferentes regimes de controle. Em cada espaço, o desenrolo assumia uma forma: saber falar com funcionários, saber pedir, saber entrar e sair, saber convencer, saber evitar conflito, saber conseguir comida, saber não ser expulso, saber vender o que não existe, saber desaparecer quando necessário.

Por isso, não entendo o desenrolo como uma categoria restrita às pessoas em situação de rua, embora seja nesse campo que ela tenha adquirido maior densidade analítica. Trata-se de uma gramática mais ampla de sobrevivência nos circuitos racializados da desigualdade urbana. Trabalhadores periféricos, ambulantes, jovens negros abordados pela polícia, moradores de favela que precisam negociar acesso, dívida, passagem, fiado ou suspeita também acionam formas de desenrolo. Em todos esses casos, o que está em jogo não é apenas o conteúdo da fala, mas o modo de dizê-la, a afinação do corpo, a leitura do contexto, a reputação possível e a habilidade de produzir confiança em cenários marcados por vigilância e hierarquia.

Ainda assim, nas ruas, essa gramática assume uma intensidade particular. Ela se torna quase condição de permanência. A vida acontece em pontos provisórios: a esquina da farmácia, a entrada da rodoviária, o banco da praça, a calçada perto da capela, o carro da doação, o portão do Centro POP, a fila da marmita, o momento da oração, no viaduto, no chafariz. Em cada uma dessas cenas, há algo a negociar. A comida pode até estar disponível, mas o acesso a uma vida minimamente suportável exige mais do que comer. Exige circulação, palavra, corpo, presença, cálculo e, sobretudo, a capacidade de transformar uma situação desfavorável em alguma possibilidade de continuidade da vida.

O desenrolo, portanto, é uma forma de sobreviver ao governo racializado da fome sem estar completamente fora dele. Ele revela os limites da assistência estatal e caritativa. Se a comida é distribuída sob expectativas de gratidão, o desenrolo permite agradecer sem se entregar inteiramente. Se a cidade vigia os corpos negros e pobres, o desenrolo ajusta voz, gesto e distância para tornar a aproximação possível. Se a fome é administrada por calendários, pontos e rotas, o desenrolo encontra maneiras de circular entre eles. Se a assistência espera passividade, o desenrolo introduz movimento.

Nesse sentido, a jujuba que não existia talvez seja uma das imagens mais fortes desta tese. Ela mostra que a sobrevivência não se faz apenas pela falta, mas também pela invenção. A caixa vazia não indicava simplesmente ausência: ela produzia uma cena, uma relação, uma possibilidade de troca. João sabia que a cidade desconfia, mas também sabia que a cidade se constrange. Sabia que a mercadoria falsa podia, paradoxalmente, proteger sua dignidade mais do que a exposição crua da necessidade ou a mendicância. Naquela esquina, ele não estava apenas pedindo dinheiro. Estava desenrolando a própria presença na cidade. E eu estava lá, participando da cena e por uma fresta da performance do desenrolo ainda assim, ele ganhou dez reais.

Ao encerrar este capítulo pelo desenrolo, não abandono a fome, a caridade ou a gratidão. Pelo contrário, volto a elas por outro ângulo. A fome organiza a urgência; a caridade organiza

a rota; a gratidão organiza a cena moral da doação; e o desenrolo mostra como os sujeitos atravessam tudo isso sem serem apenas objetos da assistência. Nas ruas de Volta Redonda, sobreviver exigia conhecer muita coisa. A boca que come também agradece, mas também negocia, brinca, mente, conta, reza, recusa e convence. É nessa boca racializada, vigiada, faminta e inventiva, que o desenrolo se torna uma chave para compreender não apenas como a comida circula, mas como a vida insiste em circular apesar do governo da fome.

Agora, me desloco para outro cenário em que muitas dessas categorias reaparecem tensionadas: Comunidades Terapêuticas ou as casas de recuperação. O que me interessa é acompanhá-las como parte dos circuitos de assistência à população em situação de rua, especialmente nos pontos em que comida, abrigo, religião, disciplina, trabalho, cuidado e moralidade se misturam.

As CTs aparecem como uma zona de cruzamento. Elas não são exatamente rua, mas recebem sujeitos que vêm dela; não são apenas Estado, mas muitas vezes se articulam a políticas públicas; não são apenas caridade, mas mobilizam linguagens religiosas e práticas de doação; não são apenas cuidado, pois operam também pela rotina, pela vigilância e pela promessa de recuperação. Por isso, acolher e recuperar tornam-se parte de um mesmo projeto de recomposição da vida e autoconstrução do corpo e da própria rua.

4 **RELIGIÃO, RECUPERAÇÃO E CONTROLE DO CORPO**

Figura 25 – Entrada da casa de recuperação de Dona Antônia

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

4.1 **A rua pode ser tudo, menos cozinha: chegar à casa, Comunidades Terapêuticas e o corpo recuperável**

Cheguei à casa de Dona Antônia por volta das oito horas da manhã. Era 2023. Fui recebida por três homens com olhares atentos, que prontamente quiseram saber o motivo da minha visita e, ainda que com alguma desconfiança, começaram as apresentações. Antes mesmo de conhecer Dona Antônia e o pastor Pedro, seu marido, eu já estava diante de uma das marcas mais importantes daquele espaço: a casa se apresentava como lugar de acolhimento, mas também de controle da entrada, da circulação e da palavra. Eu não chegava apenas a uma instituição; chegava a uma casa, a uma igreja, a um projeto de recuperação e a um espaço de assistência que se misturavam de forma quase inseparável.

Essa primeira cena ajuda a compreender por que as Comunidades Terapêuticas são instituições tão difíceis de definir. Como observam Fiore e Rui (2021), as CTs praticam o isolamento, mas não são exatamente clínicas ou hospitais psiquiátricos. Recebem pessoas em situação de vulnerabilidade, mas não se confundem com abrigos. Mobilizam a religiosidade cotidiana, mas não se apresentam simplesmente como igrejas. Essa zona ambígua, longe de ser um detalhe, é parte de sua força política e institucional. No campo, essa indefinição aparecia

como experiência de homens que estavam morando em um espaço que era, ao mesmo tempo, doméstico, religioso, assistencial e disciplinar.

Desde a regulamentação estatal das CTs no âmbito das políticas públicas de drogas (IPEA 2017; Santos 2018), muitos centros religiosos de acolhimento passaram por processos de formalização para se adequar a exigências. Entretanto, essas dinâmicas institucionais nem sempre são lineares e, muitas vezes, a lógica familiar e doméstica precede ou sobrevive em paralelo à regulamentação formal. Em outras palavras, "casas de recuperação" podem ser pensadas como espaços "intermediários" que nem sempre se formalizam completamente como CTs, mas que realizam, na prática, acolhimento prolongado de pessoas em situação de vulnerabilidade. São lugares que surgiram historicamente como espaços voltados, sobretudo, para o cuidado de pessoas em sofrimento por uso de substâncias psicoativas. Embora haja críticas e debates acerca de sua metodologia, que por vezes pode carecer de equipes multidisciplinares ou rigor científico, elas costumam ocupar vácuos deixados pela política pública de saúde mental e assistência social, oferecendo tratamento, alimentação e abrigo (IPEA 2017; Santos 2018).

Enquanto aguardava no salão dos cultos, porque Dona Antônia e o pastor Pedro haviam saído e a Kombi do projeto quebrara no caminho, observei o espaço ao redor. Havia bancos de igreja, instrumentos musicais, bíblias, cadeiras empilhadas, objetos domésticos e sinais de uma rotina organizada por orações, refeições, tarefas e regras. A casa funcionava em camadas, havia salão de culto, recepção, cozinha, quartos, lavanderia, quintal, área de obras, papéis e documentos guardados por Saulo, um dos homens que morava por lá há mais de três anos e assumia funções administrativas. Tudo parecia improvisado e funcional ao mesmo tempo.

Foi Saulo quem ligou para Dona Antônia para avisar que "a visita havia chegado em casa". Depois de autorizado, passou a me mostrar o espaço e explicar seu funcionamento. A partir dessa autorização, os homens ficaram mais à vontade para conversar comigo. As histórias começavam, quase sempre, por uma sequência conhecida: família, igreja, rua, drogas, tratamento. Às vezes, essa mesma sequência retornava ao início, como se a vida fosse narrada em ciclos: família, rua, CT; igreja, recaída, recuperação; erro, queda, Deus, recomeço. Frases como "eu já fui da igreja", "fiz muita coisa errada, mas agora estou perto de Deus de novo" ou "eu me regenerei" davam forma a um regime narrativo em que a vida anterior aparecia como passado errado e a permanência na casa como tentativa de reconstrução moral.

Essa forma de narrar a própria trajetória dialoga com o que Machado (2014) observa ao analisar testemunhos religiosos e narrativas de conversão entre homens com passagem pelo mundo do crime. Para a autora, a figura do convertido é performada por meio de uma narrativa

que contrapõe a degradação moral do passado à regeneração produzida pelo acolhimento, pela fé e pela adesão às normas cristãs de comportamento. Na casa de Dona Antônia, ainda que o contexto fosse outro, essa gramática aparecia de modo semelhante: o passado era narrado como erro, queda ou desvio, enquanto a CT surgia como espaço de interrupção, cuidado e possibilidade de reconstrução da vida.

Essas narrativas não apareciam apenas como relatos individuais, mas como uma forma de organização coletiva da própria presença daqueles homens naquele espaço. Contar a história era também situar-se diante da casa, da fé e da recuperação. A sequência família, rua, drogas, erros, queda, Deus e recomeço funcionava como uma espécie de roteiro possível para tornar inteligível a passagem pela CT. Não se tratava apenas de dizer "o que aconteceu", mas de narrar a própria vida a partir de uma gramática de conversão, na qual o sofrimento, a recaída e a permanência na casa ganhavam sentido como parte de um processo de regeneração.

Ao trazer as narrativas de homens identificados como "resgatados da morte", Machado mostra que, nesse tipo de relato, o passado no crime ou nas drogas não é simplesmente apagado. Ao contrário, ele é recuperado como prova da intensidade da transformação. A vida anterior, marcada por violência, sofrimento, pecado, quase morte ou degradação, passa a compor o testemunho como evidência do poder da fé, da igreja e da recuperação. O sujeito convertido não existe apesar do passado, mas por meio da forma como esse passado é narrado, reorganizado e moralmente superado. Outra questão importante: Machado (2014) mostra que o pentecostalismo oferece um lugar de acolhimento a sujeitos considerados "escória" ou "matáveis", como "bandidos", "drogados" e detentos. A autora menciona que a ADUD (Assembleia de Deus dos Últimos Dias) se apresenta como uma igreja voltada justamente para aqueles "com os quais ninguém se importa", articulando resgate, sofrimento e valor da vida daqueles que socialmente poderiam ser deixados morrer.

A força dessa gramática está justamente em produzir um deslocamento moral. Homens que em outros espaços poderiam ser tratados como ameaça, fracasso, vício ou caso perdido aparecem, na linguagem religiosa, como vidas ainda "disputáveis". A CT, nesse sentido, acolhe os corpos famintos, cansados ou em abstinência e, também acolhe histórias que precisam ser recontadas sob outro regime de verdade. O "erro" não desaparece, mas passa a ser organizado como etapa anterior à recuperação. O passado de rua, droga, prisão ou violência não deixa de pesar, mas pode ser convertido em testemunho.

Sujeitos recolocados em uma trajetória possível. Na casa de Dona Antônia, essa operação aparecia nas pequenas frases de apresentação, nas explicações sobre a rotina, nos

modos como os homens falavam de si e na expectativa de que a permanência ali produzisse uma mudança visível no corpo, na fala, no comportamento e na relação com Deus.

Machado (2014) chama atenção para o corpo marcado como testemunho. No caso da ADUD, "corpos marcados pela experiência do sofrimento e da quase morte são muito visíveis: dificuldades motoras, cicatrizes, marcas de tiros, todos esses sinais do crime e do pecado" (idem, p. 164) esses ferimentos tornam-se sinais da quase morte e da salvação.

Se nos testemunhos debatidos por Machado (2014) os corpos marcados por tiros, cicatrizes e ferimentos funcionam como testemunhos orgânicos da quase morte e do resgate, na CT que acompanhei o corpo também era central, ainda que em outra escala. O corpo que chegava à casa precisava ser cuidado, alimentado, vestido e limpo. A recuperação era narrada e vista: no ganho de peso, na roupa lavada, no cabelo cortado, no rosto menos abatido, na participação nas orações, no cumprimento dos horários e na disposição para o trabalho cotidiano. O corpo recuperável era, ao mesmo tempo, prova da eficácia da casa e sinal de que o sujeito começava a se afastar da rua, da droga e do passado narrado como queda[73]. É nesse ponto que as CTs se articulam ao governo da fome e da assistência discutidos nesta tese: elas não apenas mantêm corpos vivos; elas procuram refazer esses corpos e suas histórias segundo uma gramática moral e física de recuperação.

