

Agonia da Fome



MARIA DO CARMO SOARES DE FREITAS



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Agonia da fome

Maria do Carmo de Freitas

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

FREITAS, MCS. *Agonia da fome* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Salvador: EDUFBA, 2003. 281 p. ISBN 978-85-7541-249-7. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Agonia da fome



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Naomar de Almeida Filho

Vice-reitor

Francisco José Gomes Mesquita



EDITORA DA UFBA

Diretora

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Antônio Virgílio Bittencourt Bastos

Arivaldo Leão de Amorim

Aurino Ribeiro Filho

Cid Seixas Fraga Filho

Fernando da Rocha Peres

Mirella Márcia Longo Vieira Lima

Suplentes

Cecília Maria Bacelar Sardenberg

João Augusto de Lima Rocha

Leda Maria Muhana Iannitelli

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Naomar de Almeida Filho

Nelson Fernandes de Oliveira

Edufba

Rua Barão de Geremoabo, s/n

Campus de Ondina

CEP: 40170-290 Salvador-BA

Tel: (71) 263-6160

Tel/fax: (71) 263-6164

e-mail: edufba@ufba.br

www.edufba.ufba.br



FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ

Presidente

Paulo Marchiori Buss

**Vice-Presidente de Desenvolvimento Institucional,
Informação e Comunicação**

Paulo Gadelha



EDITORA FIOCRUZ

Coordenador

Paulo Gadelha

Conselho Editorial

Carlos E. A. Coimbra Jr.

Carolina M. Bori

Charles Pessanha

Jaime L. Benchimol

José da Rocha Carvalheiro

José Rodrigues Coura

Luis David Castiel

Luiz Fernando Ferreira

Maria Cecília de Souza Minayo

Miriam Struchiner

Paulo Amarante

Vanize Macêdo

Coordenador Executivo

João Carlos Canossa P. Mendes

Editora Fiocruz

Av. Brasil, 4036, 1º andar, sala 112

Manguinhos

21040-361, Rio de Janeiro-RJ

Tels: (21) 3882-9039 e 3882-9041

Fax: (21) 3882-9006

e-mail: editora@fiocruz.br

www.fiocruz.br

Maria do Carmo de Freitas

Agonia da fome

Salvador

EDUFBA

Rio de Janeiro

Editora Fiocruz

2003

© 2003 by Maria do Carmo Soares de Freitas

Direitos para esta edição cedidos à

Fundação Oswaldo Cruz / Editora Fiocruz

Editora da Universidade Federal da Bahia.

Feito o depósito legal.

Revisão de linguagem e editorial

Tânia de Aragão Bezerra (Edufba)

Magel Castilho de Carvalho (Edufba)

Capa

Joenilson Lopes (Edufba)

Fotografias da capa e miolo

Claudete de Souza Alves

Projeto gráfico e editoração

Joenilson Lopes (Edufba)

Ficha catalográfica Biblioteca Central UFBA

F866 Freitas, Maria do Carmo Soares de,

Agonia da fome [livro eletrônico] / Maria do Carmo Soares de Freitas. – Salvador : EDUFBA ; FIOCRUZ, 2003.

350 Kb ; ePUB

ISBN 8523202935 (EDUFBA)

ISBN 978-85-7541-249-7 (FIOCRUZ)

Inclui bibliografia.

1. Fome – Aspectos sociais – Salvador (BA). 2. Bairro Péla (Salvador, BA) – Fome – Aspectos sociais. 3. Antropologia urbana – Salvador (BA). 4. Etnologia – Fome – Salvador (BA). I. Universidade Federal da Bahia. II. Título.

CDU – 316:612.391

CDD – 301

Apresentação

Antes de mais nada, uma palavra de cautela aos leitores deste livro: apertem os cintos e preparem o seu coração. As coisas que Maria do Carmo Soares de Freitas tem para contar sobre a vivência e os significados da fome, nas páginas que se seguem, vão tocar-lhes profundamente. Garanto que ninguém sairá ileso.

