

A dádiva e o laço social: o caráter relacional da caridade na doação alimentar à população em situação de rua

Tiago Lemões da Silva*

Resumo

Este artigo discute, sob a ótica da antropologia da alimentação, as relações firmadas no processo de doação alimentar à população em situação de rua efetuada por um grupo católico intitulado Fonte Nova, em Pelotas/RS. Uma etnografia do espaço de doação, as interações, os discursos e sentidos que os sujeitos atribuem a suas ações evidenciam que o ato de doação alimentar, sob a rubrica da caridade, gera uma relação que não se limita simplesmente aos intentos evangelizadores, mas envolve uma trama de reciprocidade de caráter relacional em que doadores e beneficiários enredam-se no processo de dar, receber e retribuir dons, favores, amabilidades, cooperações e convergências, a fim de contemplar seus desejos materiais, simbólicos e firmar vínculos e laços sociais consistentes.

Palavras-chave

Antropologia da alimentação. Doação. Reciprocidade.

Abstract

This paper discusses, from the point of view of anthropology of food, the relationships established in the process of food donation to the homeless population carried out by a Catholic group named Fonte Nova, in Pelotas/RS, Brazil. An ethnography of the space of donation, the interactions, the discourses and meanings that subjects attribute to their actions show that the act of food donation, under the label of charity, creates a relationship that is not simply limited to evangelization attempts but involves also a scheme of reciprocity of relational character in which donors and beneficiaries entangle themselves in the process of giving, receiving and returning gifts, favors, kindnesses, cooperations and convergences, in order to contemplate their material and symbolical desires and to establish consistent links and social bonds.

Keywords

Anthropology of food. Donation. Reciprocity.

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (Pelotas/Brasil). E-mail: tiagoufpel@yahoo.com.br.

Este estudo, de cunho etnográfico, analisa o papel social e simbólico da alimentação na conformação de relações entre doadores e beneficiários a partir da doação de comida à população em situação de rua¹, realizada por um grupo de religiosos católico intitulado Comunidade Fonte Nova – CFN – em Pelotas/RS.

Para tal empreendimento, tomam-se os estudos de antropologia da alimentação como abordagem privilegiada. Se a ingestão dos alimentos está endereçada ao fator biológico, nutricional, é verdade que também reflete a organização social de grupos humanos, constituindo-se como elemento crucial para o saber socioantropológico em atenção às atividades de produção, distribuição, preparação e consumo dos alimentos que, uma vez imersos na ordem culinária da cozinha e das maneiras à mesa, são envolvidos em construções simbólicas consagradas de acordo com especificidades culturais (POULAIN, 2004).

Nesses termos, retêm-se as ideias de Claude Fischler (1995), para o qual o processo alimentar é múltiplo ao congregar diferentes dimensões da vida social:

[...] la alimentación humana comporta una dimensión imaginaria, simbólica y social. Es un lugar común: nos nutrimos de nutrimentos, pero también de lo imaginario. Absorber caviar o un simple tomate es incorporar no solo una sustancia nutritiva, sino también una sustancia imaginaria, un tejido de invocaciones, de connotaciones y de significaciones que van de la dietética a la poética pasando por el standing y la festividad (FISCHLER, 1995:16).

Embora a fome concentre-se na esfera do natural e do universal, as práticas alimentares, igualmente universais, são presididas pelo campo cultural (leia-se campo simbólico), no qual uma diversidade de discursos fundamentados por princípios religiosos, político-ideológicos, estéticos, de status e saúde incidem simultaneamente sobre o ato de comer. Assim, “se todos precisam comer, não o fazem da mesma forma” (ROMANELI, 2006:335).

Tais construções sociais no âmbito da alimentação, conforme afirma Henrique Carneiro (2005), encarregam-se de organizar as regras no tocante à identidade e à hierarquia social, ora tecendo redes de relações, ora – e

¹ Essa expressão, ao contrário da categoria “moradores de rua”, de acordo com Patrice Schuch, atenta para a situacionalidade da experiência nas ruas, combatendo, ao mesmo tempo, processos de estigmatização direcionados a essa população, trazendo à cena a concepção *do habitar a rua* como uma forma de vida possível, distanciando-se, assim, de uma visão negativa calcada na falta ou carência de moradia fixa (SCHUCH, 2007; *apud* SCHUCH *et al.*, 2008).

por vezes simultaneamente – impondo limites e fronteiras sociais, políticas, econômicas e religiosas.

O arcabouço teórico supracitado serve para ampliar a noção de alimentação ao mostrar que o ato de comer não supre o corpo somente em seu estado fisiológico, mas também simbólico e social. No entanto, no que concerne à população em situação de rua, em sua interface com grupos doadores, são escassos os estudos que se dedicam a refletir sobre os processos simbólicos da alimentação.

A identificação da carência de análise das questões simbólicas e sociais da alimentação na interface entre doadores e beneficiários foi o que estimulou o trabalho de campo junto à população *em situação de rua*. Nesse primeiro momento, não tinha clareza de recorte espacial para análise etnográfica. Ingressei no universo das ruas através de uma primeira entrevista realizada com um interlocutor, Diogo² (22 anos), que se encontrava sentado na calçada em frente a um restaurante localizado na rua XV de Novembro, região central da cidade. Boné vermelho, trajes surrados, expressões faciais que sugeriam certa angústia; ao seu lado jazia um recipiente plástico no qual guardava as moedas que recebia. Para quem adentrava o estabelecimento, ele desejava “um bom almoço”; para quem partia, solicitava uma moeda e proferia a seguinte frase: “Que Deus lhe dê em dobro”. Na ocasião dessa entrevista, Diogo apontou a existência de alguns pontos de doação alimentar que parecem guiar suas andanças pela cidade em busca de alimentação. Posteriormente, ao percorrer e firmar relações em alguns desses espaços de doação, identifiquei um universo onde restaurantes, grupos filantrópicos e instituições religiosas compõem um verdadeiro *circuito alimentar* notadamente heterogêneo, no que tange às fundamentações e concepções que impulsionam os atores sociais ao ato donativo.

A Comunidade Fonte Nova – CFN –, inserida no *circuito alimentar*, vinculada à Catedral São Francisco de Paula, é formada por mais de 12 sujeitos que atuam no âmbito da caridade religiosa. Esta não se limita à doação de comida e engendra-se no pátio interno de uma casa cedida de empréstimo pelo Colégio São José, tradicional instituição de ensino de Pelotas. Todas as roupas, calçados, itens de higiene pessoal, utensílios alimentares e gêneros alimentícios são doados à CFN por estabelecimentos comerciais, como o mercado Cachoeirense, que efetua doação de legumes, verduras, frutas e

² Os nomes atribuídos aos interlocutores são fictícios.

pães – itens que compõem os excedentes da comercialização. Afora os fiéis que atuam no processo donativo, também a rede de amigos e parentes dos membros religiosos concorre para participar, doando agasalhos e gêneros de primeira necessidade, o que sugere uma rede que extrapola o universo da doação em interface.