Aqui a chegada ao campo e a chegada ao debate sobre as CTs se encontram. As definições institucionais ajudam a compreender o que são essas comunidades em termos formais, mas a entrada na casa mostrava como elas operam no cotidiano: pela organização dos corpos, das falas, dos horários, das refeições, da limpeza, da oração e da vigilância de si. O corpo tratado, limpo, bem alimentado, vestido e convertido tornava-se ao mesmo tempo objeto e prova da eficácia da assistência. A recuperação não dizia respeito apenas à interrupção do uso

[73] Essa análise me ajudou a compreender por que as falas dos homens não podem ser lidas apenas como repetição "mecânica" de uma doutrina institucional. Ao narrar sofrimento, erro, arrependimento e desejo de mudança, eles também reivindicavam alguma forma de escuta. Machado (2014) mostra que, no dispositivo pentecostal, a dor do algoz ou do sujeito criminalizado só se torna reconhecível quando atravessada pelo arrependimento. A partir daí, o sofrimento deixa de aparecer como simples castigo merecido e passa a compor uma via de redenção. Nas CTs, essa lógica ganha outra forma: a dor do uso, da rua, da prisão, da perda familiar ou da recaída precisa ser narrada como parte de um processo de transformação. A cidadania que se desenha nesse registro, passa pela recuperação moral para ser novamente reconhecido como alguém que pode voltar à família, ao trabalho, à igreja ou à vida social, é preciso demonstrar mudança, e essa mudança precisa ser continuamente narrada, performada e vigiada. Na casa de Dona Antônia, o testemunho não tinha necessariamente a mesma dimensão midiática descrita por Machado (2014), mas aparecia em escala cotidiana: nas conversas comigo, nas apresentações, nos momentos de oração e no *"momento da palavra"*. Falar de si era o mesmo que falar qualquer coisa, de qualquer modo. O relato precisava organizar queda e recomeço, erro e aprendizado, sofrimento e fé. Dessa forma, o testemunho funcionava como mediação entre a experiência íntima e a ordem coletiva da casa. Ao contar suas histórias, aqueles homens também mostravam que compreendiam a gramática moral daquele espaço.

de drogas, mas a uma reorganização mais ampla da vida, dos desejos, da aparência, da disciplina e da própria relação com Deus.

Assim, não tomo as CTs como um campo à parte, separado da rua. Elas aparecem como continuidade e deslocamento dos circuitos que venho acompanhando. Muitos homens chegavam ali depois de passagens pela rua, por abrigos, por conflitos familiares, por prisões, por ameaças, por experiências religiosas anteriores ou por outras tentativas de tratamento. A CT surgia como lugar de interrupção: oferecia comida, cama, banho, rotina, escuta, oração e certa proteção.

Nesse sentido, a casa de Dona Antônia me permitiu ver aquilo que Fiore e Rui (2021) apontam como uma das características centrais das CTs: sua capacidade de transitar entre diferentes registros. Elas podem aparecer como saúde, assistência, religião, justiça, segurança, abrigo, família e cuidado, dependendo de quem fala, de quem encaminha e de quem chega. No campo, essa mistura não era uma contradição a ser resolvida, mas o próprio modo de funcionamento da instituição. A casa acolhia e disciplinava, alimentava e corrigia, protegia e conduzia, aproximava pela fé e reorganizava a vida pela rotina.

A partir dessa cena, torna-se possível situar as CTs no debate mais amplo sem perder de vista sua materialidade cotidiana. Antes de serem apenas uma categoria normativa ou um objeto das políticas de drogas, elas aparecem no campo como lugares concretos de chegada, permanência, tentativa de recomposição e disputa sobre o que significa “recuperar” uma vida.

No Brasil, as CTs existem desde os anos 1960, mas sua expansão mais expressiva ocorreu a partir dos anos 1990. Um estudo do IPEA estimou que, em 2015, havia pelo menos duas mil Comunidades Terapêuticas em funcionamento no país, número considerado conservador diante da dificuldade de definição e mapeamento dessas instituições (Fiore, Rui 2021). Elas são descritas como residências coletivas temporárias, voltadas a pessoas que fazem uso problemático de drogas, nas quais os residentes permanecem isolados de suas relações sociais prévias e submetidos a uma rotina disciplinada, com atividades de trabalho, práticas espirituais ou religiosas, terapias, reuniões e outras atividades voltadas à abstinência e à adoção de novos estilos de vida.

Em minha leitura, a adoção a novos estilos de vida, a adesão ao próprio projeto de transformação moral que exigia disciplina e vigilância constante, quando acontecia, era preciosa. Isso porque a mudança física do corpo pode ser lida quase como uma consequência inevitável: comer todos os dias, fazer todas as refeições, dormir em uma cama, tomar banho, não usar drogas, vestir roupas limpas e seguir uma rotina já produzia alterações no corpo, independentemente de uma transformação subjetiva mais profunda ou definitiva. O corpo

ganhava peso, o rosto mudava, o olhar parecia menos perdido, os gestos se reorganizavam. Antes mesmo de qualquer certeza sobre a "mudança da mente" ou da alma, havia uma transformação material em curso. A recuperação, portanto, podia ser vista no corpo.

Era justamente nessa visibilidade do corpo que a cozinha da casa de recuperação ganhava peso. Mas antes de entrar diretamente na cozinha, porém, é importante compreender o que estou chamando aqui de casa de recuperação. Em diálogo com Machado e Torres (2024), retomo esse termo não apenas como nomenclatura nativa, mas como chave analítica para pensar espaços que nem sempre se formalizam plenamente como Comunidades Terapêuticas, mas que funcionam como lugares de acolhimento, moradia temporária, disciplina, fé e tentativa de recomposição da vida. O termo Comunidade Terapêutica passou a organizar politicamente um campo muito diverso, formado também por centros, clínicas e casas de recuperação, com tamanhos, formatos, graus de formalização e modos de funcionamento bastante distintos. Nem todos esses espaços se tornam CTs formalizadas, pois isso exige ajustamentos físicos, técnicos e jurídicos que produzem efeitos desiguais no campo.

No caso que acompanhei, falar em casa de recuperação ajuda justamente porque o espaço estava em um liminar institucional como Saulo me explicou "estavam tentando se ajustar às regras burocráticas". Além disso, era uma casa, uma extensão da vida doméstica do casal responsável, mas também um projeto religioso, assistencial e disciplinar. Essa dimensão é central no argumento de Machado e Torres (2024): ao retomar a ideia de casa, pensam esses espaços como formas de acolhimento e alternativas de moradia temporária em territórios urbanos, recebendo pessoas atravessadas por uso problemático de drogas, conflitos com a justiça, falta de moradia, sofrimentos psíquicos, insegurança alimentar e longas passagens pela rua. A casa de recuperação, assim, não responde apenas ao "problema das drogas"; ela acolhe um conjunto muito mais amplo de precariedades urbanas.

Essa chave é importante porque desloca a análise da CT como equipamento fechado e permite enxergar seus emaranhados cotidianos: casas de família que se abrem para pessoas vindas da rua, quintais que ganham novos quartos, cozinhas e banheiros reformados, obras que começam, param e recomeçam, moradores que passam a ser chamados de "filhos", responsáveis que se tornam missionários, coordenadores e gestores de uma rotina. Como escrevem as autoras, nesses processos se misturam "pessoas, obras e casas": casas que ficam pequenas, quintais que recebem quartinhos, mutirões que constroem cozinhas e banheiros, reformas feitas para adaptar o espaço a exigências externas.

Por isso, a cozinha não aparece aqui apenas como cômodo onde se prepara comida. Ela é uma infraestrutura decisiva da recuperação. Se a casa pretende tirar alguém da rua, da fome,

da humilhação e da deterioração física, é na cozinha que parte dessa promessa se materializa diariamente. Comer no horário, repetir refeições, sentar à mesa, lavar louça, cozinhar, servir, organizar a despensa e manter o espaço limpo são práticas que vinculam alimentação, disciplina e reconstrução do corpo. A cozinha sustenta a casa e, ao mesmo tempo, sustenta a narrativa de que a casa recupera os indivíduos.

Essa centralidade se torna ainda mais evidente quando lembramos que, para Machado e Torres (2024), as casas de recuperação religiosas fazem parte dos circuitos urbanos de acolhimento e circulação de pessoas que "não cabem" plenamente na cidade, compondo um arquipélago de equipamentos por onde passam populações pobres e precarizadas: ruas, abrigos, ocupações, hospitais, clínicas, prisões e casas de recuperação. Cada um desses espaços define modos provisórios de morar, ficar e circular. A casa de recuperação, nesse conjunto, oferece um "canto" para parar, mas essa parada vem acompanhada de rotina, oração, trabalho e transformação moral. Não à toa, as CTs e casas de recuperação apareceram de forma recorrente nas narrativas dos homens que escutei no abrigo emergencial, quase sempre como um dos pontos possíveis de passagem entre a rua, a abstinência, a tentativa de recomposição e o retorno à circulação.

A cozinha da CT concentra algo fundamental para esta tese: ela torna visível a passagem entre a rua e a casa, entre a fome e a refeição regular, entre o corpo abjeto e o corpo recuperável, entre a assistência como sobrevivência e a assistência como projeto de transformação. Se, nas ruas, a comida chegava como marmita, atravessada pela gratidão e pelo desenrolo, na casa de recuperação ela aparece incorporada a uma rotina mais fechada, diária e disciplinar. A comida deixa de ser apenas aquilo que impede a morte imediata pela fome; passa a ser parte de uma pedagogia do corpo. É nesse ponto que a cozinha ganha densidade analítica: ela alimenta, organiza, disciplina e faz aparecer, no corpo dos homens, a promessa de recuperação.

4.2 **Um nó da assistência: casas de recuperação entre caridade, religião e Estado**

Nas ruas, a assistência estatal e caritativa apareciam, sobretudo, na aproximação, nos registros, encaminhamentos, na entrega da marmita, na oração breve e na aproximação episódica; já nas casas de recuperação, elas assumem outra densidade. Ali, a assistência religiosa se organiza na possibilidade de permanecer por mais tempo. A comida deixava de chegar em uma quentinha entregue rapidamente na praça e passava a compor uma rotina: café,

almoço, jantar, oração, limpeza, trabalho, culto, descanso. Este espaço, portanto, se convertia em convivência, em regra, em disciplina e em projeto de transformação.

É nesse sentido que leio as casas de recuperação como um nó importante da assistência à população em situação de rua. Elas embaralham, ou melhor, fazem cruzar formas distintas de cuidado, governo e moralização. Por um lado, aproximam-se da assistência caritativa, pois dependem de doações, redes religiosas, trabalho voluntário, vínculos pessoais e da linguagem cristã do amparo aos que sofrem. Por outro, diferenciam-se, dentre múltiplos fatores, por oferecerem um ambiente doméstico (Machado; Torres, 2024) mais duradouro e pela busca por produzir uma vida inteiramente reordenada.

Ao mesmo tempo, essas casas esgarçam o Estado por outra ponta. Elas não existem apenas porque faltam equipamentos de saúde mental, abrigos públicos ou políticas continuadas de moradia e cuidado. Como argumenta Machado (2023), a força contemporânea das Comunidades Terapêuticas também precisa ser compreendida a partir da presença ativa do Estado na criminalização de territórios e pessoas, especialmente por meio de sua abordagem política da questão das drogas e de seus efeitos asfixiantes, entre eles o encarceramento em massa. Ou seja, as casas de recuperação não respondem apenas a um vazio estatal; elas também respondem aos excessos do próprio Estado, como a prisão, a ameaça, a perseguição, a expulsão dos territórios, a violência policial, a precariedade dos serviços e as formas de vida que se tornam quase impossíveis nas margens urbanas.

Por isso, não me interessa analisá-las apenas como substitutas precárias da política pública, nem apenas como prolongamentos religiosos da caridade. Elas são mais incômodas justamente porque se colocam no cruzamento entre ausência e presença por diversas vidas da gestão da precariedade. Onde o Estado não garante cuidado suficiente, elas oferecem comida, cama e rotina. Onde o Estado aparece pela via da punição, da criminalização e da remoção, elas podem aparecer como refúgio ou *exílio urbano* (Machado, 2021). E, ao mesmo tempo, ao acolherem esses sujeitos, também os submetem a uma gramática religiosa e moral de recuperação, na qual permanecer exige aceitar regras, horários, vigilância, oração, trabalho e transformação corporal.