De fato, desde quando apresentado pela autora como Tese de Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, este livro já prometia causar impacto. Eu, pelo menos, confesso: foi impossível debruçar-me sobre ele com o distanciamento que se impõe a um membro de uma banca de tese. E, ressalto, não porque sou amiga de Maria do Carmo há muitos anos, mas devido ao misto de emoções que a leitura das narrativas dos seus personagens provoca. Indignação, revolta, culpa, vergonha, tristeza, raiva – tudo isso e muito mais senti ao enveredar, através das mãos e sobretudo da sensibilidade de Maria do Carmo, pelas ruelas do bairro e conhecer sua gente, a violência do dia-a-dia que a cerca, o espectro da fome que ronda a sua porta.

Conhecendo, porém, a autora como a conheço, estou certa de que um dos principais objetivos do seu trabalho (ainda que não explícito), é de fato nos tocar bem no fundo, da mesma forma que, bem sei, ela própria foi tocada ao se embrenhar nesse estudo sobre a fome. Nesse ponto, portanto, não há dúvidas: a autora atingiu seu objetivo. Trata-se, com certeza, de um trabalho que causará um grande impacto no leitor brasileiro, e justamente porque Maria do Carmo não nos fala de uma fome resultante de desastres naturais ou de conflitos e guerras que acontecem longe daqui. O que mais arrepiamos os cabelos é saber da miséria da fome cotidiana que tem lugar aqui mesmo em Salvador e sobre a qual, não há como negar, todos nós temos uma parcela de culpa como membros de uma

sociedade que se mantém impassível diante dessa tragédia nacional (afinal, que país é este?...).

Para além de um trabalho de simples denúncia, entretanto, este livro é certamente uma importante contribuição à análise sociocultural do fenômeno da fome no país. No particular, trata-se de um trabalho pioneiro no que tange à fenomenologia da fome, e onde se descortinam, minuciosamente, os diferentes significados que são atribuídos à fome por aqueles que vivem suas vidas sob a constante ameaça de não ter o seu “pão nosso de cada dia.”

Este é, de fato, o argumento central da autora, isto é, que a fome crônica não se manifesta apenas como um ‘problema social’ ou bio-médico. Trata-se também de um fenômeno de ordem sociocultural, na medida em que lhe são atribuídos significados próprios, construídos socialmente dentro de uma determinada ordem prático-simbólica que se esboça “no mundo cotidiano dos que sobrevivem sem esperança de conquistar sua cidadania, e que, por essa razão, não escolhem os modos de vida, mas tentam interpretá-los em suas próprias visões de mundo”.

Essa tese é formulada a partir de pesquisa de campo desenvolvida pela autora durante quase oito meses, período em que passava dias no bairro entrevistando e observando membros de diferentes unidades domésticas daquele bairro. Tarefa essa que implicava em sérios riscos até mesmo de vida para Maria do Carmo, vez que o Péla é hoje conhecido como um dos principais ninhos do tráfico de drogas de Salvador. Há cerca de uma década, entretanto, o Péla ainda se destacava como um dos bairros mais aguerridos na luta pela cidadania dentro do movimento popular de Salvador. Foi quando a autora primeiro travou conhecimento com o bairro e lá desenvolveu atividades de extensão enquanto Professora da Escola de Nutrição da UFBA, o que lhe permitiu, uma década mais tarde, penetrar no universo descrito nas páginas que se seguem.

Para melhor analisá-lo, a autora traça primeiro um breve histórico do fenômeno da fome, argumentando que “a fome crônica das populações é uma produção definida por processos de exclusão social e revela-se em cada contexto de dominação política e econômica”. Para Maria do Carmo, “trata-se de um fenômeno que surge nas relações entre os homens, há milhares de anos, com a formação das sociedades de classe”, e que é parte da realidade das sociedades capitalistas contemporâneas, manifestando-se, porém, em maior intensidade e amplitude nos países pobres, da chamada ‘periferia’ do sistema capitalista mundial.