Importante esclarecer que a CFN filia-se ao Movimento da Renovação Carismática Católica – MRCC. Esse importante movimento no seio da Igreja Católica, pensado como uma reformulação e atualização da vida e pensamento cristãos, concentra suas preocupações cruciais na pertença institucional, na evangelização, na conversão pessoal. O reforço dessas prioridades está na experiência dogmática do Espírito Santo, nas revelações divinas e nas profecias ditadas pelos próprios fiéis ao servirem de instrumento na comunicação entre homens e divindade. Está claro que a Renovação Carismática possui uma proposta individualista e não social, articulada à espiritualidade centrada no indivíduo, na emoção e na relação direta com o transcendente, descartando um projeto de transformação das estruturas sociais mais amplas (MAUÉS, 2000).

Essa filiação religiosa específica, na qual se insere a CFN, é o que guia os passos dados pelo grupo no universo da caridade e da vida cristã. Mas é sabido que a doação não é uma via de mão única, acontece em interface. Assim, se a fundamentação religiosa perpassa a doação alimentar, o ato de receber, nos termos da reciprocidade, possui concepções outras, distintas, múltiplas e cambiantes, que vão além da simples necessidade biológica de alimentação ou mesmo de subserviência religiosa, atingindo outros campos sociais e simbólicos.

Para apreender essas perspectivas em interação e, por isso, em conflito, lancei mão do método etnográfico, na intenção de relativizar os dados obtidos. Na busca de familiaridade e apreensão de significados, acompanhei por três meses (janeiro, fevereiro e março de 2009) a doação de comida realizada pela CFN. Registrei, ao todo, cinco entrevistas entre doadores e beneficiários. A estratégia era sempre entrar na fila e misturar-me entre a população em situação de rua. Da mesma forma, nos momentos de comensalidade efetiva, sentava-me ao lado, compartilhava mesas e comia junto. Em outros momentos, atuava junto aos doadores na distribuição da comida, buscando, assim, dar conta do processo em suas múltiplas dimensões. Nesse contexto é que emergiu a riqueza de dados obtidos nas conversas informais e na audição e no registro dos diálogos entre os interlocutores.

Uma doação ritualizada

É no coração da cidade, em meio ao trânsito de veículos e pedestres apressados e imersos em seus afazeres, que todas as quartas-feiras, a partir das 17 horas, uma aglomeração de pessoas se posiciona em frente a uma casa com janelas altas acortinadas, local onde membros da CFN realizam, nas palavras dos próprios interlocutores, a Obra de Misericórdia: doação de roupas, calçados e comida.

A fila ganha proporções maiores com a aproximação de pessoas acompanhadas por cães e carregando sacos ou empurrando carroças improvisadas, contendo garrafas, latas de refrigerante, plásticos e metais de todo tipo que encontram nas lixeiras, ao percorrerem o caminho diário pelas ruas da cidade. Meninos inalando cola de sapateiro, homens compartilhando uma garrafa de aguardente e alguns cigarros, mulheres com filhos ou netos, alguns casais. Os assuntos e comentários paralelos tratam desde aventuras de fuga ou espancamento pela polícia, experiências inusitadas com algum tipo de droga, até reprovações advindas dos mais velhos direcionadas aos jovens que estão, ali mesmo, usando algum tipo de entorpecente.

Concomitantemente à sociabilidade promovida ainda nas calçadas, tem-se, para dentro dos muros, a movimentação, o arranjo e a disposição de mesas, cadeiras, pratos, talheres, panelas com arroz, macarrão, feijão, carne com legumes e sucos variados que concorrem para a ornamentação de um universo prestes a transformar-se em palco de uma ação ritual. A casa tem nove recintos, cujas paredes ostentam imagens de santos católicos, quadros com trechos de orações e passagens bíblicas. Ao fundo, uma escada dupla serve de acesso ao pátio onde a comida será distribuída, palco de um verdadeiro bufê minuciosamente preparado por mais de 12 sujeitos que compõem uma pequena parcela da CFN – universitários dos cursos de Teologia e Serviço Social, mulheres de classe média aposentadas, ex-usuários de drogas reabilitados pela via religiosa, clérigos e leigos, simpatizantes e colaboradores.

A comida é preparada em uma garagem adaptada com fogão, balcão, armários, mesas e prateleiras que guardam o arsenal de utensílios culinários. As mulheres, usando tocas e aventais, cozinham e preparam os sucos; os homens, dois a dois – algumas vezes as mulheres também – carregam grandes panelas cheias de comida para o pátio, dispondo-as em uma grande mesa sustentada por caixas de plástico ou madeira.

O relógio marca 18 horas. Do lado externo da casa, percebe-se uma agitação entre os primeiros da fila – sinal de que o momento mais esperado está prestes a acontecer: o portão é aberto e todos entram no recinto, não sem antes recebermos do Sr. Chico, membro da CFN, uma ficha numerada, um prato de plástico, um garfo ou uma colher. Após a passagem para o espaço interno e até então invisível, continuamos organizados em fila e encostados ao muro lateral do terreno, de onde é possível visualizar as grandes painéis, ainda fechados, tendo por trás um verdadeiro “exército” de religiosos com seus devidos uniformes: aventais, tocas e luvas. Para receber a comida no prato, uma condição fundamental se apresenta: as orações do Pai Nosso e da Ave Maria – o agradecimento e a bênção à comida ofertada é o momento último a ser cumprido rumo à comensalidade efetiva. É nesse instante que um dos membros do grupo voluntário direciona publicamente a palavra aos beneficiários, pedindo um momento de atenção para “lembrar Deus” e agradecer a alimentação concedida, agregando, em seu discurso, a importância de certos valores – como a família, o amor, a paciência –, além de alguns conselhos e advertências quanto à higiene, ao cuidado com o corpo e a saúde, à “vadiagem” e ao uso de drogas.

Essa ritualização, que visa sacralizar a alimentação, se expressa nesse momento de oração e agradecimento. Atenta-se, igualmente, para o desejo de estender a dimensão religiosa aos beneficiários no sentido de evangelização. Embora essa intenção seja clara, em quase todas as orações observadas alguns sujeitos rezavam com certa jocosidade, brincando com os amigos, orando com um olho aberto e o outro fechado ou tentando conter sem sucesso os risos ao errarem as frases da reza. Sem falar nos beneficiários advindos de outras filiações religiosas e que, mesmo assim, frequentavam o lugar sem deixar de se manifestar religiosamente – como o caso de um interlocutor evangélico que pedia roupas para frequentar os cultos de sua igreja ou de uma mãe negra que certo dia adentrou o local com o carrinho de seu recém-nascido enfeitado de balões vermelho e preto, adereços e cores típicas de festas religiosas de entidades afro-brasileiras.

Após a oração, continua-se a servir comida tanto para os que repetem a refeição quanto para aqueles que chegam depois da abertura do portão de entrada. Todos podem comer o quanto quiserem e ainda é possível levar a comida para casa ou para comer mais tarde, na rua. Muitos – destacadamente os que possuem residência fixa – já trazem consigo recipientes plásticos para garantir a refeição, outros a levam em caixas de leite cortadas pela metade e fornecidas pelos próprios membros da CFN.