A casa de Dona Antônia, era um ponto de cruzamento entre a rua, a fome, a religião, a violência urbana e os limites da assistência às ruas. Nela, o cuidado se fazia por meio da comida e da convivência, mas também pela disciplina e pela condução moral. A casa oferecia proteção, mas essa proteção vinha acompanhada de uma exigência de mudança. Oferecia permanência, mas uma permanência regulada. Oferecia alimento, mas fazia da alimentação parte de um projeto mais amplo de recomposição do corpo e da vida. E isso tudo é negociado, manejado e

está emaranhado no cotidiano da casa. É por isso que as casas de recuperação tensionam as categorias que trago aqui. Elas não são apenas espaços de tratamento, tampouco podem ser reduzidas à caridade voluntária ou à assistência estatal. Funcionam em uma zona de mistura: recebem pessoas vindas da rua, do uso abusivo de drogas, de conflitos familiares, de prisões, de ameaças e de outras formas de expulsão urbana.

Essa ambiguidade remete a uma história mais longa da assistência religiosa no Brasil. A caridade cristã, especialmente em sua matriz católica, esteve historicamente associada ao cuidado dos pobres, dos doentes, dos órfãos, dos velhos, dos famintos e dos desamparados (Souza, 2024). A missionária Antônia me explicou que o objetivo de sua vida era "praticar o bem e a caridade para aqueles que precisam". Antes de se apresentar como missionária e pastora, no entanto, ela havia sido mãe de santo em uma casa de umbanda. Ao narrar essa parte de sua trajetória, não se demorou em muitos detalhes, mas fez questão de marcar que já realizava ações de ajuda, sobretudo a distribuição de cestas básicas para pessoas pobres. O problema, segundo ela, estava menos na ação em si e mais na forma como essa ação era recebida: "muita gente tem receio de comer comida de terreiro", afirmou. Em sua leitura, esse receio dificultava a continuidade de sua "missão na terra".

Ela não soube dizer ao certo quanto tempo depois fechou a casa de umbanda e passou a construir a casa de recuperação, mas deixou evidente que um dos motivos principais foi a dificuldade de exercer a caridade a partir de uma religião marcada pela desconfiança pública. Como disse:

> Ah minha filha! Eu sabia que a minha missão na terra era a caridade, a salvação, sabe? Eu entendia que seria através da umbanda e virei mãe de santo, mas depois eu vi que ninguém confia em macumbeira fazendo caridade. Me tornei missionária e pastora e tudo caminhou bem (Dona Antônia, 2023, diário de campo).

Essa fala é decisiva porque desloca o debate da caridade para o campo da legitimidade. O problema não era apenas ajudar, cozinhar, distribuir comida ou acolher pessoas em sofrimento; era quem podia fazer isso de modo reconhecido como moralmente confiável. A passagem de Dona Antônia da posição de mãe de santo para a de missionária e pastora não pode ser lida apenas como escolha religiosa individual. Ela revela uma reorganização racializada da autoridade no campo da assistência: a "macumbeira caridosa" aparecia sob suspeita, enquanto a missionária cristã podia ser reconhecida como agente legítima do bem.

Nesse ponto, André Souza (2024) ajuda a situar a caridade cristã em um campo mais amplo de assistência. O autor observa que, historicamente, o trabalho religioso se desdobra em trabalho assistencial, muitas vezes realizado diretamente pelo Estado ou por meio de convênios com instituições da sociedade civil, entre as quais as religiosas, especialmente cristãs, ocupam

lugar relevante. Essas instituições se sustentam por dízimos, campanhas, mensalidades, coletas e doações, compondo o chamado terceiro setor. Para Souza (2024), as "organizações assistenciais cristãs integram esse universo filantrópico-caritativo, mesclando trabalho voluntário, atividade profissional remunerada e projetos sociais voltados ao apoio de pessoas em condição de fragilidade e sofrimento" (Souza, 2024, p. 23).

Essa formulação permite compreender a casa de Dona Antônia não como uma experiência isolada ou pontual, mas como parte de uma tradição cristã de assistência que se articula ao Estado, às doações e a uma linguagem pública de amparo aos vulneráveis. Aqui isso toma outros contornos e se torna também uma forma de produzir respeitabilidade. A caridade cristã confere à sua ação um idioma socialmente mais aceito, capaz de abrir portas, gerar confiança, captar recursos, receber doações e sustentar uma casa de recuperação.

Ao analisar o protagonismo pentecostal na esfera pública, Birman (2012) mostra como o milagre, a fúria divina, os pastores, as mídias, os territórios e as obras religiosas deslocam fronteiras entre religião e política, privado e público, igreja e cidade. O pentecostalismo, segundo a autora, chama para si a capacidade de responder a demandas pouco consideradas por outros agentes religiosos e institucionais, produzindo novas mediações e novos lugares de autoridade. O poder religioso, nesse caso, não se restringe ao templo: "ele se expande por múltiplos mediadores humanos e materiais que se apresentam como portadores reconhecidos da agência divina na esfera pública" (Birman, 2012, p. 148).

Acredito ser importante dizer que ao refletir sobre a trajetória de Dona Antônia fiquei extremamente intrigada, porque a casa de recuperação não era apenas uma casa, igreja ou uma ação voluntária. Era um espaço em que caridade, cuidado, autoridade religiosa e gestão da vida cotidiana se misturavam. Ao se tornar missionária e pastora, passou a ocupar uma posição mais reconhecível dentro de um regime cristão de inteligibilidade no qual acolher, recuperar, alimentar e salvar se tornam ações moralmente coerentes. Sua liderança firme e, ao mesmo tempo, afetiva operava nesse limiar: por um lado, encarnava o cuidado; por outro, organizava uma rotina de obediência, disciplina, oração e controle.

Esse deslocamento também pode ser pensado em diálogo com Silva (2012), quando aparece a ideia de um processo de *desmagização*. No caso de Dona Antônia, a passagem da umbanda para o cristianismo protestante, significou, para além de uma mudança de crença, afastar sua prática de cuidado daquilo que era socialmente lido como macumba[74], suspeita,

[74] Luiz Antônio Simas (2020; 2021). Em "Macumba", Simas (2020) argumenta que o preconceito contra a macumba e o repúdio ao termo "macumbeiro" se inserem na trama do racismo brasileiro, chave importante para

feitiço ou comida perigosa, aproximando-a de uma linguagem reconhecida como salvação, missão e caridade. Não se trata, portanto, de contrapor "fé contra fé", mas de reiterar como certas expressões religiosas são racializadas e hierarquizadas no espaço público[75].

> Fanon chama atenção para um fato: o racismo herdado do colonialismo se manifesta explicitamente pelo viés das características físicas, mas não apenas assim. A discriminação também se estabelece pela inferiorização de bens simbólicos daqueles que o colonialismo tenta subjugar: crenças, danças, visões de mundo, formas de celebrar a vida, de enterrar os mortos, de educar as crianças e assim por diante. O discurso do colonizador europeu sobre os indígenas e os povos da África consagrou a ideia de que estes seriam naturalmente atrasados, despossuídos de história. Apenas elementos externos a eles – a ciência, o cristianismo, a democracia representativa, a economia de mercado, a escola ocidental – poderiam inseri-los naquilo que imaginamos ser uma maiúscula História da humanidade (Simas, 2020).

Por isso, a frase "ninguém confia em macumbeira fazendo caridade" precisa ser levada a sério. Ela explicita que o valor da assistência não está apenas na ação realizada, mas no corpo que a realiza, nos corpos que são mobilizados nessas ações e nos regimes de confiança que organizam quem pode falar "em nome" do bem[76]. Nesse sentido, a assistência cristã não apenas ajuda; ela também autoriza. Autoriza certos sujeitos a cuidar, define quem pode ser reconhecido como merecedor da ajuda e quem deve demonstrar regeneração. A caridade, como venho formulando, é uma linguagem de intervenção sobre o outro, uma forma de produzir legitimidade moral e, também, uma transformação.

A casa de recuperação materializa uma economia moral da caridade. O cuidado oferecido não se separa de um projeto normativo de conversão de crenças, condutas e corpos. A passagem da "mãe de santo" à "missionária e pastora" reconfigura a legitimidade pública do

---

compreender por que, na fala de Dona Antônia, a caridade feita por uma "macumbeira" aparecia como menos confiável do que aquela realizada por uma missionária cristã.

[75] Não desenvolverei, nesta tese, o debate específico sobre Exu, embora ele seja fundamental para compreender os processos de demonização, racialização e deslegitimação pública das religiões afro-brasileiras. Para uma análise extensa sobre Exu no candomblé, na umbanda e nas apropriações cristãs dessa figura, especialmente no neopentecostalismo, recomendo fortemente a leitura de "Exu: um Deus afro-atlântico no Brasil", de Vagner Gonçalves da Silva (2022), obra linda em que o autor examina o culto de Exu no mundo afro-atlântico e seus atravessamentos por disputas, negociações, conflitos, imposições e resistências entre cosmologias africanas, europeias e americanas.

[76] Religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, são frequentemente associadas à desconfiança, ao medo e à suspeita, em um processo inseparável do *racismo religioso*. Já a caridade cristã, sobretudo quando inscrita em repertórios evangélicos e pentecostais, pode aparecer como mais séria, moralmente válida e publicamente confiável. Uso a noção de *racismo religioso* para marcar que a desconfiança dirigida às religiões de matriz africana não se limita à intolerância entre crenças, mas envolve processos históricos de racialização, criminalização e deslegitimação pública de práticas, corpos, alimentos e formas de cuidado associados à presença negra no Brasil. Esse debate dialoga com os trabalhos de Vagner Silva (2007) sobre os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e a demonização de seus símbolos, bem como com autoras que vêm tratando o racismo religioso como categoria política e analítica para compreender a violência dirigida aos povos de terreiro (Silva, 2007; Morais, 2021; Miranda, 2018).

cuidado e explicita como o *dispositivo da racialidade* hierarquiza quem pode falar em nome do bem, quem é reconhecido como agente autorizado da assistência e quem permanece sob suspeita.

Assim, raça, religião, moralidade e caridade aparecem como camadas de um mesmo mecanismo difuso e heterogêneo. A cidade administra a visibilidade da pobreza pelo corpo; a assistência caritativa distribui reconhecimentos por gramáticas de gratidão; e o Estado produz fronteiras entre os "recuperáveis" e os "outros". É nesse limiar, entre casa e rua, milagre e gestão, alimento e cura, que a CT de Dona Antônia se inscreve. Ela sustenta parte do circuito precarizado da assistência e, concomitantemente, revela os marcadores raciais e religiosos que atravessam o próprio ato de cuidar. Entretanto, a comida, nesse caso, não era apenas doação: era parte de uma tecnologia cotidiana de recuperação.

A religião organiza o modo como a casa se compreendia, como os moradores eram nomeados, como as tarefas eram distribuídas, como o passado era narrado e como o futuro era imaginado. O vocabulário da queda, do vício, da libertação, da regeneração e do testemunho dava inteligibilidade à permanência naquele espaço. A pessoa que chegava da rua não era apenas alguém sem casa ou sem comida; era alguém cuja vida precisava ser refeita, reconstruída. O "Deus abençoe" dito diante da marmita se prolonga na oração diária, no culto, na leitura bíblica, na obediência aos horários e na vigilância sobre o próprio corpo. A boca que come e agradece, nesse novo cenário, também testemunha, confessa, ora e aprende a narrar sua transformação.

Ao inscrever as casas de recuperação no campo da assistência à rua, não busco tratá-las apenas como instituições de tratamento para dependência química. Elas aparecem como parte de uma rede mais ampla que administra a precariedade urbana por meio de acolhimento, comida, religião, disciplina e promessa de recomposição. Sua força está justamente nessa capacidade de oferecer algo que outros equipamentos nem sempre conseguem sustentar: permanência, rotina, alimentação diária e vínculos familiares mesmo que temporários. Mas essa força vem acompanhada de exigências. Para permanecer, é preciso aceitar ser trabalhado pela casa.

A promessa não era apenas impedir que morressem de fome, mas produzir corpos e histórias capazes de aparecer como recuperados. É nesse encontro entre alimentação, religião e moralização da vida que a cozinha, o culto, o quarto, o quintal, as regras na parede, os horários e as tarefas formam uma mesma engrenagem. O cuidado material com o corpo se mistura à correção moral da pessoa. A fome é atendida, mas também convertida em oportunidade de intervenção. O corpo que chega fraco, sujo, magro ou desorganizado precisa se tornar corpo

alimentado, limpo, disposto e apresentável. É essa transformação visível que sustenta parte da legitimidade da casa.

4.3 **Casas em obra, corpos em recuperação: autoconstrução, alimento e permanência provisória**

Figura 26 – Obra da casa de recuperação de Dona Antônia

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Quando cheguei à casa de Dona Antônia, uma parte importante da estrutura ainda estava em construção. Quartos, banheiros, quintal, áreas de circulação e uma futura padaria compunham um espaço que parecia estar sempre sendo ajustado para caber mais gente, mais tarefas e mais expectativas. Saulo me explicou que a intenção era construir uma padaria para produzir pães e vendê-los, tornando a casa mais "autossustentável", de modo que conseguissem pagar as contas sem depender apenas das doações. Aquele espaço também funcionaria como local de atividades laborais, parte do tratamento e da recuperação dos residentes. O quintal inteiro, segundo ele, já operava como lugar de "recuperação do corpo e da mente".