Embora o Brasil não seja mais considerado um ‘país pobre’, infelizmente, ainda figura dentre aqueles com os maiores índices de pobreza e de famintos. E é sobretudo nos estados do Nordeste (‘na periferia da periferia’), a Bahia dentre eles, que se concentram os maiores segmentos da população pobre e faminta. Como a autora bem aponta, não se trata de uma situação resultante apenas do problema da seca, isto é, de um problema dito ‘natural’, mas sim das sucessivas políticas econômicas, federais, regionais e locais que privilegiam uma estrutura concentradora de renda e que reproduz a exclusão social e, assim, um grande exército de famintos crônicos em terras norte-nordestinas. O que, sem dúvida, torna relevante um estudo sobre os efeitos socioculturais desse fenômeno de massa na região.

Para tanto, argumenta a autora, as perspectivas da fenomenologia e da hermenêutica apresentam-se como a abordagem mais adequada. É o que ela nos propõe a partir de uma revisão crítica das concepções teóricas sobre a fome, na qual um espaço especial é reservado a Josué de Castro, o primeiro autor brasileiro a se debruçar sobre o estudo da fome no país. Ressalta Maria do Carmo que as abordagens desenvolvidas na dimensão clínico-patológica, ainda que importantes, não conseguem apreender como a fome é vivenciada e entendida por aqueles que a experimentam no seu cotidiano, por gerações. Segundo a autora, a semiologia da fome “recorre a uma complexa associação entre os efeitos do espírito

sobre o corpo e vice-versa, sentimentos e aspectos orgânicos que transcendem os sintomas e os sinais descritos na literatura científica". E, para desatar e entender melhor esse entremeado de significados, faz-se necessária uma perspectiva que permita contextualizá-los, tanto na realidade social quanto na ordem prático-simbólica em que são construídos. Daí porque, defende a autora, a relevância de um estudo etnográfico e dos aportes interpretativos e analíticos oferecidos pela abordagem fenomenológica.

Maria do Carmo nos oferece, então, uma rica 'etnografia da fome' no Péla, uma *thick description*, como sugere Geertz, através da qual nos é revelado, e com muita sensibilidade e destreza analítica, o (sub) mundo em que se tecem as histórias de vida, as redes de sociabilidade e a teia de significados profundos em torno do espectro da fome que espreita a população estudada. Este capítulo é, sem sombra de dúvida, a grande *tour de force* do livro de Maria do Carmo e o que nos toca mais profundamente. Sem ele, com certeza, seria impossível para a autora enveredar na trilha analítica oferecida no capítulo seguinte – 'os significados da fome no cotidiano' – dedicado ao tema central da tese.

De fato, é aqui que a autora vai destrinchando passo a passo os diferentes e até mesmo os contraditórios significados que a fome assume no contexto em questão, entremeando as falas dos moradores com reflexões sobre a complexa teia em que os significados se tecem. Mostra assim a autora que para os moradores do Péla, que lidam com o medo da fome no seu dia-a-dia, ela é algo que vem de fora, mas que depende também da pessoa, ou melhor, da ausência ou não, de força para combatê-la. A fome não é um simples fantasma, mas um ente que se incorpora nas pessoas – nas crianças, como no caso de Romãozinho. É um ser 'gendrado', como a 'irmã da fome' – uma mulher cheia de dentes – e que pode bater à porta na calada da noite, para tomar conta do indivíduo, comer-lhe as carnes, impedindo-o de andar e fugir. Tudo isso nos é revelado com destreza por Maria do Carmo, o que torna seu trabalho uma contribuição pioneira e de relevância no campo da fenomenologia da

fome no Brasil. Por isso mesmo, estou certa de que este livro não ficará nas prateleiras.