Satisfeitos, todos devem, antes de partir, contribuir “voluntariamente” na limpeza do ambiente, bem como na higienização de seus pratos, talheres e panelas. Individualizados ou em grupos, os comensais se retiram aos poucos, alguns ainda reviram o “bolo” de roupas na tentativa de encontrar algo que lhes sirva ou que possa ser usado por alguém da família. Os utensílios, já limpos, são guardados nos armários da cozinha improvisada, as mesas são desmontadas, o pátio é varrido. Por volta das 20 horas, fecham-se os portões, cessam-se os gritos, os risos, os burburinhos de crianças correndo, diálogos diversos. Apagam-se as luzes e o silêncio paira.

A dívida no contexto religioso: por uma teoria antiutilitarista

Extremamente ritualizada, ritmada em procedimentos e etapas a serem criteriosamente cumpridas, a ação caritativa realizada pelos membros da CFN estabelece uma complexa relação, em que a sociabilidade se mostra conflituosa, uma vez que se desenrola por meio de um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. Ação performativa que se exhibe enquanto um rito que, por sua vez, caracteriza-se por “[...] uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo (SEGALEN, 2002:31).

Toda a movimentação, observada no espaço aqui descrito, vale-se de uma *linguagem eficaz*, nos termos de Martine Segalen, na medida em que atua sobre a realidade social, não podendo, por isso, ser empregada de qualquer maneira, necessitando apoiar-se cuidadosamente em símbolos reconhecidos pela coletividade que o conduz e que possibilita a interação através de gestos, palavras e objetos, além da crença fundamental na transcendência.

É nesse verdadeiro campo interativo, sacralizado e ritualizado, engendrado por membros da CFN, que trocas de ordem material e simbólica entre atores sociais distintos são postas em rotação. Trocas que podem ser compreendidas partindo-se de um já bastante conhecido sistema analisado por Marcel Mauss (1974), cujas obrigações de *dar*, *receber* e *retribuir* desenrolam-se como prática do dom: quando um sujeito dá algo a alguém, verifica-se um impulso de retorno, como se a coisa dada (ou algo equivalente) possuísse uma *alma* que impelisse o seu regresso ao lugar de origem, ao seu amo primordial – o que

confere às coisas certa vivacidade, deslocando de uma suposta inércia tudo o que circula entre os homens e promovendo o laço e a pertença social entre os envolvidos.

É sabido que Mauss desenvolveu e sistematizou as teorias concernentes à prática do dom ao investigar sociedades tradicionais, tendo publicado, em 1922, a obra que se tornaria um verdadeiro clássico para os estudiosos do assunto: *Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. Identifica uma força e uma moral presentes nas coisas e que preparam o terreno para o vínculo, para a circulação e o retorno dos bens, prolongando, dessa forma, os próprios sujeitos envolvidos, que, por sua vez, identificam-se com as coisas que possuem e que trocam.

A ressonância e a emergência dessas ideias atravessam a modernidade sob novas roupagens, ganhando inteligibilidade no seio de uma sociedade movida – não somente, mas inclusive – por estímulos de interesse, racionalidade e utilidade. E, não obstante a persistência de vínculos propiciados a partir desses traços marcantes do neoliberalismo – e que relegam um lugar anacrônico a todas as relações que escapam às suas garras –, a dádiva se mantém de modo a caracterizar-se por tudo aquilo que “circula na sociedade em prol e em nome do laço social”³ (GODBOUT, 1998:5). Nesse sentido, os atores sociais, na conjuntura atual, não se vinculam uns aos outros somente com base nos ditames da racionalidade neoliberal, pois

A dívida deliberadamente mantida é uma tendência da dádiva, assim como a busca da equivalência é uma tendência do modelo mercantil. Os parceiros num sistema de dádiva ficam em situação de dívida, negativa ou positiva. Se for uma situação positiva, significa que consideram que devem muito aos outros. Não é uma noção contábil. É um estado, no qual cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá. O sistema de dádiva se situa, assim, no pólo oposto ao do sistema mercantil. Não porque seja unilateral, o que não é, mas porque o que caracteriza o mercado é a transação pontual, sem dívida, ao passo que a dádiva busca a dívida (GODBOUT, 1998:5).

³ É contra certo reducionismo econômico – escolha racional e individualismo metodológico que prevê, nas relações de reciprocidade entre os sujeitos, a predominância de impulsos utilitaristas, calcados no interesse e na racionalidade objetiva, material e simétrica – que autores como Godbout (1998), Caillé (1998) e Martins (2008) filiam-se ao Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais – Mauss –, esforçando-se para provar que a ação social não se reduz apenas ao interesse material, havendo, igualmente, o interesse pelo poder, pelo prestígio, pela moral e pelos bens simbólicos em geral.

Formula-se uma diferença fundamental entre a dádiva e o sistema mercantil: a primeira situa-se no plano da permanência da dívida; já o segundo é caracterizado pela transação pontual, onde a troca impele à simetria e funda-se na liquidação imediata da dívida. Por outro lado, tudo o que circula sob a égide da dádiva permite aos atores sociais valerem-se de uma margem que promove a articulação entre a liberdade e a obrigação de *dar, receber e retribuir*, abrindo espaço à diversidade e à liberdade na escolha de desfazer ou construir alianças conforme as motivações e os desejos particulares dos partícipes. Assim, no que se refere aos quadros da modernidade, o dom filia-se a

[...] uma teoria da reciprocidade aberta e flexível, que permite revelar a complexidade das motivações presentes na ação social, que favorece resgatar a experiência e o valor da ação intersubjetiva, que favorece, ainda, articular o saber comum e o saber científico e que, por fim, valoriza o cotidiano sem desprezar as articulações entre os planos micro e macro (MARTINS, 2008:108).

Reporto-me aqui, no objetivo de não somente positivar, mas também problematizar a análise, àquilo que Maurice Godelier (2001) nomeou de “ambivalência do dom”: situação em que o doador estabelece uma hierarquia em relação a quem recebe e, partilhando o que tem e o que é, aciona, simultaneamente, as faces da solidariedade e da superioridade. São dois movimentos opostos que estariam contidos no mesmo ato, aproximando porque existe partilha, afastando porque produz um devedor na relação. Doravante, o dom seria ambivalente porque é, ao mesmo tempo, ato de generosidade e violência. Esta última, porém, disfarçada de gesto desinteressado.

São esses mecanismos ocultos sob a rubrica da solidariedade que caracterizariam, para Godelier, a emergência da caridade na atualidade. O ato caritativo estaria laicizado em decorrência da própria insuficiência estatal em dar conta das desigualdades sociais que saltam aos olhos por toda parte. Nesse sentido, o Estado atuaria forçando parcelas sociais a partilharem com os mais “necessitados” no escopo de remediar as fraturas sociais.