Essa imagem da casa em construção é importante porque a obra fazia parte da própria lógica da recuperação. Como discutem Machado e Torres (2024), ao analisar casas de recuperação evangélicas, esses espaços são marcados por processos contínuos de autoconstrução material, espiritual e subjetiva. Casas de família se abrem para moradores externos, muitas vezes vindos das ruas; quintais ganham novos quartos; cozinhas e banheiros

são reformados; obras começam, param e recomeçam. As casas de recuperação são, nesse sentido, casas sempre em obra, "construídas com gente dentro", atravessadas por reformas físicas e por tentativas de reorganização das pessoas que nelas passam a viver.

Oosterbaan (2023) ajuda a pensar essa articulação ao propor a noção de autoconstrução pentecostal. Ao acompanhar moradores de favelas no Rio de Janeiro, o autor mostra que a construção material das casas e igrejas se relaciona a uma construção moral e espiritual de si. Construir paredes, ampliar cômodos, levantar igrejas e reformar espaços não aparece separado da disciplina religiosa, do trabalho duro, da fé e da busca por dignidade diante da exclusão urbana. A autoconstrução, nesse sentido, é simultaneamente material e subjetiva: envolve tijolos, cimento e telhados, mas também perseverança, autocontrole, governo de si e uma vida orientada por normas bíblicas.

Na casa de Dona Antônia, essa chave ajuda a compreender por que as obras em andamento, como a construção da padaria, a reforma dos banheiros, a organização do quintal e a ampliação dos quartos, faziam parte da própria moral da recuperação. A casa precisava ser continuamente construída para acolher mais homens, organizar melhor a rotina e tornar-se menos dependente de doações. Ao mesmo tempo, os residentes também eram chamados a se reconstruir: pelo trabalho, pela oração, pela limpeza, pelo cumprimento dos horários e pela abstinência. A obra da casa e a obra de si caminhavam juntas.

A inflexão que proponho, a partir da minha etnografia, é acrescentar a essa discussão a autoconstrução física do corpo pela alimentação. Se em Oosterbaan (2023) a autoconstrução pentecostal articula casa, igreja, direitos, disciplina e cidadania, na casa de recuperação que acompanhei essa construção passava também pelo estômago. Comer todos os dias, fazer todas as refeições, descansar, não usar drogas, tomar banho e vestir roupas limpas produzia uma transformação corporal visível. O corpo que ganhava peso e aparência de cuidado tornava-se, ao mesmo tempo, efeito material da rotina e prova sensível de que a casa funcionava.

Na casa de Dona Antônia, essa relação aparece de forma muito concreta. A construção da padaria, a reforma dos banheiros, a organização do quintal, a manutenção da cozinha e as tarefas diárias dos residentes compunham uma mesma engrenagem. Trabalhar na obra, limpar, cozinhar, lavar, servir, carregar material ou ajudar na manutenção da casa não eram atividades laterais. Elas faziam parte da rotina de recuperação. O corpo era chamado a participar da própria reconstrução do espaço, e o espaço, por sua vez, era apresentado como condição para reconstruir o corpo e a vida.

A comida, sua abundância relativa, seu preparo coletivo e sua repetição diária emergiam como um dos principais dispositivos materiais da recuperação. Comer todos os dias, fazer café,

almoço e jantar, sentar-se à mesa, lavar a louça, ajudar na cozinha e obedecer aos horários produziam uma recomposição que podia ser vista no corpo. Homens que chegavam magros, cansados, marcados pela fome, pelo uso abusivo de drogas e ou pela permanência prolongada nas ruas passavam, com o tempo, a ganhar peso, vestir roupas limpas, reorganizar gestos e apresentar uma aparência mais estável. O corpo "gordinho", como aparecia nas falas, tornava-se uma espécie de evidência sensível da recuperação.

Nesse sentido, a cozinha ocupava um lugar central. Nela não se cozinhava apenas a comida. Também se organizavam tempos, papéis, hierarquias e formas de convivência. A cozinha ensinava a esperar, dividir, servir, agradecer, limpar e permanecer. Era um espaço de cuidado, mas também de disciplina. A comida fortalecia o corpo, mas a rotina alimentar também regulava a casa.

A maioria dos homens que moravam na casa de Dona Antônia tinha trajetórias marcadas por longas permanências nas ruas. Chegavam de diferentes cidades em torno de Volta Redonda, como Itatiaia, Barra Mansa e Resende, em busca de "um canto para se cuidar e se recuperar dos vícios", como explicou a missionária. A casa era pequena, com três quartos e espaços improvisados, mas podia abrigar uns vinte homens. Essa desproporção entre tamanho físico e função da casa mostra como esses lugares operam no limite: acolhem, comportam, improvisam soluções, esticam, reorganizam cotidianamente suas próprias capacidades.

Essa chegada à casa precisa ser pensada em relação às marcas da rua no corpo. Rui (2014, 2021) é fundamental para compreender como a degradação corporal, o uso intenso de drogas, a sujeira, o emagrecimento, os dentes marcados, a rouquidão, os ferimentos e a aparência considerada abjeta produzem nojo, vergonha e humilhação. Em diálogo com Díaz-Benítez (2015), é possível compreender a humilhação não apenas como um sentimento subjetivo, mas como uma gramática corporal e relacional, produzida por gestos de sujeição, exposição, nojo, medo e rebaixamento. Embora a autora analise outro universo empírico, sua reflexão ajuda a pensar como a humilhação[77] se materializa na carne e nas posições desiguais ocupadas pelos corpos. Quanto maior o tempo na rua, maior podia ser o aspecto de corpo adoecido. A fome, somada ao uso abusivo de drogas e à exposição contínua, deixava marcas

[77] Díaz-Benítez (2015) analisa a produção de cenas de humilhação no mercado do fetiche, nessa obra, sua reflexão me interessa pela elaboração da humilhação como prática corporal, relacional e hierárquica. A autora mostra como dor, medo e nojo podem operar na produção da sujeição e do rebaixamento, de forma interseccional. Em outros momentos da tese, aciono essa dimensão corporal e racial também a partir da apresentação do dossiê em que Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) propõem deslocar essas emoções do plano meramente psicológico para o campo das relações sociais, das hierarquias e das formas de poder. Alimentando assim, minhas reflexões sobre como o corpo é percebido nas interações e nas fronteiras entre humanidade, abjeção e reconhecimento.

que dificultavam a aproximação, o pedido, o vínculo e até mesmo o desenrolo. Em determinados momentos, era preciso parar, recalcular a rota e recuperar o corpo para continuar existindo na rua ou, eventualmente, retornar a ela.

Essa dimensão ajuda a entender por que as casas de recuperação podem ser acionadas pelos próprios sujeitos. Não se trata apenas de "querer sair das drogas", muitas vezes, trata-se de frear uma deterioração corporal que ameaça a própria capacidade de sobreviver, circular, desenrolar, se aproximar e ser minimamente reconhecido como pessoa. Como indicam Machado e Torres (2024), fugir da rua é, muitas vezes, fugir da humilhação e da desumanização; e o pentecostalismo tem sido um campo no qual sujeitos produzem formas de recusar essa humilhação, endossando disciplina, trabalho duro e autoconstrução de uma vida digna. Essa recusa, no entanto, não significa simplesmente abandonar a rua. A rua continua presente dentro da casa, nas histórias, nos corpos, nos desejos, nas recaídas, nas ausências e nos retornos. A casa de recuperação "empresta" um período de estabilidade ainda que disputada. A casa tenta produzir permanência; a rua continua chamando.

A história de Egídio ajuda a compreender essa tensão. Segundo Saulo, Egídio conhecia Dona Antônia "desde os tempos de terreiro". Não tinha religião, mas conhecia o trabalho da casa e foi acolhido quando precisou. Era usuário assíduo do Restaurante Popular de Volta Redonda[78] e, quando o restaurante fechou para obras, passou a morar na casa de recuperação. A explicação de Saulo era direta: Egídio não poupava esforços para se manter alimentado. *"*Não é comer lixo, ou comer qualquer salgadinho de rua, é comer comida menina, ele gostava de comida", me disse. Perto do restaurante, montava seu "acampamento" e garantia ao menos uma refeição por dia. Quando isso deixou de ser possível, a CT apareceu como alternativa.

Na casa, Egídio ajudava principalmente na cozinha e fazia todas as refeições. Depois de algum tempo, retornou às ruas. Antes de ir embora, segundo Saulo, teria deixado um recado que ficou marcado entre os residentes: "Obrigado família, mas preciso voltar para minha vida de sempre, aqui fico sem minha pinguinha, mas foi bom morar com vocês, estou até gordinho, mas a rua me chama". A frase circulou em diferentes conversas e cenas, talvez porque traga com precisão aquilo que a casa tentava organizar e aquilo que escapava dela.

[78] O Restaurante Popular de Volta Redonda é um equipamento municipal de segurança alimentar, vinculado à Secretaria Municipal de Assistência Social, localizado no bairro Aterrado. Funciona em dias úteis, oferecendo café da manhã e almoço a preços acessíveis, com capacidade diária de 600 desjejuns e 1.500 almoços. Em 2023, segundo a Prefeitura, serviu mais de 560 mil refeições, incluindo refeições gratuitas destinadas a pessoas em situação de rua atendidas pelo Centro POP e a crianças de até seis anos. Durante o campo, em 2020 ou 2021, não consigo precisar exatamente o ano, passei pelo local uma vez e o encontrei fechado, informação que reapareceu posteriormente nas narrativas de interlocutores que mencionavam sua importância como ponto de alimentação e referência cotidiana de alimentação na cidade.

Essa fala foi o pontapé: *"*Estou até gordinho". Egídio sabia que havia comido, descansado, ajudado, convivido e recuperado parte do corpo. O ganho de peso aparecia como sinal de cuidado recebido. Ao mesmo tempo, "a rua o chamava" e isso, de certo modo, interrompia a narrativa linear da recuperação. Ele agradeceu, reconheceu a família criada naquele espaço, admitia a melhora do corpo, mas recusava submeter-se por completo ao projeto moral da casa. Seu corpo não era apenas objeto da recuperação, era também lugar de vontade, contradição e agenciamento.

Aquela recusa me mostrou os limites da disciplina: permanecer ali exigia "abrir mão de práticas", ritmos e liberdades que faziam parte de sua vida. O desejo pela rua, pela "pinguinha", expunha o que pode ser um incômodo para qualquer projeto de recuperação: nem sempre o corpo que melhora deseja continuar sendo governado pela rotina que o melhorou.

Egídio, portanto, me ajudou a deslocar a ideia de recuperação como processo contínuo e progressivo. Ele mostra que as casas de recuperação podem funcionar como pontos estratégicos de parada, recomposição e fortalecimento físico, sem necessariamente produzir uma adesão definitiva. Em alguns casos, a casa pode ser menos uma saída da rua e mais uma de pausa na circulação. Uma pausa importante, talvez vital, mas ainda assim provisória. A pessoa entra, come, descansa, engorda, ajuda, agradece e, em determinado momento, pode voltar a circular.

É nesse ponto que a ideia de autoconstrução física de si ganhou força em minhas reflexões. A CT não constrói apenas um sujeito moralmente recuperado, ela também possibilita uma recomposição material do corpo. O corpo alimentado, limpo e mais forte pode ser prova do sucesso da casa, mas também pode ser recurso para o retorno à rua. A "engorda", portanto, é ambígua. Para a casa, confirma o cuidado. Para o sujeito, pode significar recuperar forças para continuar vivendo, inclusive fora da casa.

Assim, a autoconstrução nas casas de recuperação se dá em pelo menos três planos articulados. Primeiro, há a autoconstrução da estrutura: quartos, banheiros, padaria, cozinha, quintal, reformas e adaptações que nunca terminam. Segundo, há a autoconstrução espiritual: oração, testemunho, disciplina, trabalho, convivência e tentativa de regeneração. Terceiro, há a autoconstrução física: comer, ganhar peso, limpar-se, descansar, recompor a aparência e tornar o corpo novamente capaz de circular, pedir, trabalhar, desenrolar ou permanecer.

A cozinha atravessa esses três planos. Ela depende da estrutura da casa, sustenta a rotina moral e produz efeitos corporais visíveis. Por isso, não é um espaço secundário. A cozinha é um dos centros da casa de recuperação porque nela se materializa a promessa de acolhimento que não existe na rua, porque a rua pode ter tudo: casa improvisada, cama, gente, comida, mas

não tem cozinha[79]. Mas, como mostra Egídio, nenhuma dessas obras se concluiu plenamente. A casa segue inacabada; os sujeitos também. E talvez seja justamente nesse inacabamento que se revele a força e o limite das casas de recuperação: elas constroem possibilidades de vida, mas não controlam inteiramente os caminhos que essas vidas tomarão depois.