Cecília Sardenberg

Professora do Departamento de Antropologia da UFBA

Introdução

A fome crônica e coletiva no Brasil é uma produção histórica que possui distintos significados, tanto no contexto mais amplo da sociedade como no universo particular das pessoas atingidas. Sendo uma visível produção da desigualdade social, é distinta daquela dos campos de concentração, das guerras, e das catástrofes climáticas. Na nossa sociedade (e em outras, semelhantes) a fome se concentra em pessoas condenadas à incerteza de sobreviver desde a mais tenra idade.

Falar deste tema é discorrer sobre uma modalidade de genocídio, uma realidade em que a cena da morte está predita pela falta material e destinada ao cotidiano extremado de pobreza e violência. Situada no umbral entre vida e morte, a fome é difícil de ser descrita e compreendida pelos que não a vivenciam. E por maior que seja meu esforço com a utilização de métodos de aproximação da realidade, não consigo, completamente, traduzir em palavras esta perversão social, definida por processos de exclusão, os quais se revelam em cada contexto de dominação política e econômica.

Como mostro neste livro, quem vive esse tipo de fome necessita de ideologias que se traduzam em estratégias de sobreviver e conviver com o fenômeno. Os famintos se cercam de conhecimentos inspirados em experiências envoltas em redes de relações míticas, em busca de uma aproximação explicativa para a vida em meio à violência, à droga, ao desemprego e outras questões sociais.

A fome é, portanto, uma manifestação que surge com a formação das sociedades de classes. A própria origem da palavra fome está associada ao aparecimento da desigualdade social no mundo. Derivada de *fame*, do latim, e essa de *famulus* – escravos ou servos – também do latim, na língua portuguesa vão gerar vocábulos como

fâmulo, famulentos, famélicos, ou que têm fome (FERREIRA, 1974: 643; 608). *Famulus*, mais tarde, terá o mesmo significado que família, para distinguir o termo *gen* ou tribo, da linhagem semita (MORGAN, 1985). Fome e família vinculam-se, na origem de suas expressões fundantes: servidão, escravidão e pobreza.

Com o surgimento da divisão social do trabalho associada à apropriação da riqueza coletiva, rompe-se a condição de acesso à alimentação para uma parcela da população, o que resulta em fome coletiva, com fortes contrastes com outros corpos satisfeitos em nutrição. A fome crônica não é apenas uma sensação individual da necessidade de ingerir alimentos, mas também, uma condição que revela a dificuldade coletiva de manter níveis ideais de nutrição (ROTBERG e RABB, 1990: 1-6).

Neste estudo, busco compreender os significados e os valores simbólicos da fome permanentemente inscritos na vida dos famintos de um bairro popular na cidade de Salvador, Bahia. Estas inscrições têm como pano de fundo a sociedade brasileira e a cena aproximada do mundo cotidiano de um bairro popular. Neste, os famintos revelam a falta de esperança em mudar o estado de miséria e por essa razão não escolhem os modos de vida, mas tentam interpretá-los em suas próprias visões de mundo.

Antes de trazer as vozes dos famintos para a cena principal deste trabalho, mostro, de modo sucinto, as principais teorias que cercam o fenômeno da fome e alguns dos aspectos históricos que marcam este problema social, no Brasil. Esse movimento reflete a importância de pré-textualizar e contextualizar a fome no espaço do bairro.

O problema da fome sempre esteve silenciado nas colocações dos governos no cenário mundial, mesmo sabendo-se, por exemplo, que, em cada 100 pessoas no mundo (em 1950), 38 estavam mal alimentadas. As muitas cifras divulgadas indicavam que já havia, naquela época, milhões de pessoas no mundo na estreita margem

da subsistência, sendo 50 milhões os que morriam de fome por ano (MELOTTI, 1969:10). Um número que representou mais que o total de mortos durante os cinco anos da segunda guerra mundial. Sobre tal situação, Umberto Melotti diz que: *El hambre es una realidad trágica que se olvida con demasiada frecuencia; podríamos decir que se olvida a propósito, por lo menos a nivel del subconsciente* (MELOTTI, 1969: 9)¹.