Contrapondo-se a este cenário laico que teria renovado a concepção de caridade, a realidade brasileira se mostra fortemente articulada a valores transcendentais, chegando ao ponto de constituir um desafio perante a Igreja Católica em manter sua influência no seio de uma sociedade cada vez mais pluralista, da qual emergem acirradas competições no campo das

crenças, dentro de um cenário democrático e frente a um heterogêneo quadro religioso, cultural e político (SERBIN, 2001).

A singularidade dessa caracterização religiosa, para o caso brasileiro, é o que leva Marcelo Camurça a se questionar, já no título de um de seus artigos: “Seria a caridade a ‘religião civil’ dos brasileiros?”, formulando a ideia de que a caridade, a ajuda ao próximo, pode funcionar como uma verdadeira “religião civil”. Em suas próprias palavras:

[...] [no que concerne à] hipótese de ‘religião civil brasileira’, seu caráter de ‘religião’ estaria calcado no postulado de que ‘caridade’ e ‘doação’ funcionariam enquanto valores de fundo simbólico/religioso reconhecidos e aceitos pela ampla maioria dos brasileiros em suas práticas. O caráter civil desta religião se daria pela não obrigatoriedade de pertença a uma confissão ou credo religioso particular para confessá-la, e pela sua capacidade de aglutinar amplas parcelas das camadas sociais do país, revestindo-se de um amplo conteúdo social (CAMURÇA, 1997:52).

A caridade configurar-se-ia enquanto uma *metarreligião* (CAMURÇA, 1997), dado o fato de que sua prática atravessa todas as religiões de peso no Brasil, assentando-se em traços de uma crença de matriz religiosa localizada por cima e por dentro de todas as religiões densamente disseminadas entre a população brasileira, formando um quadro de relações situadas em um mundo alheio às regras das políticas públicas. Seria um emaranhado de vínculos, tecidos “abaixo da linha d’água” – termo desenvolvido por Rubem Fernandes (1994, *apud* CAMURÇA, 1997) – que remete à rede de relações desencadeada às escondidas. Mesmo assim, a caridade acaba por banhar-se em águas do tradicionalismo, portando elementos religiosos seculares que motivam a ação caritativa rumo à personalidade das relações entre doador e beneficiário.

Doação e dever cumprido: a comida como potência evangelizadora

Penso que a caridade executada pela CFN também pressupõe um tecido social que se quer submerso, distante dos olhos do poder público. Da mesma forma, não se inspira na lógica utilitarista quanto à circulação dos bens. Tampouco se assenta em fundamentações de caráter puramente laico. O que está em jogo são motivações que se amarram à própria origem religiosa da CFN, que é primordialmente carismática. Parece ser justamente nesse

ponto que as singularidades apresentadas pelos interlocutores, no tocante à fundamentação da prática caritativa, se articulam e ganham terreno no seio de um projeto que não se pretende contestador das estruturas dominantes, mas busca mudanças por intermédio de outras vias, a saber, a experiência individual com a espiritualidade, a transformação interior assentada no reforço da vigília espiritual, no acirramento da oração e da devoção a Deus⁴.

É no âmago dessa lente que a CFN orienta seus passos. Quase tudo é decidido mediante revelações e orientações principiadas nos encontros semanais, os chamados grupos de oração, nos quais o Espírito Santo, por intermédio dos membros consagrados, manifesta-se⁵. Foi assim que o próprio nome dado à CFN surgiu, conforme Ester, coordenadora da Obra de Misericórdia:

Tudo a gente coloca em oração. Pedimos para as pessoas rezarem para ver o que é. Rezamos e surgiu. Nós tínhamos em mente, o Senhor nos mostrava que era uma mudança, um banho novo, uma coisa que tinha que jorrar para se espalhar. E o que é melhor que uma fonte para se espalhar para todos os lados? E se batizou com o nome de Fonte Nova. [...] Nós somos poucos, porém somos muitos. É coisa de água, mesmo, que respinga pra tudo que é lado (Ester, CFN).

Outro membro do grupo, Jorge, formado em Teologia pela Universidade Católica de Pelotas, refere-se ao evento profético que teria dado origem às atividades caritativas da CFN:

⁴ Importante esclarecer que, tanto no debate acadêmico atual quanto no campo político-religioso, evidencia-se certo conflito no que tange, principalmente, à forma de atuação da Renovação Carismática Católica – RCC – junto aos ditos “excluídos socialmente”. A Teologia da Libertação, cientificamente construída, identifica-se com ideias de transformação socioestrutural que pretendem questionar, a partir da religião, outras esferas da vida social, atingindo as veias da política e da economia. Diferentemente, a RCC visa a uma atuação circunscrita ao âmbito paroquial, onde busca um reforço da pertença institucional, da evangelização, da conversão pessoal, além de uma supervalorização do dogma religioso (FERNANDES, 2001).

⁵ De acordo com o antropólogo Raymundo Maués, a porta de entrada para a RCC costuma ser o grupo de oração, que, semanalmente, se reúne em local fixo e público, realizando orações, cânticos, danças, gestos expressivos, pregação da Palavra, glossolalia (o “orar em línguas”) e êxtase, culminando com as profecias, entendidas aqui como o próprio Espírito Santo, isto é, a divindade que “fala” pela boca do profeta (MAUÉS, 2000).

[...] através da oração, veio uma profecia: a tenda do sopão, há oito anos atrás. A ideia surgiu sob a inspiração de Deus. Falamos com Deus... forte intuição. Moisés, através da bíblia, falava com Deus. Tem coisas que são mistérios e se pensar demais fica igual ao Cazuzu e ao Renato Russo... delirantes... e também igual a alguns filósofos (Jorge, CFN).

Se a inspiração para a continuidade da doação de comida parte do Espírito Santo, igualmente destina-se ao transcendente. O que mais impulsiona e estimula os membros da CFN parece não estar concentrado no discurso das desigualdades e da contestação das estruturas sociais perversas, e sim num compromisso que não se quer perder, um vínculo que se quer perene e uma missão fundamental:

Nós temos que fazer alguma coisa. Nós precisamos fazer, nem que seja por um dia. Temos que fazer a diferença porque tem tanta gente aqui na volta da Igreja e é impossível termos uma Igreja, com gente comendo no lixo na volta! Nós não podemos permitir isso... Não é um compromisso com ninguém, é um compromisso com Deus (Ester, CFN).

Faz-se referência à Igreja e seus arredores, sua imagem, postura e eticidade. Não se cogita, explicitamente, a amplitude estrutural da sociedade. O âmbito é paroquial e, além disso, o compromisso, o sustento do laço, é principalmente com Deus e é para ele que se voltam todos os esforços.

Mas é importante ampliar essa concepção que trago e que, até o momento, parece sugerir que, aos olhos dos membros da CFN, o reconhecimento do funcionamento da sociedade relega-se à invisibilidade. Ledo engano. O que me arrisco a dizer é que as ações caritativas engendradas por essas pessoas se dão no escopo de reforçar a crença compartilhada por todos, mas sem perder a articulação com um repertório político que se exhibe, também, no discurso que precede as orações das quartas-feiras. O sujeito que dá início às orações, antes de fazê-lo, aciona elementos nos quais se vislumbra a preocupação com a violência, com as drogas, com os valores familiares, e com os “perigos” que circundam a vida nas ruas da cidade.