4.4 **"Estou até gordinho, mas a rua me chama": corpo recuperado, engorda e retorno ao desenrolo**

As casas de recuperação apareciam, em muitos momentos, como pontos de recomposição temporária do corpo, espaços onde era possível comer regularmente, descansar da circulação e interromper, ainda que por algum tempo, o fluxo da rua e da fome. Essa recomposição, no entanto, nem sempre significava uma ruptura definitiva com a rua, tampouco a adesão completa ao projeto moral da recuperação. Em alguns casos, parecia funcionar como uma pausa: o corpo era alimentado, fortalecido e, depois, devolvido à circulação.

Foi nessa chave que comecei a compreender a ideia de *engorda*[80]. Não se tratava apenas de ganho de peso em sentido nutricional, embora isso fosse muito importante. A engorda dizia respeito a um processo mais amplo de reconfiguração corporal e moral: o corpo que chegava magro ou marcado pela rua passava, em pouco tempo, a apresentar sinais visíveis de cuidado. O rosto ficava menos abatido, a roupa mais limpa, os gestos menos dispersos, o corpo mais "forte". Nas narrativas dos residentes, dos grupos caritativos e dos próprios homens em situação de rua, essa transformação aparece em expressões como "voltei mais forte", "estou até gordinho", "comi direito", "fiquei bem".

---

[79] A frase foi dita por Amanda, amiga com quem compartilhei, em diferentes momentos da pesquisa, impressões sobre as rotinas de alimentação nas ruas e nas casas de recuperação. Em uma dessas conversas, ao comentar a diferença entre receber comida pronta e ter condições de cozinhar, ela sintetizou: "a rua pode ter tudo, menos a cozinha". Retomo essa fala como formulação surgida em uma interlocução afetiva e intelectual que me ajudou a nomear uma ausência estrutural da vida nas ruas: não apenas a falta de alimento, mas a falta das infraestruturas materiais, temporais e relacionais que tornam possível preparar, guardar, escolher, partilhar e organizar a comida.

[80] A formulação das CTs como "pontos de engorda" ganhou mais nitidez, para mim, durante a RBA de 2024, quando apresentei um trecho de campo sobre um interlocutor que dizia estar "mais gordinho" depois de passar por uma casa de recuperação e, por isso, em condições de voltar às ruas. A escuta de Taniele Rui e Adriana Fernandes, debatedoras do GT, ajudou-me a transformar aquilo que inicialmente aparecia como uma sensação etnográfica em uma chave analítica sobre corpo, fome, assistência e retorno à circulação. Nessa mesma chave surge a noção de "cidade da engorda" que também utilizo ao longo do texto.

Essa percepção apareceu com força na fala de Wesley, que conheci em uma noite de distribuição de comida nos arredores da Praça Brasil. Ele havia acabado de receber uma quentinha, afastou-se do grupo e, depois, voltou para falar comigo em voz baixa. Sua fala atravessava temas que percorrem toda esta tese: a diferença entre ser "da cidade" ou "de fora", a exigência de documentos, o acesso condicionado ao Centro Pop, a sensação de ser visto como alguém que invade e a busca por alternativas quando a assistência estatal era condicionada a burocracias próprias. Em determinado momento, contou que um rapaz da doação havia lhe indicado uma clínica de recuperação próxima. "Eu gostei porque voltei bem mais forte do que antes", disse. Mas completou com uma frase que permaneceu comigo: "Parece que a gente só serve se tiver um jeito certo de passar fome. Um jeito calmo".

A força dessa fala está em mostrar que o problema não era apenas comer ou não comer. Era o modo como a fome precisava aparecer para ser tolerada. A fome aceitável era a fome silenciosa, calma, agradecida, registrável, encaminhável. A fome que não desorganizava a paisagem, não assustava, não confrontava e não exigia demais. Quando Wesley diz que voltou mais forte da clínica, ele indica a eficácia corporal daquele espaço: ali, seu corpo pôde repousar, comer, ganhar força. Mas, quando afirmou que só se serve se houver um "jeito certo de passar fome", isso foi de encontro com o que eu vinha pensando: como a assistência não atuava apenas sobre a necessidade, mas também na forma como a necessidade deveria ser apresentada.

O corpo degradado chama a atenção, mas também afasta. Pode convocar ajuda, mas também produzir abjeção. Pode tornar alguém visível para a caridade, mas invisível como sujeito de direito. Nesse jogo difícil, a casa de recuperação aparece como um dos espaços acionados para interromper a deterioração e devolver ao corpo alguma possibilidade de apresentação pública. O corpo que sai "melhor" da CT é também um corpo mais legível para as próprias lógicas da assistência e para a rua. Menos abjeto, menos repulsivo, menos ameaçador, mais capaz de se aproximar, conversar, pedir, circular, negociar. Nesse sentido, a engorda não produz, além de um corpo de aparência mais saudável, produz um corpo em melhores condições de desenrolar. Para quem depende da aproximação, da fala, do gesto, da história contada e da capacidade de gerar alguma confiança, estar minimamente limpo, alimentado e "bem apresentado" pode ser decisivo. O desenrolo exige corpo. Exige voz, presença, alguma disposição física, alguma aparência de controle. Quando o corpo se degrada demais, o desenrolo se estreita.

A CT, por diversas vias, produz a saída da rua; às vezes, produz uma volta mais forte para ela. Isso não significa que a casa "fracassou", ao menos não nos termos vividos pelos sujeitos. Significa, mais uma vez, que seu uso pode escapar ao projeto institucional. A casa

pode desejar conversão, abstinência, disciplina e permanência; o sujeito pode buscar comida, descanso, proteção temporária e recomposição do corpo. Entre uma coisa e outra, há negociação. Há agradecimento, há adesão parcial, há recusa, há cálculo, há desenrolo.

Homens como Egídio não negavam que a casa havia produzido efeitos positivos sobre seu corpo. Ao contrário, ele os reconhecia, mas esse reconhecimento não implicava permanecer. A melhora física não anula o desejo, o hábito, a liberdade, "a pinguinha", os vínculos e a temporalidade própria da rua. Mais do que isso, sujeitos como Egídio esgarçam o próprio jogo da assistência porque fazem aparecer aquilo que esse jogo tenta administrar sem nunca resolver inteiramente: corpos mantidos vivos, alimentados, acolhidos por algum tempo, mas raramente incorporados como sujeitos plenos de direito.

É justamente nessa brecha que o desenrolo ganha mais força. Entre a rua e a casa de recuperação, entre a marmita e a cozinha, entre a gratidão e a recusa, entre o acolhimento e a saída, esses sujeitos manejam as possibilidades disponíveis sem aderir completamente a nenhuma delas. Não se trata de simples resistência, nem de mera submissão. Trata-se de uma forma situada de agência produzida dentro dos próprios limites da assistência. Egídio aceita a casa, come, ajuda, engorda, agradece, reconhece a "família" criada naquele espaço, mas também sabe o momento de sair. Ele utiliza a pausa oferecida pela CT sem se deixar capturar integralmente pelo projeto de recuperação que ela propõe.

Nesse sentido, o desenrolo aparece como uma arte prática de sobreviver dentro de uma gestão regulada da fome. Se o governo da fome opera distribuindo comida, abrigo, encaminhamentos, cadastros, orações, regras e expectativas morais, o desenrolo é a maneira pela qual os sujeitos atravessam essa rede, aceitando alguns de seus termos, desviando de outros, extraindo dela o que é possível e recusando aquilo que ameaça capturá-los por completo. Egídio não está fora do jogo da assistência; ele joga por dentro dele. E é justamente por jogar por dentro que revela seus limites.

O corpo "gordinho" e "a rua o chamou" é prova da eficácia da casa, mas também se torna recurso para voltar à circulação. A gratidão confirma o cuidado recebido, mas não se converte em adesão definitiva. A saída não apaga a importância da comida, do descanso e da proteção temporária, mas desloca seu sentido: aquilo que para a instituição poderia ser sinal de recuperação torna-se, para ele, condição renovada de movimento. Assim, a assistência mantém o corpo vivo; o desenrolo transforma essa vida mantida em possibilidade de seguir circulando.

A cozinha é central nesse processo. Também era ali que se estabeleciam distinções internas, como quando discutiram quais utensílios deveriam ser usados para me servir o almoço. Apesar de eu dizer que não me importava, decidiram que eu comeria em prato e copo de vidro,

enquanto os residentes usavam plástico, “porque se tiver confusão, ninguém se machuca”. A cena mostra que a cozinha era espaço de acolhimento, mas também de cálculo, contenção e prevenção do conflito.

Miojo, um dos residentes, dizia que a cozinha era seu lugar favorito. Gostava de ajudar na comida, limpar o refeitório, manter o corpo e a mente ocupados. Contou que antes não dava valor a isso, que só comia miojo quando era casado, e que ali havia aprendido a cozinhar e a comer outras coisas. “Todo mundo aqui já deve ter experienciado a fome, mas aqui tem tudo, comida ótima”, afirmou. Sua fala recoloca a cozinha como espaço de autoconstrução. Não se tratava apenas de servir à casa. Cozinhar, limpar, organizar e alimentar os outros apareciam como formas de reorganizar a si mesmo.

Figura 27 – Cozinha da casa de recuperação de Dona Antônia durante o almoço

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Por isso, a engorda é também uma forma de inscrição do corpo no tempo da casa. Ela revela que houve permanência suficiente para que a comida fizesse efeito. Um corpo não engorda em uma única refeição. É preciso repetição, regularidade, intervalo, cuidado. O corpo “gordinho” é, portanto, um marcador temporal: mostra que aquele sujeito ficou, comeu, aceitou minimamente a rotina, deixou-se cuidar e também governar. Mas, como mostra Egídio, esse mesmo corpo pode sair. Pode agradecer e ir embora. Pode usar a força recuperada para retomar a vida de sempre.

É aqui que a noção de *desenrolo* retorna, agora deslocada para a relação entre rua e CT. Nas ruas, o desenrolo aparecia como uma inteligência prática para conseguir comida, vínculo, escuta, roupa, dinheiro, proteção ou passagem sem se submeter inteiramente às expectativas da

assistência. Nas casas de recuperação, ele também aparece, mas de outra forma. Desenrolar pode ser aceitar a rotina por um tempo, ajudar na cozinha, demonstrar gratidão, dizer que está melhor, participar da oração, ganhar peso, recuperar o corpo e, no momento oportuno, sair.

Assim, o corpo recuperado "pode estar por todos os lugares" (Torres; Viana, 2022). Ele volta a circular: volta à praça, à rodoviária, ao restaurante popular, aos arredores dos pontos de distribuição, às conversas com voluntários, aos pedidos, aos pequenos trabalhos, aos vínculos instáveis. A casa tenta produzir um corpo convertido; a rua recebe um corpo momentaneamente recomposto. Entre esses dois projetos, o sujeito negocia. Às vezes adere, às vezes escapa, às vezes retorna, às vezes desaparece. A recuperação, portanto, não é uma linha reta, mas um circuito.

Isso também ajuda a entender por que as CTs apareceram de forma tão recorrente nas narrativas dos homens que encontrei no abrigo emergencial, nas ruas e nas conversas com voluntários. Elas eram destino, ameaça, conselho, refúgio, possibilidade, lembrança, pausa, fracasso e recomeço. Para alguns, eram lugares de salvação; para outros, de disciplina insuportável; para outros ainda, pontos estratégicos de recomposição física. O que as atravessava, em todos os casos, era sua capacidade de oferecer uma suspensão provisória da rua sem necessariamente romper com ela.

Nesse sentido, a CT de Dona Antônia pode ser lida como dobra da cartografia da fome. A comida que, nas ruas, circulava em marmitas, aqui tinha cozinha. A gratidão que, nas entregas, aparecia no "Deus abençoe", aqui se prolongava no cotidiano da casa. O desenrolo que, na rua, dependia da aproximação e da fala, aqui passava pela adesão parcial à rotina. A fome, por sua vez, não desaparecia como problema; era reorganizada. Deixava de ser urgência imediata e se tornava matéria de trabalho sobre o corpo que tem um pouco mais de tempo para "engordar".

Encerrar este capítulo pela imagem do corpo "gordinho" que volta à rua não significa reduzir as casas de recuperação à função de engordar. Significa reconhecer que, no campo, a transformação física era uma das formas mais visíveis pelas quais essas casas se justificavam, eram narradas e, também, utilizadas. Um corpo mais forte podia ser prova da eficácia da assistência; mas podia também ser recurso para continuar vivendo fora dela. A engorda, portanto, é ambígua: pode servir à narrativa da recuperação, mas também ao retorno ao desenrolo.