Em geral, a tendência do homem bem alimentado de esquecer o sofrimento da fome do outro passa pela não aceitação dessa realidade, ou porque o faz sentir-se moralmente culpado em não contribuir para remover tal absurdo, ou, mais provavelmente, porque (ele, o bem alimentado) sustenta uma ideologia que o limita a enxergar a fome em outro corpo que não o seu adotando uma autodisciplina que o faz distanciar-se de questões que possam afetar seus acordos sociais. Assim, sobre o faminto, escreveu Thomas Mann:

Não se teria postado ali de propósito, para que o visse, aquele faminto? Seu corpo trêmulo, seu rosto trágico e maligno. [...] Um horrendo aviso de um mundo estranho e assustador, para despertar remorsos em mim. Mas por que veio? Por que não escondeu sua miséria na sombra, em vez de postar-se debaixo dessas janelas iluminadas, de onde brotam risos e música? (THOMAS MANN, 1982: 151).

A geopolítica da fome encontra-se, desde muito, demarcada em países cujas histórias sociais registram a exploração e a dominação dos mercados externos. No caso da América Latina (à exceção de Cuba), desde a década de 50, o aumento do número de famintos está relacionado à instabilidade econômica, à seca de créditos e a queda do poder aquisitivo da maioria da população, condição esta que estimulou a indústria nacional para aderir às orientações políticas do mercado financeiro internacional. Essa estratégia foi decisiva para impor um novo modelo de desenvolvimento apoiado na concentração da renda, em nome da liberdade do comércio ou do

movimento dos capitais. Desse modo, os conselhos e as cartas de intenções dos fundos bancários internacionais não só proporcionaram empréstimos aos países latino-americanos, como subordinaram suas políticas internas (GALEANO, 1988: 237-239).

Na América Latina, verificam-se acentuados contrastes entre pobreza e riqueza, apesar das projeções do aumento médio dos Produtos Internos Brutos. E o Nordeste brasileiro é o lugar que continua abrigando a fome endêmica de modo tão dramático quanto as áreas mais pobres da África (ROY, 1994: 71-72; 82).

Vale lembrar que as reformas de ajustes estruturais, discutidas no Programa das Nações Unidas, para assegurar um desenvolvimento na esfera da política global, têm oferecido impactos sociais negativos em vários países. Particularmente no caso brasileiro, essas medidas prescreveram privatizações de setores importantes desde 1997, com o fim das barreiras comerciais, e também trouxe políticas recessivas e arrocho salarial, afetando a qualidade de vida da maioria da população. Ou melhor, as prescrições do reajuste estrutural (sintetizadas no documento "*Country Assistance Strategy, 1997*", formulado e acordado exclusivamente com o Poder Executivo e o Banco Mundial) consolidam a estabilização macroeconômica, deixando à margem questões sociais (MELLO, 1997: 2-9).

A redução das verbas sociais básicas passou a remunerar, de modo mais radical e a cada ano, os títulos da dívida do governo, numa ciranda financeira que impulsionou as altas taxas de juros, em detrimento dos recursos para a saúde, educação e outros setores sociais² .

De fato, a degradação social dentro dos setores mais pobres da sociedade é um fenômeno visível do agravamento produzido por um modelo estrutural de economia que mantém a alta capitalização no campo e a industrialização com uma geração menor de empregos.

De maneira geral, no Brasil, ao longo de todos os processos históricos, os projetos governamentais, na trajetória da constituição de uma sociedade e de uma identidade nacional, nunca deram respostas significativas à questão da fome. As políticas de combate à fome e à desnutrição sempre foram dispersas, sem definições claras e subordinadas, quase sempre, à reorientação dos investimentos internos e ao incremento de políticas econômicas comprometidas com o mercado externo (CPI, 1991).