E é por isso que a comida se torna uma potência evangelizadora. É por tal motivo que as orações do Pai Nosso e Ave Maria são procedimentos litúrgicos indispensáveis que devem preceder a doação efetiva da comida, ou seja, sua colocação no prato dos beneficiários. Ora, “a doação de comida é uma forma de evangelizar, de dar tudo a todos” (Eva, CFN).

Em tom comparativo, trago a experiência de Simone Frangela, que, imersa em ambientes de doação de sopa realizada por entidades religiosas em São Paulo, constata:

A pregação religiosa é um momento performático que, para as entidades, sacraliza a doação feita e faz da sopa um alimento divino a ser compartilhado no universo da miséria. Nessa performance, os usuários do refeitório participam como ouvintes da “palavra” e no final são convidados a rezar em conjunto (FRANGELLA, 2004:229).

De forma semelhante, na CFN a comida é sacralizada. Ela vem, antes de tudo, do plano transcendental, pois é a Deus que se faz o agradecimento por tudo que está posto à mesa. Profere-se um pedido de bênção à comida: “Que Deus abençoe essa comida e nos dê força e saúde” (Judite, CFN). No processo de sacralização alimentar, transfere-se, no ato da oração, na comunicação divina, propriedades positivas desejadas por todos.

Ao notar a presença constante e imprescindível do pão à mesa ofertado, obtive a resposta emblemática: “O pão é Cristo” (Jorge, CFN). A mediação estabelecida aproxima-se do *princípio da incorporação*, cunhado por Fischler, que percebe a capacidade dos alimentos em ultrapassar a barreira oral para se converter em substância íntima do organismo. Essa substância é íntima porque compõe em plenitude o corpo e a mente, permitindo absorver não somente nutrientes, mas também significados. Nesse sentido, quando “o pão é Cristo”, o teor simbólico desse alimento se exhibe, mostrando que “los alimentos no solo nutren sino que también significan” (FISCHLER, 1995:22). Em tal procedimento, a comida ultrapassa a exata função de sustentação física, sendo transformada pelos atores em um veículo de comunicação ou, melhor dizendo, de mediação entre sagrado e profano, tal como ocorre nos cultos afro-brasileiros, onde a comida ofertada aos orixás assume papel de mediadora “por excelência, das relações entre o mundo dos homens e o sobrenatural” (CORREA, 2005:71).

A evangelização, principiada no revestimento simbólico da comida, é o objetivo último da doação. Pode ser entendida, também, como a própria restituição em ato, expressa na secular ideia cristã de “fazer o bem”. O retorno, a restituição, pode estar na gratidão de quem recebe, pois, de acordo com Camurça, “a gratidão dos mais fracos funciona como doação sua para os mais fortes, pois este retorno significa para os segundos uma transformação na sua vida” (CAMURÇA, 1997:50).

De fato, o contradom está não somente na gratidão, mas também na própria aceitação dos sujeitos em ouvir determinado discurso imbuído de valores religiosos, tal como Simone Frangela, em pesquisa supracitada, no que se refere às trocas simbólicas que se estabelecem no espaço analisado, exemplifica: “[em troca do] alimento diário oferecido, requer-se recepção e reflexão sobre o mundo divino e seu oposto: a vida na rua” (FRANGELA, 2004:230).

O que retorna retorna em ato. É no momento exato da doação que a gratidão do receptor é demonstrada: “Deus lhe dê em dobro”. O que se passa é um múltiplo e silencioso processo que congrega ideias planejadas na evangelização do outro, no reforço do laço, na pertença e na confirmação da fé. O “ajudar o próximo” estende-se ao universo da espiritualidade materializada no gesto caritativo. “Fazer o bem”: eis o que os sujeitos – deslocando-se de distintos pontos da cidade para comungar em um ritual de comensalidade – proporcionam aos membros da CFN. E é nesse instante que a ação caritativa aproxima, compõe e dá coesão aos que doam:

A comunidade dá esse emaranhado de convívio, de coisa boa, de irmandade, de ajuda... porque nós vivemos assim: um cuidando do outro, os membros da comunidade... Se tem casais com problemas, a gente conversa. A gente não se mistura, mas fica de longe tentando acomodar, rezar (Ester, CFN).

Ester refere-se ao ambiente de irmandade que a atuação caritativa proporciona aos membros da CFN. A doação de comida, então, faz parte de um repertório que compõe uma missão e que direciona os aspectos positivos dessa ação para o interior do grupo doador:

Cativar, conquistar, chamar, trazer. Nós somos missionários! Nós temos o dever de evangelizar. Temos o dever de fazer isso pra amenizar. Eu te digo que é para amenizar porque a minha vida, quando eu não estava na Igreja, era tumultuada. E ela foi se tornando grandiosa depois que eu me envolvi inteiramente com Deus (Ester, CFN).

A doação, articulada à aproximação que a comida proporciona e à confirmação e ao reforço da fé entre os doadores, além de compactuar para promover a sensação de “dever cumprido”, vincula-se à manutenção dos benefícios que a entrada no universo religioso proporciona aos membros da CFN. Tal como Eva elucidada: “A obra social é apenas um traço da comunidade e por trás disso tem outras coisas: oração, devoção, consagração, jejum...”. Um

culto ao sagrado, antes de tudo. Mas não simplesmente, não somente ao que é transcendental: ao sacralizar um conjunto de relações, cultua-se também a sociedade simbolicamente representada. A ritualização e sacralização do gesto caritativo pretendem expressar e manter a solidariedade entre o grupo, posto que o sagrado nada mais é do que a fonte da experiência que exhibe e exalta o valor da sociedade, pois, “ao cultivar os deuses e as forças, o homem está admitindo e confirmando em si e para os outros a experiência dos poderes protetores que formam a sociedade” (RODRIGUES, 2006:32).

É bastante comum, como é possível vislumbrar nas palavras de Ester, os casos de desprendimentos movidos por um imaginário religioso que promove desde o surgimento de vocações em sujeitos que passam a dedicar suas vidas à assistência espiritual e/ou social, até um leque de ações caritativas. Como consequências de “promessas”, “sinais”, “visões”, tais práticas são orientadas em obrigações e “compromissos” com o plano transcendental, decorrendo daí alguns rituais e prescrições que, segundo Rubem Fernandes, “balizam os procedimentos de quem dá e recebe, circunscrevendo e definindo os papéis em jogo” (FERNANDES, 1994, *apud* Camurça, 1997).