A frase de Egídio permanece na minha cabeça e na minha escrita. "Obrigado, família" reconhece a casa. "Estou até gordinho" reconhece a comida. "A rua me chama" reconhece que a vida não se deixa capturar inteiramente. Entre a cozinha e a rua, entre a recuperação e o

retorno, entre a gratidão e a recusa, o corpo segue sendo o lugar onde a assistência se inscreve, mas também o lugar a partir do qual os sujeitos continuam negociando sua “pinguinha” e com ela, negociando seus próprios caminhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"A rua em Volta Redonda não passa fome"
(Cinthia, 2021, diário de campo)

Essa foi uma das primeiras falas que me atingiram no campo, justamente pela ambiguidade que carrega. Havia nela algo reconfortante e, ao mesmo tempo, perturbador. Parecia uma boa notícia, mas seu retrogosto dizia o contrário. Difícil de engolir. Em vez de me oferecer uma resposta, ela me devolveu muitas perguntas: o que significa afirmar que a rua não passa fome? O que essa formulação revelaria sobre as relações entre comida, assistência, permanência e controle na cidade? A fala poderia soar como sinal de que a cidade oferecia respostas suficientes à fome. Mas, ao longo da pesquisa, ela foi ganhando outro sentido. Percebi que a comida, assim como os circuitos de diferentes atores da assistência, organizam modos de permanência e circulação na cidade. É nesse campo tensionado que situo o que chamo de governo da fome.

Ao final deste percurso, entendo que a frase da coordenadora nunca significou "estar fora" da precariedade. Ao contrário, foi justamente seguindo a comida, seus horários, pontos, promessas e interrupções que se tornou possível perceber como a cidade administra a sobrevivência de certos corpos sem lhes garantir permanência legítima, pertencimento durável ou acesso pleno a direitos. A fome, em Volta Redonda, mostrou-se, de fato, para além da escassez de alimento. Ela se constituiu em uma trama racializada, na qual território, circulação, assistência estatal, assistência caritativa, religião, expectativas e o *desenrolo* organizavam e, ao mesmo tempo, produziam a manutenção da vida e a contenção daqueles cuja presença urbana permanecia sob condição. Talvez, seja por isso que algumas cenas etnográficas retornem com tanta força agora, não como pura ilustração do que já foi dito, mas como pequenos adensamentos desse argumento.

A primeira delas é a de Pedro, nos arredores do Centro Pop, contando que havia chegado beirando a linha do trem: "é só andar que chega". Os trilhos, mais que vestígios do passado cafeeiro ou industrial, se revelam, aqui, como guias de uma circulação presente, marcada pela fome, pelo trecho, pela procura de um ponto de parada e pela possibilidade mínima de encontrar comida. Pedro me ensinou que "andar" era a forma mais concreta de continuar existindo. Chegar a Volta Redonda, nesse caso, significava alcançar um lugar onde ainda era possível parar um pouco, comer e seguir.

A segunda cena é a do Seu Edi, conduzido pela equipe do Consultório na Rua até o hospital. Sem RG ou CPF, com a mão inchada e o corpo atravessado pela dor, sua entrada na rede dependia de uma mediação. Emanuel precisava apresentá-lo, confirmar o seu nome, disputar seu registro, fazer com que ele não fosse reduzido à categoria de "desconhecido". A dor estava ali, material, visível, mas ainda precisava ser traduzida para a gramática institucional. E, enquanto a equipe seguia de uma urgência a outra, a frase de Elaine resumia o funcionamento daquele cuidado: "a rua não para". Essa cena ajudou a elucidar que a assistência estatal não opera pela ausência. Ela age, se desloca, conduz, registra, encaminha, classifica e faz viver. Mas faz viver sob condições mínimas, em uma rotina exaustiva, porosa, improvisada e sempre insuficiente.

A terceira cena é a da esquina, onde a jujuba que estava sendo vendida em uma caixa de sapatos, que não existia. Isso me ajudou a compreender o desenrolo. A caixa fechada, a recusa das pessoas em pegar a bala, o cálculo do tempo certo para sair dali e a explicação de que "tem que saber desenrolar" revelavam uma inteligência prática que não cabia na oposição simples entre mentira e verdade ou submissão e resistência. O que estava em jogo era produzir uma cena possível de desenrolo possuindo o corpo da desconfiança. A jujuba que não existia funcionava como mediação, era parte da estratégia de sobrevivência. Criava uma forma de pedir sem parecer um pedinte, de receber sem se colocar inteiramente no lugar da dependência e de manejar o racismo para continuar vivo.

A quarta cena é a de Egídio, deixando a casa de recuperação de Dona Antônia com uma frase que permaneceu ecoando na cabeça de todos que viveram aquele momento com ele: "obrigado, família, mas preciso voltar para minha vida de sempre, aqui fico sem minha pinguinha, mas foi bom morar com vocês, estou até gordinho, mas a rua me chama". Egídio reconhecia a casa, a comida, o cuidado e a família provisória que havia encontrado ali. Reconhecia, sobretudo, a transformação do corpo. Estar "gordinho" era prova biológica sensível de que a cozinha havia funcionado, de que o descanso e as refeições diárias haviam produzido efeitos importantes. Mas essa recomposição não implicava adesão definitiva àquele projeto. O corpo recuperado podia também voltar à rua. A Comunidade Terapêutica aparecia, então, como ponto de engorda, recomposição, autoconstrução e disciplina, mas não como encerramento do caminho.

A centralidade da casa de Dona Antônia me ajudou a sustentar o argumento de que a comida participava da produção de corpos capazes de reaparecer na cidade sob formas mais aceitáveis. O corpo "engordado", mais limpo, mais forte, alimentado "direito", é um sinal de recuperação e ao mesmo tempo um recurso estratégico para voltar à rua e desenrolar melhor

sua presença. Isso recoloca a assistência como mecanismo de produção corporal da visibilidade para as ruas.

A literatura me conduziu ao entendimento de como a cidade administra a pobreza também pelo corpo, pela sua degradação e de quando esse sujeito deve ser lido como sobra e quando está apto a circular. A autoconstrução do corpo físico que trago, não é apenas uma formulação sobre a recuperação; ela é também uma forma de pensar como raça, fome, religião e caridade se encontram na fabricação concreta de corpos governáveis.

Essas cenas colocam e recolocam a tese em movimento. Mostram que a fome organiza fronteiras, que a assistência opera sem garantir reconhecimento pleno, e que desenrolo é uma tecnologia de sobrevivência nas brechas da hierarquização racial. O corpo alimentado e recuperado pode ser também corpo que retorna à circulação. Em todas elas, fugir da fome aparece mais do que só comer. A fome organiza paradas, abre portas, produz vínculos, impõe expectativas, permite recomposições e, também, regula presenças.

É por isso que, mesmo não tendo acompanhado esta tese como uma interlocutora teórica direta, quero trazer Carolina Maria de Jesus neste momento final, sobretudo porque sua escrita insiste em uma verdade que atravessou e conduziu meu olhar como pesquisadora: a fome nunca é apenas fome. Em “Quarto de despejo” (2001), Carolina faz da experiência de não ter o que comer uma linguagem política sobre raça, pobreza, humilhação, abandono e dignidade. Sua presença aqui me permite recolocar o que observei em Volta Redonda em uma história mais longa da fome no Brasil.

Quando a autora escreve que “os gêneros alimentícios devem estar ao alcance de todos”, Carolina formula uma exigência que permanece aberta, afinal a comida não deveria depender da sorte, da caridade, do favor, da rota de distribuição ou da capacidade de performar “humildade” diante de quem oferece o prato. Isso, já é o fracasso, a ruína. Nas ruas, mesmo com o alcance mínimo, a comida ainda passa por muitos filtros: horários, pontos, vínculos, moralidades, orações, cadastros, suspeitas e formas racializadas de reconhecimento. Em Quarto de despejo, a fome atravessa o corpo e segue sendo uma das linguagens mais violentas da desigualdade racial brasileira, por isso, a fome que atravessa esta tese é também uma tecnologia de manutenção e exposição à precariedade.

O governo racializado da fome tenta organizar a comida, os corpos e os trajetos, tenta definir quem merece, quem incomoda, quem deve ir embora e quem pode permanecer. Mas a rua também devolve suas próprias respostas: nas rotas refeitas, nas brechas da caridade, nos usos imprevistos da assistência, na recusa do lugar de puro abandono e nas formas cotidianas de desenrolo.

Volta Redonda compôs o problema. Sua história, marcada pela cafeicultura, pela siderurgia, pelos trilhos, pelo aço, pela promessa desenvolvimentista e por formas desiguais de ocupação urbana, permitiu compreender que a fome nas ruas se inscreve em uma cidade forjada por regimes de exploração, disciplinamento do trabalho, deslocamentos e segregação.

Foi seguindo a comida pela cidade que essa estrutura se tornou visível. A distribuição de marmitas não começava no momento em que o porta-malas era aberto "na praça". Ela começava antes, no desenho da cartografia da distribuição pelos grupos de caridade. Essa mesma cartografia revelou, assim, uma cidade atravessada por nós de permanência precária: lugares que eram pontos de entrega, zonas de espera, e negociação da assistência. A cidade tornava-se habitável porque havia comida circulando, mas essa habitabilidade continuava condicional, provisória e seletiva. Estar no ponto certo, no horário certo, com o corpo suficientemente legível, agradecido ou ao menos não ameaçador, fazia muita diferença.

Nas ruas, essa organização assumia a forma da gratidão. A marmita chegava acompanhada de expectativas: agradecer, não desperdiçar, escutar, rezar, sorrir, demonstrar respeito, não assustar, não "causar confusão". A gramática racializada da gratidão, como procurei demonstrar, envolvia gestos, tons de voz, modos de receber a comida, apertos de mão, abraços, silêncios, olhares de humildade. A boca que come era também interpelada a agradecer. Mesmo que ser "mal-agradecido" não significasse necessariamente que aquela pessoa não receberia a comida, podia significar a recusa miúda do lugar subordinado atribuído ao sujeito na cena da assistência e isso poderia de certo modo, significar a saída do mapa da comida e para a entrada no "mapa da fome".

No entanto, os sujeitos em situação de rua não ocupam passivamente esse lugar. Eles conhecem e participam do calendário biopolítico, jogam com as expectativas e esgarçam os limites. Sabem quando rezar, quando murmurar o "amém", quando se afastar, quando conversar, quando contar uma história, quando não insistir e até quando devem simplesmente, desaparecer. O desenrolo não desfaz a estrutura que racializa a pobreza, mas cria frestas para sobreviver dentro dela. Desenrolar é saber modular e negociar a própria presença para participar do teatro do assistido.

Essa é a contribuição mais central desta tese: ao seguir a comida, mostrei que a fome não é administrada apenas pela falta, mas também pela oferta condicionada. A comida chega, mas não chega "sem mundo". Chega como cuidado e como governo. Chega como alívio e como tecnologia de administração da permanência. Nisso, eu descobri que a pergunta nunca foi apenas sobre "quem não passa fome", mas sob quais condições alguém pode comer, permanecer e seguir sendo reconhecido como vida cuidável. A compreensão primordial é que alimentar e

controlar, nesse sentido, nunca apareceram como práticas contraditórias. Alimentar e expulsar também não. Elas podem integrar um mesmo regime de governo da precariedade, no qual certos corpos são mantidos vivos em patamares mínimos, mas não plenamente reconhecidos como sujeitos de direito, moradores legítimos ou cidadãos integrais das cidades.

O debate público recente sobre permanência e expulsão de pessoas em situação de rua apenas reforça a atualidade desse problema. No final de 2025, uma reportagem do Fantástico sobre o chamado "jogo de empurra" entre cidades mostrou autoridades municipais ameaçando pessoas em situação de rua sob o argumento de que deveriam "voltar" aos lugares de origem, enquanto defensores públicos afirmavam a inconstitucionalidade de restringir a circulação de cidadãos pelo território nacional[81]. Em Florianópolis (SC), notícias registraram falas de agentes do Estado sobre a instalação de um posto de assistência social na rodoviária para "garantir o controle de quem chega" e falavam abertamente sobre o encaminhamento de mais de 500 pessoas aos seus "municípios de origem"[82]. A Defensoria Pública da União recomendou a suspensão dessas "devoluções", argumentando que a prática poderia ser inconstitucional e ilegal, porque a Constituição garante o direito à circulação[83]. Já no Rio de Janeiro, no início de 2026, foi preciso a Justiça Federal determinar que o município adotasse medidas estruturais para assegurar direitos básicos à população em situação de rua[84]. Esses episódios reforçam que permanência, circulação e expulsão continuam no centro das disputas urbanas em nosso país.