Lembro que a produção da fome no país está relacionada, principalmente, à desarticulação da produção rural e ao processo de concentração urbana de pessoas que não têm condições materiais de acesso às fontes de suprimentos. “Um quadro social de crescente gravidade, onde Salvador é um dos exemplos mais dramáticos”, como se refere Fernando Pedrão (Pedrão, In: CPI, 1991: 207), ao analisar a fome na Bahia. Neste Estado, a conseqüente migração do campo em direção aos centros urbanos, em especial, para as proximidades da região de Camaçari, na “Grande Salvador”, ocorre principalmente durante as décadas de 70 e 80 (OLIVEIRA, 1987: 41-5).

O Mapa da Fome, construído pelo IPEA a partir dos dados do FIBGE (1990), quebra o silêncio sobre um suposto número de famintos na sociedade brasileira: eram 32 milhões de brasileiros na indigência (IPEA, 1993: 6). Na Bahia, eram mais de quatro milhões de indigentes, o maior índice nacional em números absolutos (*Idem*)³.

Resumidamente, pode-se afirmar que o contexto sócio-econômico do país, no início da década de 90, traduziu-se como um momento de deterioração social⁴. E a partir de 1996, há uma perda, ainda maior, do poder aquisitivo, em que 65,9% das famílias baianas não tinham renda suficiente para manter a sobrevivência. Dados aproximados a esses foram encontrados no Piauí (68,2%) e em outros estados do Nordeste, situação bem distinta da do Rio Grande do Sul, com 1,7% de pessoas vivendo na pobreza extrema (IPEA, 1999).⁵

Essas diferenças no território brasileiro são explicadas pela herança do capitalismo industrial que, desde os anos 20, tem privilegiado as regiões Sul e Sudeste, com as mudanças na agricultura em direção aos caminhos modernizantes (MARTINS, 1975). O atraso econômico e social em qualquer região tem subjacente o modo particular de conceber a relação capital-trabalho e as formas de sobreviver associadas às carências de políticas sociais. No Norte e no Nordeste, entretanto, são onde se concentram os brasileiros mais pobres e famintos, e também os milionários projetos agrícolas de capital estrangeiro, em meio aos intensos conflitos de terra entre trabalhadores e fazendeiros (MIRANDA NETO, 1982: 37-40). Não só no campo, mas também nas cidades nordestinas, o fenômeno da fome de todos os dias é um permanente problema de calamidade pública. Esse é, certamente, o caso de Salvador.

A realidade social do país da oitava economia mundial tem níveis de pobreza, resultantes dos processos históricos concentradores, e produz efeitos dramáticos sobre uma considerável parcela da população. Apesar disso, o estudo sobre as condições de vida das crianças em Salvador mostra uma tendência para a redução da desnutrição em 1996.⁶

Mesmo ocorrendo a melhoria de alguns indicadores sociais, o Brasil ocupou, em 1999, o lugar de número 79 (entre cem países) do Índice de Desenvolvimento Humano e, outra vez, foi considerado o primeiro em concentração de renda entre a maioria dos países (BM, 1999).

Alguns moradores do bairro Péla expressam o reflexo dessas condições em seus cotidianos:

Nunca vi tanta gente comer do lixo no centro da cidade, como eu vejo agora, na luz do dia, dos lixos das lanchonetes da rua Carlos Gomes. Eu trabalho lá tem 18 anos, e nunca vi isso que estou vendo agora. Está demais. Chega a tirar a vergonha da pessoa de pegar no lixo, na frente de todo mundo (D. Ninha).

O povo está cansado de ser tratado como mendigo, as pessoas precisam de oportunidade pra conseguir um emprego e ter um salário melhor, não adianta nada ficar recebendo uma cesta básica [...]. As pessoas precisam saber uma profissão (Valter).

A baixa escolaridade é uma das variáveis da qualidade de vida que se reflete diretamente no crescimento da economia informal (em que prevalecem os jovens e as crianças), e nos altos índices de violência (RAMOS & VIEIRA, 1999). E ao comparar os indicadores sociais dos últimos vinte anos, Cláudio Beato (1999) confere a ocorrência de importantes mudanças:

Os brasileiros estão vivendo mais, estão vivendo em habitações com melhores condições sanitárias, as crianças estão morrendo menos e o número de analfabetos decresceu. Em 1970, a esperança de vida dos brasileiros era de 31,4 anos, que passou para 56,8 em 1980 e 63,3 em 1991. O percentual de casas com abastecimento de água aumentou em 51,3 % em 1970 para 70,0% em 1980 e 83,9 em 1991 (CLÁUDIO BEATO, 1999: 8).