Existe um dever – cativar, conquistar, chamar, trazer – que pretende se sustentar, principalmente, na doação de comida e que também expressa um relacionamento vertical entre doadores e beneficiários, no qual não se vê contemplado um diálogo efetivo que pretenda, de fato, uma ação conjunta entre os sujeitos envolvidos em busca de um consenso que preze pelas necessidades fundamentais dos indivíduos em situação de vulnerabilidade social. Expostas as circunstâncias, sabe-se que, no limite, não é esse o objetivo da CFN. O ato de doar – e aquilo que imediatamente retorna de tal ato – dá ênfase à importância primordial das pessoas que se beneficiam daquilo que a CFN oferece, uma vez que, sem elas, todo o leque de sentidos decorrentes do processo de *dar*, *receber* e *retribuir* não teria terreno para florescer.

Comendo como bicho: uma repugnância institucionalizada

Se, para os membros da CFN, a doação de comida é investida de intenções evangelizadoras, para os beneficiários a comida assume outras roupagens, em consonância com necessidades materiais e simbólicas de cada sujeito.

Os signos que possibilitam ler posições sociais de sujeitos específicos evidenciam-se em comportamentos e em objetos – formas de emprego de

possíveis utensílios –, aproximando materialidade e intangibilidade quando se trata, por exemplo, de alimentação. A gênese de tal diferenciação pode ser identificada no âmago de um processo civilizador (ELIAS, 1994), emergente no final da Idade Média, característico da nova formação social que envolvia as mais variadas nacionalidades, fornecendo a espinha dorsal de uma nova Europa: a sociedade de corte que carregava consigo a noção de *civilité*⁶, encarnando, por sua vez, uma mentalidade ou um estágio específico da formação dos costumes ocidentais, em termos de *civilização*. Essa transubstanciação do comportamento social manifestou novas maneiras de viver em sociedade que se pautavam pela leitura que os atores sociais realizavam entre si assentando-se em indumentárias, em gestos sutis, no tom da voz e no “bom comportamento à mesa”. No que concerne a esse último aspecto, surgiram utensílios alimentares um tanto mais individualizados, fazendo com que os comensais adquirissem lentamente maestria ao comer em pratos individuais. O bom tom, a postura corporal adequada e certo grau de “respeito” para com os companheiros de refeição compunham uma articulação entre comida – suas formas e conteúdos –, distinções sociais e novas relações de poder (ELIAS, 1994).

Nesse mesmo recorte temporal, Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari (1998) afirmam que, no século XVI, adotou-se o hábito de fornecer utensílios individuais aos convivas, abandonando-se, aos poucos, o costume de partilha material. Permanecem alguns utensílios de uso comum, mas ninguém pode levá-los à boca, devendo ser utilizados apenas para retirar a comida da travessa e pô-la no prato individual.

Era o fim da antiga promiscuidade convival. A partir de então, cada conviva encontrava-se isolado de seus vizinhos por uma espécie de gaiola invisível, e os novos utensílios funcionam como tabiques de separação. Isso dois séculos antes de Pasteur demonstrar a existência dos micróbios e seu papel de agentes transmissores de doenças!” (FLANDRIN & MONTANARI, 1998:554).

⁶ Segundo o historiador Norbert Elias, o conceito de *civilité* recebeu seu cunho e função específicos no segundo quartel do século XVI com a publicação, em 1530, do tratado de autoria de Erasmo de Rotterdam, intitulado *De Civilitate Morum Puerilium* (Da civilidade das crianças). A referida obra tratava de um tema que já se encontrava maduro o suficiente para discussão e sistematização: o comportamento das pessoas em sociedade. Em tal obra, profere Elias, é possível encontrar um estilo de vida que se assemelha, em muitos aspectos, ao nosso, mesmo que tenhamos abandonado alguns traços que chamaríamos, hoje, de “bárbaros” ou “incivilizados”, além de muitos outros que ainda hoje são aceitos como naturais – posturas, gestos, expressões faciais (ELIAS, 1994).

Assim, o cenário europeu debruçou-se, ao longo dos séculos XV, XVI e XVII, em valores preciosos para o sucesso de mecanismos taxonômicos postos à realidade social, como as noções de *barbárie* e *civilização*. No decorrer desse processo, as pessoas procuraram suprimir em si mesmas todas as características que julgavam *animalescas*. Simetricamente, suprimiram esses caracteres em seus alimentos, uma vez que “é característico de todo o processo que chamamos de civilização esse movimento de segregação, esse ocultamento ‘para longe da vista’ daquilo que se tornou repugnante” (ELIAS, 1994:128). Inescrupulosamente, tais concepções atravessaram territórios e séculos de existência, reformulando-se e atualizando-se para ainda pesarem enquanto mecanismos de distinção social expressos em tabus alimentares que, de fato, não passam de

Sentimentos ritualizados ou institucionalizados de desagrado, antipatia, repugnância, medo ou vergonha, sentimentos estes que foram socialmente alimentados em condições muito específicas e que são constantemente reproduzidos, não só, mas principalmente, porque se tornaram institucionalmente enraizados em um dado ritual, em dadas formas de conduta (ELIAS, 1994:133).

Esta *repugnância institucionalizada* mostra sua face na construção comparativa que os sujeitos em *situação de rua* promovem ao referirem-se ao circuito alimentar. Ao mesmo tempo, o próprio pesquisador, como sujeito que estabelece relação social com os interlocutores, insere-se nos processos de distinção social, em que pese a relação entre poder e saber científico.

Quando entrei na fila para experimentar a comida, aproveitando para aprofundar o contato com os interlocutores beneficiários, um dos membros da CFN disse, em tom jocoso, que mais tarde me daria um Sonrisal (conhecido medicamento para indigestão). Arroz, feijão, salada, macarrão e pão foram colocados em meu prato pelos membros da CFN; todavia, no momento em que me direcionei em busca de água para acompanhar a refeição, ao pegar um copo em mãos, a voluntária encarregada de servir o líquido me alerta sobre a sujeira de tais recipientes, alegando que deveria lavá-los antes de usar. A nenhum outro beneficiário o alerta sobre a possível periculosidade dos utensílios foi dado. Sento à mesa sem água, mas em instantes a mesma voluntária aproxima-se de mim com um copo em mãos, agora, sim, limpo.

Essa experiência é plausível de análise no que tange a um ponto crucial: eu, enquanto pesquisador iniciante, acadêmico, carregando o brasão simbólico e representativo da Ciência, fui inserido no jogo de distinções e classificações

sociais imersas no bojo da interligação entre poder e saber científico, já alertada por Foucault, como nos lembra a jornalista e antropóloga Teresa Pires do Rio Caldeira⁷ (1981).

Essas práticas de poder, acionadas para além das vontades individuais, estão disseminadas na sociedade e “existem de maneira difusa por todo o tecido social” (CALDEIRA, 1981:335). Desse modo, vislumbro o potencial que os utensílios empregados no ato de comer possuem na medida em que fornecem uma leitura das relações sociais e das percepções que indivíduos e grupos constroem em interface. Esses vasilhames traduzem-se, no limite, em instrumentos para refletir sobre a própria percepção elaborada acerca daqueles tidos como desprovidos de recursos mínimos, pessoas às quais se investem os atos de caridade e de assistência social: noções de sujeira, perigo, poluição estão associadas aos necessitados, àqueles vistos, na sociedade abrangente, como indesejáveis, perigosos, turbulentos, marginais.