Diante do exposto, chego até aqui, entendendo que a frase "a rua em Volta Redonda não passa fome" dizia algo de verdadeiro: a comida circula, há caridade, há rotas, há marmitas, há redes de acolhimento, há assitência que *faz viver*. Mas também, oculta outra verdade: comer não significa pertencer. Comer não significa ter direito à cidade. Comer não significa deixar de ser visto como sobra. Entre o direito à alimentação e a comida como favor, entre a permanência e a expulsão, entre a assistência e o controle, é nesse intervalo que esta tese localiza o governo

---

[81] GLOBO**.** *Fantástico: o "jogo de empurra" denunciado por prefeitos*. Globoplay, 2025. Disponível em: Globoplay - Fantástico | O "jogo de empurra" denunciado por prefeitos | Globoplay. Acesso em: 1 maio 2026.

[82] CNN BRASIL. *Florianópolis "devolve" pessoas em vulnerabilidade, diz prefeito*. CNN Brasil, 7 nov. 2025. Disponível em: CNN Brasil - DPU recomenda suspensão de "devoluções" de pessoas em rodoviária de SC | CNN Brasil . Acesso em: 1 maio 2026.

[83] CNN BRASIL. *DPU recomenda suspensão de "devoluções" de pessoas em rodoviária de SC*. CNN Brasil, 19 nov. 2025. Disponível em: CNN Brasil - DPU recomenda suspensão de "devoluções" de pessoas em rodoviária de SC | CNN Brasil . Acesso em: 1 maio 2026.

[84] MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. *Justiça determina que município do Rio de Janeiro concretize políticas para a população em situação de rua*. MPF, 30 jan. 2026. Disponível em: Ministério Público Federal - Justiça determina que município do Rio de Janeiro concretize políticas para a população em situação de rua — Ministério Público Federal . Acesso em: 1 maio 2026.

racializado da fome. Talvez seja esse o nó mais difícil: a rua pode até não passar fome, mas continua sendo governada na corda-bamba, continua produzindo fluxos e não permanência digna. A comida chega ao quarto de despejo, mas não o desmonta. A comida, nesse arranjo, não é solução para a fome, mas sim, uma das engrenagens por meio das quais a assistência administra a vida no seu limiar.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. COLI, Luis Régis. **Disputas territoriais e disputas cartográficas.** In: ACSELRAD, Henri (org.). Cartografias sociais e território. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. p. 13-43.

ADORNO, Rubens de Camargo Ferreira. VARANDA, Walter. Descartáveis urbanos: discutindo a complexidade da população de rua e o desafio para políticas de saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 23-45, jan./abr. 2004.

AFRIKA, Llaila O. **Nutricide: the nutritional destruction of the Black race**. [S.l.]: EWorld Inc., 2013.

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

ALVES, José Cláudio Souza. **Baixada Fluminense: a violência na construção do poder**. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20122022-110956/. Acesso em: 02 jun. 2025.

APPADURAI, Arjun. **Disjuncture and difference in the global cultural economy.** In: APPADURAI, Arjun. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BAIRROS, Luiza. **Desigualdade Racial no Brasil contemporâneo.** In: A mulher negra e o reforço da subordinação. Belo Horizonte UFMG/CEDEPLAR, 1991.

BECKER, Howard. **Outsider: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENTO, Cida. **O pacto da Branquitude**. 1° edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BIRMAN, Patrícia. **Religião e espaço público: trajetórias do pentecostalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012.

BIRMAN, Patrícia. O poder da fé, o milagre do poder: Mediadores evangélicos e o deslocamento de fronteiras. **Horizontes Antropológicos**, nº 37: 133-53. 2012.

BISPO, Antônio dos Santos. **A terra dá, a terra quer**. Ubu editora/PISEAGRAMA. São Paulo. 2023.

BRASIL. **Lei 10.257 de 10 de julho de 2001:** Regulamenta os artigos 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Congresso Nacional. Brasília, DF, 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm#:~:text=LEI%20No%2010.257%2C%20DE%2010%20DE%20JULHO%20DE%202001.&text=Regulamenta%20os%20artsurbana%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAncias. Acesso em: 10 julho de 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Rua: aprendendo a contar: Pesquisa Nacional sobre População em Situação de Rua**. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Livros/Rua_aprendendo_a_contar.pdf. Acesso em janeiro de 2021.

BRASIL. **Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009**. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Brasília, DF, 2009. Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007 2010/2009/Decreto/D7053.htm. Acesso em: 10 julho de 2021.

BRASIL. **Constituição Federal**. Texto Compilado até a emenda constitucional nº 92 de 12 Brasília, DF, 2016. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_12.07.2016/CON1988.asp . Acesso em 07 de janeiro de 2020.

BROGNOLI, Felipe Faria. **Com a cara no mundo: seguindo o rastro dos nômades urbanos.** In: MARQUES, Ana Cláudia; BROGNOLI, Felipe Faria; VILLELA, Jorge Luiz Mattar (orgs.). Andarilhos e cangaceiros: a arte de produzir territórios em movimento. Itajaí: Ed. da UNIVALI, 1999.

BROGNOLI, Felipe Faria. Trecheiros e pardais: trajetórias nômades. **Travessia**, n. 27, p. 29-32, 1997.

BURSZTYN, M. **No meio da rua: nômades excluídos e viradores**. Rio de Janeiro: Garamond. 2000.

CAMARGO, Gabriel Marques. **Ressignificações da antiga cidade empresa: olhares sobre Volta Redonda.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CAROLINA MARIA, de Jesus. **Quarto de despejo: diário de uma favelada.** 8° edição. Editora Ática, São Paulo. 2001.

CARRICONDE, Raquel Martini. *"Cair na rede": circulações desde os abrigos da cidade*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

CENTRO ESTADUAL DE ESTATÍSTICAS PESQUISAS E FORMAÇÃO DE SERVIDORES PÚBLICOS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (CEPERJ). **Divisão regional, segundo as mesorregiões, microrregiões geográficas e municípios**. Estado do Rio de Janeiro, 2011.

CENTRO ESTADUAL DE ESTATÍSTICAS PESQUISAS E FORMAÇÃO DE SERVIDORES PÚBLICOS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (CEPERJ). **Estado do Rio de Janeiro, Regiões de governo**. Disponível em:

http://www.ceperj.rj.gov.br/ceep/info_territorios/divis_regional.html. Acesso em 4 de novembro de 2024.

CENTRO ESTADUAL DE ESTATÍSTICAS PESQUISAS E FORMAÇÃO DE SERVIDORES PÚBLICOS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (CEPERJ). Disponível em: www.ceperj.rj.gov.br/ceep/info_territorios/Div_reg/Quadro_MesoeMicrorregioes_Geograficas.X. Acesso em 4 de novembro de 2024.

CUNHA, Neiva; FELTRAN, Gabriel. Apresentação do Dossiê Fronteiras Urbanas. Contemporânea. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 3, n. 2, p. 261-263, 2013.

DAS, Veena. POOLE, Deborah (eds.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe, NM: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 2004.

DAS, Veena. **Affliction. Health, Disease, Poverty**. New York, Fordham University Press, 2015.

DAS, Veena. **Aflição: saúde, doença, pobreza**. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2023.

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DAS, Veena. Ordinary ethics in Fassin, Didier (org.). **A Companion to moral anthropology**. West Sussex, Inglaterra, John Wiley & Sons Inc, 2012.

DAVIES, Frank Andrew. A colonialidade do "problema da favela": ensaio sobre a cidade latino-americana. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, n. 34, p. 334-356, ago./dez. 2022. Disponível em: Revista Eletrônica da ANPHLAC. Acesso em janeiro de 2023.

DE CERTEAU, Michel. **The practice of everyday life**. Berkeley: University of California Press, 1984.

DE LUCCA, Daniel. **A rua em movimento: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua.** Dissertação de mestrado. FFLCH, departamento de Antropologia Social, USP. 2007.

DE LUCCA, Daniel. **Morte e vida nas ruas de São Paulo: a biopolítica vista do centro**. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (org.). Novas faces da vida nas ruas. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

DE LUCCA, Daniel. **Sobre o nascimento da população de rua: trajetórias de uma questão social.** In: Cabanes, R.; Rizek,C.; Telles, V. (org.). Saídas de emergência: perder/ganhar a vida em São Paulo. São Paulo: Boitempo, 2011.

DE LUCCA, Daniel. **Nem dentro, nem fora do albergue: transformações de um dispositivo da assistência.** In: CUNHA, Neiva; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). Sobre periferias, novos conflitos no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013. p. 34-48.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Apresentação do Dossiê "Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social". **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 9-29, set./dez. 2021. DOI: 10.4000/aa.8898. Disponível em: https://journals.openedition.org/aa/8898.

DORNELAS, Sidnei Marco. O peixe e a rede: o migrante e o albergue no discurso dos responsáveis e funcionários da AVIN. **Travessia**, 29, 30-45. 1997.

DOUDEMENT, Marcello. CONCEIÇÃO Vinnie. **Frente Parlamentar em defesa das Comunidades Terapêuticas**. In Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão, organizado por Maria Paula Santos (pp. 167-86). Rio de Janeiro: IPEA. 2018.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.

ENTRONCAMENTOS: vida e memória nas estações ferroviárias do Vale do Paraíba (documentário). Direção: Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Produção: Quiprocó Filmes. Rio de Janeiro. 2022.

ESCOREL, Sarah. **Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

ESCÓSSIA, Fernanda Melo da. I**nvisíveis: uma etnografia sobre brasileiros sem documento.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021. 156 p

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulher**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento, com colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAO. **O estado da segurança alimentar e nutricional no Brasil (SOFI): um retrato multidimensional.** Brasília, DF: FAO, ago. 2014. Disponível em: http://www.fao.org.br/download/SOFI_p.pdf. Acesso em: 11 de março de 2024.

FERNANDES, Adriana. **Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro**. Tese de doutorado, PPCIS/UERJ, 2013.

FERNANDES, Adriana. Mulheres pobres que amam demais: a vida dos direitos e das políticas sociais. **Contemporânea**, São Carlos, v. 9, n. 3, p. 745-770, set.-dez. 2019. DOI: 10.4322/2316-1329.112.

FERNANDES, Adriana. **Quando os vulneráveis entram em cena: estados, vínculos e precariedades em abrigos**. In: BARROS, Joana; COSTA, André; RIZEK, Cibele (org.). Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios. São Carlos: USP, 2018.

FERNANDES, Dmitri Cerboncini (org.). **Trocas sinistras: a vida na rua sob um novo prisma**. Curitiba: CRV, 2024. p. 177-191.

FELTRAN, Gabriel. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 53, n. 2, p. 565-610, 2010.

FIORE, Maurício. RUI, Taniele. **O fenômeno das Comunidades Terapêuticas no Brasil: experiências em zonas de indeterminação**. In Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 1-7). Brooklyn: Social Science Research Council. 2021.

FONTES, Ângela Maria Mesquita.; LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. Volta Redonda: história de uma cidade ou de uma usina? **Revista Rio de Janeiro**, Niterói, n.18, p.241-253. 2006.

FOUCAULT, Michel. **Os corpos dóceis**. In: Vigiar e punir: nascimento da prisão. 29ª ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. nº 21. Rio de janeiro, Edições Graal, 1988. [1976]

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977–1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [1978]

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978–1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [1979]

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010

FRANGELLA, Simone. **Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo**. São Paulo: Fapesp, 2010.

GARCIA, Antonia dos Santos. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, cidade de Ogum**. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana.** Tradução: Maria Célia Santos Raposo, Petrópolis 10ª ed., Editora Vozes, Petrópolis, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Perspectiva. 1974.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural da amefricanidade**. In: Por um feminismo afrolatinoamericano. LIMA, Márcia. RIOS, Flávia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos políticos e linguísticos da exploração da mulher.** In: Por um feminismo afrolatinoamericano. Márcia Lima e Flávia Rios (Orgs) Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. **Lugar de negro**. Editora Marco Zero, 1982.

GUEDES, André Dumans. Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 403-435, 2017.

GUEDES, André Dumans. **O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás.** São Paulo: Garamond, 2013.

HONORATO, Bruno Eduardo Freitas. SARAIVA, Luiz Alex Silva. SILVA, Everton Rodrigues da. A construção social da ordem e da subversão nos discursos da (e sobre a) população em situação de rua de Belo Horizonte. **Organizações em Contexto**, São Bernardo do Campo, v. 13, n. 26, p. 339-383, jul.-dez. 2017.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2011, p. 177–187.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico.** Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/default_censo_2024.shtm IBGE | Portal do IBGE | IBGE. Acesso em 2 de dezembro de 2025.

JUSTO, José Sterza. **Errâncias e errantes: um estudo sobre os andarilhos de estrada**. In J. S. Justo & R. Y. Sagawa (Orgs.), Rumos do saber psicológico (pp. 125-139). São Paulo: Arte & Ciência. 1998.

JUSTO, José Sterza. **Andarilhos e trecheiros: errância e nomadismos contemporâneos.** In: Maringá, PR: Eduem. Justo, J. S. (2012). Vidas errantes: políticas de mobilidade e experiências de tempo-espaço. Londrina, PR: Eduel. 2011.