Apesar desses ganhos, a criminalidade violenta alcançou proporções notáveis nos últimos cinco anos. O referido autor argumenta, em sua análise, que, em especial, a violência contra a pessoa está presente em maior proporção em áreas de acumulação de pobreza, em que são verificadas as altas taxas de mortalidade infantil e analfabetismo, associadas à falta de oportunidade de ocupação e emprego. A geração de um estilo de vida violento, nos grandes centros, revela a incidência de drogas, que mantêm, no uso e no tráfico, uma significativa relação com os baixos salários e as precárias qualidades de postos de trabalho (*Idem*, pp.5-10). No cenário urbano, a geografia da exclusão social vai tomando outros espaços, transpondo limites e conferindo uma maior interlocução entre as áreas, gerando uma cultura de viver de forma violenta. Os efeitos dessa qualidade de vida revelam, principalmente nos jovens das camadas populares, novos modos de expressão da exclusão e

de violência urbana que preenchem o vazio de um cotidiano sem escolaridade e sem quaisquer expectativas de melhoria da vida.

Alguns desses efeitos sociais são aqui relatados por uma moradora do Péla.

Aqui está morrendo um por semana, estão se matando um os outros tudo isso por causa do desemprego desse país. Entram na droga porque não tem emprego [...] Tem gente na droga, vendendo e tomando. Uns é pra conseguir comprar o pão e outros é pra não sentir fome (Renilda).

Diante da degradação social da cidade de Salvador, e sua reprodução no nível da unidade doméstica, o tema da violência é capturado neste estudo etnográfico sobre a fome, quando da interface entre este fenômeno e o comércio das drogas. Vale lembrar que, nesse período, o índice de desemprego para Salvador era o mais alto do país: 24% da população econômica ativa estava sem emprego, eram 330 mil naquele ano de 1998 (Bahia, DIEESE, 1998).

As políticas predadoras adotadas pelos governos trazem como produto social um excessivo aumento de desempregados e a expansão da criminalidade. Assim, a estimativa, no país, de um milhão de jovens de 15 a 19 anos de idade, analfabetos ou com pouca escolaridade (FIBGE, 1995), ao lado das transformações do mercado de trabalho, produz nessas pessoas uma desocupação, fazendo-as recorrer ao mercado informal ou às ruas, entre a mendicância e o comércio de drogas, em que facilmente são influenciadas a infringir contra si e outros.

Sobre isso, Fernando Pedrão (CPI, *Op.cit.*) se refere à fome como o produto da "indiferença da reprodução do capital no Brasil, sobre o povo" (*Idem*, pp.120-5). A precarização social no país não está sob a mira de fatores exógenos apenas, às condições biológicas como a urbanização e o aumento da população, mas antes, sob a desigualdade construída pelo excesso de acumulação da riqueza,

cuja reprodução restringe cada vez mais os setores da produção. Com efeito, o crescimento do produto social requer um número cada vez menor de pessoas envolvidas, resultando num volume crescente de desempregados e, conseqüentemente, da violência e da fome.

Na tela nacional, esses problemas sociais mais agudos são observados nas regiões onde há menos indústrias. Na Bahia, o processo de industrialização, iniciado nos anos 50, encontra-se em declínio, com a crise do Pólo Petroquímico, a redução das ofertas de trabalho no campo, e com o processo de estagnação dos produtos básicos desde os anos 70 (*Idem*). Até o final desta década, a cidade possuía um número de favelas concentradas em áreas de acesso às fontes de trabalho. Não obstante, desde os anos 80, uma acumulação de miséria espalhou-se pela periferia urbana surgindo um outro tipo de pobreza: uma camada da população considerada incapaz de atender às novas exigências do mercado (*Idem*).