E é como se essas noções de poluição e perigo, das quais nos fala Douglas (1966), se manifestassem nesses utensílios, sugerindo um arcabouço metafórico envolvendo sujeira, vulnerabilidade e invisibilidade social. No seio dessa metáfora estaria a vinculação entre obscenidade e ilegalidade, uma vez que, conforme Douglas, se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda precaução contra o perigo deve partir dos outros. Ela não pode evitar sua situação anormal: “isto é aproximadamente como nós próprios olhamos pessoas marginais num contexto secular, e não ritual” (DOUGLAS, 1966:121).

Diogo, sujeito que percorre o circuito alimentar da cidade, profere que há um ano e seis meses parou de usar crack e que, em função do vício, dormiu algumas vezes na rua. Tem “horror à bebida de álcool porque o pai bebia muito”. Sua relação com a droga parece ter sido problemática, tendo ele pedido à própria mãe que o internasse em hospital de recuperação terapêutica. Já usou cocaína, “mas hoje só fumo cigarro”. Para ter acesso à droga, Diogo nunca realizou furtos, mas acha injusto porque “muitas vezes as pessoas dão dinheiro para quem é ladrão e só porque eu peço dinheiro e sou negro me chamam de ladrão”. No período em que esteve nas ruas, esse interlocutor serviu-se de fontes alimentares diversas: lixeiras, sobras de

⁷ Para essa autora, “[...] a prática concreta da pesquisa de campo, mais especificamente, a relação que se estabelece entre o investigador e o informante, serve de exemplo à maneira pela qual esse regime de poder-saber e de produção encontra-se disseminado” (CALDEIRA, 1981:333).

residências, padarias e restaurantes, onde, com frequência, recebia comida armazenada em sacos plásticos: “Tem muitos que dão numa sacolinha a comida pro cara, achando que o cara é bicho, mas ninguém é bicho! Tem uns que dão num prato, sabe?”.

Fica claro que essas duas dimensões do comer (selvagem e civilizada) – que são estados morais e estéticos elucidados por Diogo – possuem valorações díspares, uma vez que comer com material descartável relega-se ao plano da *animalidade e selvageria*, ao passo que comer em pratos, com talheres, tende a elevar o sujeito a um patamar um tanto menos “vergonhoso”. Tal disparidade está calcada numa rejeição fundamental para manter a positividade de alguns valores estimados por nossa sociedade, que

[...] necessita dos fenômenos que rejeita, porque, por oposição, exprime-se positivamente por meio deles, numa expressão em que seus conteúdos adquirem sentido através do que repelem – e através da qual ela faz-se significar a si própria (RODRIGUES, 2006:25).

Esse afastamento daquilo que escapa às garras do controle social ocasiona, doravante, uma degradação relacional expressa no sentimento de “vergonha”:

[Do lixo] eu já comi arroz, feijão, carne, pão. Já achei um pote de doce também... leite moça. Se eu via alguma fruta boa, assim, eu comia... *não tinha vergonha*. Pelo menos eu tava me alimentando, não tava passando fome, podia tá jogado ali. Aquele pão foi o pão que Deus deu pra todo mundo comer, pelo menos não tava sendo desprezado, tava sendo pra mim comer (Diogo).

Eis que os sentidos atribuídos aos atos alimentares encarregam-se de organizar as regras no tocante à identidade e à hierarquia social, ora tecendo redes de relações, ora – e por vezes simultaneamente – impondo limites e fronteiras sociais, políticas, econômicas e religiosas (CARNEIRO, 2005). Tal tarefa, essencialmente paradoxal, pode servir perversamente para expressar diferenças sociais entre atores de camadas distintas.

Situação semelhante me foi revelada por Rafael (32 anos), interlocutor que viveu nas ruas por sete meses. No contexto em que conversamos, estava desempregado, bebendo muito, usando crack e distante dos laços familiares. Alimentando-se de sobras de restaurantes e casas domiciliares, Rafael revela que a seleção, a separação, a classificação alimentar são atos que repudia:

Sem preferências de comida. Primeiro, porque é sagrado e a gente necessita e as pessoas tão nos dando de bom gosto. Então, tu ficar te negando, olhando as coisas, querendo classificar, isso daí... Tem uma pessoa que é maior que isso tudo que tá observando a tua negação, se tu ficar querendo separar muito as coisas, ficar fazendo bico doce: “Ah, isso aí eu não gosto. Isso daí eu não como”. Pra mim isso daí não existe (Rafael).

Poucas semanas após esse diálogo, sou informado por outro interlocutor que Rafael havia sido retirado das ruas por familiares e internado em clínica de recuperação terapêutica. Três meses depois, quando fui levado à CFN, encontro Rafael trabalhando como voluntário entre o grupo de religiosos carismáticos. Com outra aparência, ele carregava panelas, arrumava mesas, atendia prontamente aos chamados do grupo para ajudar em vários afazeres. Conversamos um pouco e ele confessa que trabalhar voluntariamente, ajudando a quem precisa, o faz se sentir do *outro lado*, um lado mais “limpo e digno”. Em outros momentos em que visitei o local, Rafael expôs sua visão a respeito de todo o aparato material disponível para a realização das refeições, pensando no uso das mesas, dos pratos e talheres: “Comer assim é mais digno, é dignidade”.

Entrar em uma casa, um ambiente privado, distante dos olhos da sociedade abrangente, servindo-se de mesas, cadeiras, pratos, talheres, copos, tendo a possibilidade de tomar banho e trocar a roupa, possui um peso simbólico extremamente denso e significativo, principalmente para aquelas pessoas que vivem, há tempos, usufruindo o que o espaço da rua tem para oferecer. Essa condição de *dignidade* apontada por Marcos está em consonância com as ideias do antropólogo Roberto DaMatta, para o qual o universo privado, a *casa*, distingue-se pelo maior controle das relações sociais que possui, o que implica menor distância social e maior intimidade. Paradoxalmente – e relacionalmente – a rua implica certa ausência de domínio e um afastamento, caracterizando-se por um espaço de castigo, luta e trabalho. Assim, “é na rua e no mato que vivem os malandros, os marginais e os espíritos, essas entidades com quem nunca se tem relações contratuais precisas” (DAMATTA, 1997:93). Nessa linha de pensamento, passar para o mundo privado, distanciar-se, ainda que momentaneamente, da circunferência incontrolada, repleta de poderes não sabidos e/ou não percebidos, que estão na rua, pode vir a transportar o sujeito para o *outro lado*, esse *lado* mais *digno* do qual nos fala Rafael.

O mais interessante é que a força simbólica que permite o apreço em comer *dentro*, bem como a transposição à *dignidade*, desvela a fuga, igualmente momentânea, de certo aprisionamento:

Eles não apenas estão fora, na rua: estão proibidos de entrar. A rua não se constitui [...] como espaço alternativo, mas sim como espaço possível. Não lugar de liberdade (ainda que para muitos seja visto como tal), mas lugar de confinamento (CRAIDY, 1993, *apud* LEMOS, 2002:45).