JUSTO, José Sterza;. NASCIMENTO, Eurípedes Costa do. Errância e delírio em andarilhos de estrada. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 18, n. 2, p. 177-187, 2005

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. 1° edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE, Márcia Pereira. **Preconceito racial e racismo institucional no Brasil.** Le Monde Diplomatique Brasil, no 60, 3 de julho de 2012. Disponível em: https://diplomatique.org.br/preconceito-racial-e racismo-institucional-no-brasil/. Acesso em julho de 2024.

LEITE, Márcia Pereira. State, market and administration of territories in the city of Rio de Janeiro. **Vibrant**, Virtual Braz Anthr [Internet]. 2017;14(3). Disponível em: https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p149.

LEITE, Márcia Pereira. Biopolítica da precariedade em tempos de pandemia. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020, p. 1-16.

LEITE, Márcia Pereira. Da 'metáfora da guerra' ao projeto de 'pacificação': Favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, vol.6, no 2, pp.374-389, 2012a.

LIMA, Raphael Jonathas. **A "reinvenção" de uma cidade industrial: Volta Redonda e a pós-privatização da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN)**. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010a.

LIMA, Raphael Jonathas. Novas e velhas questões: revisando a historiografia sobre Volta Redonda (RJ). **História Unisinos**, v. 14, n.1, p. 77-87. 2010b.

MACHADO, Carly. **Presos do lado de fora: comunidades terapêuticas como zona de exílio urbano.** In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (org.). Comunidades terapêuticas no Brasil. Brooklyn: Social Science Research Council, jun. 2021.

MACHADO, Carly; TORRES, Nildamara. Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos. **Anuário Antropológico** [Online], v.49 n.1, 2024.

MACHADO, Carly. Conexões e rupturas urbanas. Projetos, populações e territórios em disputa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 93, 2017, pp. 2-21.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014. DOI: 10.1590/S0104-71832014000200007.

MACHADO, Carly. Políticas de segurança pública e seus excessos: a questão das Comunidades Terapêuticas e sua relação com o dispositivo da justiça nas periferias urbanas. **Religião & Sociedade**, 43(1), 23–48. 2023 https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n1cap01

MIAGUSKO, Edson. JARDIM, Fabiana. CORTES, Mariana. Governo, gestão de populações e subjetividades: balanço e perspectivas analíticas. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 6, n. 12, 2018. http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/ view/242

MACHADO, Carly. Sobre fronteiras, tramas e emaranhados: questões para uma antropologia (a partir) da religião. Homenagem a Patrícia Birman. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 1, e440105, 2024. DOI: 10.1590/0100-85872024e440105.

MAFRA, Clara. O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul. **Interseções** 13, nº 1: 136-52. 2011.

MALLART, Fábio. RUI, Taniele. Cadeia ping-pong: entre o dentro e o fora das muralhas. **Ponto Urbe**, nº 21. 2017 DOI: https://doi.org/10.4000/pontourbe.3620

MARTINEZ, Mariana. **O consultório na rua e as novas formas de intervenção em cenários de uso de crack: o caso de São Bernardo do Campo.** In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (org.). Novas faces da vida nas ruas. São Carlos: EdUFSCar, 2016. p. 281-301.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, no 32, pp. 123-151, 2016.

MELLO, Eduardo Vieira; CASTRO, Cleber Marques; PEIXOTO, Maria Naíse de Oliveira. Análise dos processos erosivos e escorregamentos em sub-bacias de drenagem em Barra Mansa (RJ). In: SIMP. NACIONAL DE GEOMORFOLOGIA, IV. São Luís/MA. Trabalhos completos 2002.

MELLO, Eduardo Vieira de. **Volta Redonda e CSN: símbolos do Antropoceno no Brasil.** 2022. 403 p. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

MELO, Tomás. **"Da rua para a rua": novas configurações políticas a partir do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR)**. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (org.). Novas faces da vida nas ruas. São Carlos: EdUFSCar, 2016. P. 45-65.

MENDES, Kíssila Teixeira. **Vida nas ruas, drogas e saúde: reflexões a partir do relato de experiência em um CAPS AD na cidade de Barbacena**. In: RODRIGUES, Igor;

MENDES, Kíssila Teixeira. COSTA, Pedro Henrique Antunes da. No meio da pandemia tinha uma pedra? Uma análise das políticas para a população em situação de rua no contexto pandêmico brasileiro. **Encuentros Latinoamericanos**, Montevideo, v. 6, n. 1, p. 96-117, 2022.

MENDES, Kíssila Teixeira. RONZANI, Telmo Mota. PAIVA, Fernando Santana de. População em situação de rua, vulnerabilidades e drogas: uma revisão sistemática. **Psicologia & Sociedade**, v. 31, e169056, 2019.

MOCHEL, Lorena. **A fluidez da unção: Raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital**. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2023.

NASCIMENTO, Eurípedes Costa. **Errância no contemporâneo: um estudo sobre a percepção de dirigentes e profissionais de instituições assistenciais em relação a andarilhos de estrada.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP. 2012.

NASCIMENTO, Eurípedes Costa. JUSTO, José Sterza. Andarilhos de estrada segundo os relatos de trabalhadores assistenciais. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 1, p. 221-230, 2015.

NASCIMENTO, Eurípedes Costa do. **Nomadismos contemporâneos: um estudo sobre errantes trecheiros**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

NASSER, Ana Cristina Arantes. **Sair para o mundo: trabalho, família e lazer na vida de excluídos.** São Paulo: Hucitec, 2001.

NASSER, Julia Horta. **O que comem os excluídos? Os diferentes sentidos da comida oferecida para a população em situação de rua.** 2018. 118 f. Dissertação (Mestrado em Alimentação, Nutrição e Saúde) – Instituto de Nutrição, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana**, 2014.

OLIVEIRA, Luciano Freitas de. **A construção das "Populações-alvo" nas políticas públicas: o caso dos moradores de rua em São Carlos/SP**. In: RUI, Taniele; MARTINEZ,

Mariana; FELTRAN, Gabriel (org.). Novas faces da vida nas ruas. São Carlos: EdUFSCar, 2016. P. 67-88.

OLIVEIRA, Roberta Gondim de. CUNHA, Ana Paula da. GADELHA, Ana Giselle dos Santos. CARPIO, Christiane Goulart; OLIVEIRA, Rachel Barros de. CORRÊA, Roseane Maria. Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 9, e00150120, 2020

OLIVEIRA, Edvaldo Roberto de. **A caridade e a assistência: o processo de reordenamento socioinstitucional vivido no cotidiano de uma instituição religiosa espírita prestadora de serviços sociorreligiosos localizada na Rocinha, cidade do Rio de Janeiro**. 2017. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OOSTERBAAN, Martijn. Rights and Stones: Pentecostal Autoconstruction and Citizenship in Rio de Janeiro. **Space and Culture**, 26, nº 2: 253-267. 2023.

PORTAL RIO TURISMO. **Mapa das regiões do Estado do Rio de Janeiro**. Disponível em: http://www.rio-turismo.com/mapas/regioes.htm. Acesso em 13 de novembro de 2024

JORNAL VR Notícias. Programa 'Consultório Na Rua' atende centenas de pessoas em situação de rua em Volta Redonda. Disponível em: Programa 'Consultório Na Rua' Atende A Centenas De Pessoas Em Situação De Rua Em Volta Redonda Acesso em: julho de 2025.

JORNAL Diário do Vale. Rodovia Presidente Dutra completa 70 anos. Disponível em: Rodovia Presidente Dutra completa 70 anos - Diário do Vale Acesso em janeiro de 2026.

REDE PENSSAN. Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional. **Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil.** Publicado em 2021. Disponível em: http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Insguranca_alimentar.pdf. Acesso em: agosto de 2024.

RUI, Taniele. Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua. **Anuário Antropológico**, v. 46, n. 3, p. 85-107, 2021.

RUI, Taniele. Vigiar e cuidar: notas sobre a atuação estatal na "cracolândia". **Revista Brasileira de Segurança**. São Paulo. v.6, n. 2 p.366-351, ago-set. 2012.

RUI, Taniele. **Nas tramas do crack: etnografia da abjeção**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

RUIZ, Adi Estela Lazos; NETTO, Ana Luiza Coelho; DANTAS, Marcelo Eduardo; OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de. **Cenários do passado no Vale do Rio Paraíba do Sul e a entrada do Antropoceno no Sudeste brasileiro.** In: OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de; RUIZ, Adi Estela Lazos (orgs.). Geografia histórica do café [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018.

SANT'ANA, Raquel Sant'Ana. Emaranhados e misturas: possibilidades de trabalho em contextos de complexidade. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 20, n. 38, p. 63-76, ago./dez. 2020.

SILVA, Jeronimo. **Índios do Vale do Paraíba.** In: FERNANDES, Neusa; COELHO, Olinio. (Orgs.). História e Geografia do Vale do Paraíba. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico de Vassouras/Crea-RJ/Prefeitura de Vassouras, 2013.

SILVA, Leonardo. Ângelo. **"Arigós" e "peões" na Cidade do Aço: experiências urbanas e fabris, cultura e identidades de classe (Volta Redonda - RJ, 1970-1980)**. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar de Nova Iguaçu, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Nova Iguaçu, 2010.

SILVA, Leonardo Ângelo. **A Volta Redonda em preto e branco: nacional desenvolvimentismo, trabalhismo e democracia racial (1953-1955)**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXIX, Anais. Brasília, 2017.

SILVA, Leonardo Ângelo. **Uma Cidade em Preto e Branco: Relações Raciais, Trabalho e Desenvolvimento em Volta Redonda (1946-1988)**. Appris Editora. 2022.

SILVA, Ricardo Alexandre. BUENO, Laura Machado. **Injustiça urbana e ambiental: o planejamento de "zonas de sacrifício"**. In: Encontros Nacionais da ANPUR, Trabalhos completos. v. 15, 2013.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Sobre gestar e gerir desigualdades: pontos de investigação e diálogo**. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos (org.). Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2012.59309.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil.** e-paper: Rio de Janeiro, 2014.

SOUZA, André Ricardo de. **O cristianismo brasileiro contemporâneo: aspectos econômicos, assistenciais, políticos e ecumênicos.** FAI EdUFSCar. Editora da Universidade Federal de São Carlos. 2024.

TELLES, Vera. **A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2010.

TELLES, Vera. **As fronteiras da lei como campo de disputas**. In: PERALVA, Angelina; TELLES, Vera. Ilegalismos na globalização: migração, trabalho e mercados. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2015.

TELLES, Vera. **Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios**. In: TELLES, Vera. CABANES, Robert (orgs). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

TORRES, Nildamara Theodoro. VIANA, Ananda da Silveira. “Eles Estão por Todos os Lugares”: Reflexões e Apontamentos a partir da circulação de pessoas em situação de rua. **Revista Mediações**, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-18, set./dez. 2022.

TORRES, Nildamara Theodoro. **A circulação das mulheres nas cidades: sobre transportes coletivos e as várias faces do cotidiano urbano.** Mestrado em Ciências Sociais (Dissertação), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

TORRES, Nildamara Theodoro. **Uma Cartografia Social: As dinâmicas de sociabilidade entre Moradores e Estudantes na cidade de Seropédica/RJ**. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2017.

TORRES, Nildamara Theodoro; VIANA, Ananda da Silveira. **“O Pai Nosso está no céu, mas eu que estou na terra, tenho que me virar”: viração, circulação e dádiva no circuito das ruas.** In: RODRIGUES, Igor; FERNANDES, Dmitri Cerboncini (org.). ***Trocas sinistras: a vida na rua sob um novo prisma*.** Curitiba: CRV, 2024. p. 213-245

VIANNA, Adriana. **Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos.** In: VIANNA, Adriana. (org.) O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades Rio de Janeiro, E-papers, 2013.

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico.** São Paulo: Editora 34, 2005.

VOLTA REDONDA. Prefeitura Municipal. **Realizar refeição no Restaurante Popular.** Carta de Serviços. Volta Redonda, s.d. Disponível em: Prefeitura Municipal de Volta Redonda - Serviços Acesso em: 01 abr. 2026.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil.** In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-28.

MORAIS, Mariana Ramos de. Intolerância, racismo e genocídio religioso do povo negro: reflexões sobre a categoria “racismo religioso”. **Debates do NER**, Porto Alegre, 2021.

MIRANDA, Eloyna Augusta Mesquita. **As religiões de matriz africana e o racismo religioso no Brasil: os velhos e os novos agentes da perseguição ao candomblé na Bahia.** 2018. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. Macumba. **Serrote**, São Paulo, n. 34, mar. 2020. Disponível em: https://revistaserrote.com.br/2020/02/macumba-por-luiz-antonio-simas/. Acesso em: 22 abr. 2025.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.