Considerações finais

A leitura etnográfica apresentada neste texto serve não somente para trazer à tona os elementos simbólicos que compõem a alimentação e a comensalidade, mas também, e principalmente, para iluminar timidamente uma parte da amplitude e complexidade que envolve o processo de doação alimentar à população *em situação de rua*, abarcando, sem dúvida, os agenciamentos, desejos, interesses e fundamentações que impulsionam as duas faces do ato donativo: doadores e beneficiários.

E vai mais além. Incide sobre alguns detalhes imprescindíveis para clarear a forma como os dois grupos se percebem e fazem leituras mútuas na interação. Os objetos, as posturas, os gestos, os procedimentos e as concepções de mundo compuseram um nicho relacional prenhe de significados na montagem da paisagem social analisada.

Mas de quais armadilhas, este estudo corre em fuga? Justamente da posição maniqueísta em que se coloca a ineficácia da caridade e/ou da atuação de instituições religiosas no trato com a pobreza. O que está em jogo aqui são as intenções investidas de sentido religioso e uma força transcendental que faz com que atores sociais diferenciados encontrem um ponto de interconexão. E mais: os membros da CFN esforçam-se na quebra de tabus e construções sociais etnocêntricas ao buscarem o contato e a troca com pessoas às quais a sociedade neoliberal relega à invisibilidade. Mas é justamente por esse esforço convival, empreendido pela CFN, que saltam aos olhos alguns detalhes que enfatizam o teor de estigma como no caso da sujeira dos copos plásticos descrito anteriormente. Isso mostra que, embora comungando com certas concepções pré-formadas, a CFN busca a relativização tal qual o antropólogo, no processo de desmonte de um termo tão caro à sua comunidade científica: o etnocentrismo.

A etnografia apresentada no presente estudo tampouco se prende à ótica unilateral comumente incidida sobre pessoas em situação de rua na intenção de localizá-las como sujeitos sem vínculos sociais. No decorrer da pesquisa,

no percurso de albergues, portas de restaurantes e instituições religiosas, ao sabor das circunstâncias, certo grau de relativismo caiu sobre a noção de *desfiliação social*, cunhada por Robert Castel (1994), para o qual as populações suscetíveis de destacar intervenções sociais estão em processo de ruptura com o vínculo social. A carência material, porém, não compreende ausência de vínculos, mas justamente o oposto: na CFN, tem-se a predominância de famílias inteiras usufruindo dos benefícios ofertados sob a ótica da caridade religiosa. E são pessoas que não abandonaram o vínculo social, não se desfizeram dos laços familiares e ainda tecem e cultivam novas relações, pois se alimentam, partilham mesas, cadeiras e negociam realidades. Nessa via, tal ruptura com o laço social, referida por Castel, não pode, de forma alguma, ser generalizada para o contexto social brasileiro ou, pelo menos, pelotense. Experimentando a rua nas suas mais variadas possibilidades, constroem constantemente suas próprias formas de lidar com a realidade que se apresenta nesse universo público, incerto e complexo.

Têm-se, assim, convergindo, divergindo e, principalmente, negociando num mesmo espaço-tempo, duas perspectivas, dois focos de iluminação sobre a realidade que se cruzam, refletem-se e refratam-se mutuamente. Na preparação de todo o ambiente e de sua ornamentação para o ato de comer, os membros da CFN buscam, dentre outros escopos, o reforço e a existência de seu próprio grupo, tentando reproduzir no outro seus preceitos de verdade e valor. Na firmação e atualização de laços de reciprocidade e pertença, os beneficiários agregam significados específicos à comida e à comensalidade, o que permite que a convivência garantida na CFN ultrapasse o interesse pela alimentação.

Trata-se de uma negociação, um palco de encenação onde atores sociais desempenham papéis reais na intenção de solucionar problemas e exigências reais. Negociação que se firma através do ato donativo, da doação de comida e da *estética do comer*. Nesse ínterim de ação e representação, a comida assume forte potencial no que tange à aproximação, ao diálogo e ao relacionamento entre os sujeitos envolvidos.

Referências

- CAILLÉ, Alain
(1998) "Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº. 38, p. 05-38.
- CASTEL, Robert
(1994) "Da indigência, à exclusão, à desfiliação". *Saúde e loucura* 4. São Paulo: Hucitec, p. 21-48.
- CAMURÇA, Marcelo
(1997) "Seria a caridade a 'religião civil' dos brasileiros?" *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Serviço Social, v. 4, nº. 12, p. 42-60.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio
(1981) "Uma incursão 'não respeitável' da pesquisa de campo". *Ciências Sociais Hoje*, 1. Recife/Brasília: CNPq/Anpocs, p. 333-354.
- CARNEIRO, Henrique
(2005) "Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação". *História: questões e debates*. Curitiba, Editora UFPR, nº. 42, p. 71-80.
- CORRÊA, Norton
(2005) "A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul". In: CANESQUI, Ana Maria & GARCIA, Rosa Wanda Diez (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p. 69-85.
- DAMATTA, Roberto
(1997) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DOUGLAS, Mary
(1966) *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS, Norbert
(1994) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 1.
- FERNANDES, Silvia
(2001) "Diferentes olhares, diferentes pertencas: teologia da libertação e MRCC". *Revista de Estudos da Religião*, nº. 3, p. 76-92.
- FISCHLER, Claude
(1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina, el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo
(1998) "Os tempos modernos". *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 532-559.
- FRANGELA, Simone
(2004) *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. Tese – Doutorado. São Paulo: UNICAMP.
- GODBOUT, Jacques
(1998) "Introdução à dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, nº. 38, p. 39-51.
- GODELIER, Maurice
(2001) *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEMOS, Miriam
(2002) *Ritos de entrada e ritos de saída da cultura da rua: trajetórias de jovens moradores de rua de Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Educação. Porto Alegre: UFRGS.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo
(2000) "Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica". X JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. *Anais sobre alternativas religiosas na América Latina*. Buenos Aires: UBA.
- MAUSS, Marcel
(1974) "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.

MARTINS, Paulo Henrique

(2008) "De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, p. 105-130.

POULAIN, Jean-Pierre

(2004) *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

RODRIGUES, José Carlos

(2006) *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

ROMANELLI, Geraldo

(2006) "O significado da alimentação na família: uma visão antropológica". *Medicina*, Ribeirão Preto, v. 39, nº. 3, p. 333-339.

SCHUCH, Patrice; MAGNI, Claudia; GEHLEN, Ivaldo & KUNDEL, Iara

(2008) "População em situação de rua: conceitos e perspectivas fundamentais". In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos. *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century.

SEGALEN, Martine

(2002) *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SERBIN, Kenneth P.

(2001) *Diálogos na sombra*. São Paulo: Cia. das Letras.

Recebido em

maio de 2010

Aprovado em

novembro de 2010