Na realidade, toda a região Nordeste foi e ainda é fortemente castigada por freqüentes períodos de secas e sem políticas sociais claramente definidas, o que promoveu e promove o aumento da favelização dos grandes centros urbanos. Essa é a origem do bairro Péla, no centro da cidade do Salvador.

Vale registrar que cada vez mais numerosos desde o final dos anos 60, os bairros populares de Salvador têm formas próprias de conceber sua sobrevivência, no sentido individual e no coletivo. Como constato, os moradores desenvolvem formas de sobreviver ao cotidiano nas quais se combinam miséria e cheiros que exalam dos esgotos abertos e do lixo. A humilhação das precárias condições materiais e a insistente proximidade com a morte, pelas constantes ameaças de adoecimento e violência, pressupõem formas próprias de sociabilidade e de expressão. Estas, coercitivamente ajustadas, demarcam uma especificidade face ao grupo cultural mais amplo e permitem a construção de modos próprios de viver que requerem concepções particularizadas, cercadas de significados necessários à sobrevivência, no âmbito da explicação de suas existências.

A respeito da severidade da fome no Brasil, a literatura pertinente é ainda escassa, sobretudo quando se leva em conta a magnitude do fenômeno no país. E os significados da fome, agenciados por membros das camadas populares, não são estudados no Brasil e menos ainda na Bahia. Nem mesmo os estudos sobre as “estratégias de sobrevivência” das populações de baixa renda, que marcaram época quando da revelação da falência do “Milagre Brasileiro”, detiveram-se com a necessária atenção no fenômeno da fome. Tais estudos revelaram que grande parte do orçamento das famílias pesquisadas era investida na alimentação (ENDEF, 1980). Entretanto, como observou Edgar Alves (1979), os padrões de alimentação das populações carentes deixaram muito a desejar no que tange aos níveis nutricionais.

Também, ressaltos os estudos conduzidos por Klaas Woortmann (1978), os quais revelaram o cardápio cotidiano das populações carentes, e o indicativo de que o fenômeno da ‘fome’ tem uma construção histórico-cultural entre esses segmentos da população brasileira. Dentre esses, a fome não atinge homens e mulheres da mesma maneira (ou intensidade), como mostram estudos sobre a mulher e a família (ZALUAR, 1982). Por força das ideologias de gênero que se realizam na organização doméstico-familiar, geralmente aos homens, como chefes do grupo doméstico e seus principais provedores, são destinadas cotas mais generosas da parca alimentação. Cabe às mulheres a menor ou mesmo o que sobra da alimentação dos filhos. São essas e outras as razões que tornam os índices de mortalidade materna e infantil elevados no Brasil. Sendo assim, não é por acaso que nascem muitas crianças marcadas pelos reflexos da desnutrição materna.

Esses e outros estudos falam da fome de forma tangencial, enquanto no debate científico *per se*, a fome permanece como idéia vaga e abstrata, inclusive no que tange ao entendimento das implicações sociais que a engendram e suas graves conseqüências. Por certo, isso se dá em virtude da diversidade de significados que à fome são atribuídos.

Com a etnografia no Péla, busco um olhar intertextual sobre o tema, e para tanto, descrevo o fenômeno na intersubjetividade, num mundo cujas representações e significados são compartilhados entre os que vivem semelhantes condições sociais. Por conseguinte, transito no campo da interdisciplinaridade, com a história, a sociologia e a antropologia, para contextualizar o novelo de significações do sentido de corpo faminto, no bairro escolhido para este estudo.

Na sua experiência, o sujeito elege e seleciona, formando um conjunto de sensações que se inter-relacionam para atribuir significados ao seu corpo no mundo. A experiência perceptiva do faminto, no seu habitual, não se esgota na simplificação objetivada da sensação fisiológica da fome. Como mostro neste estudo, os sentidos são, também, outros. Pois, a automatização do cotidiano nem sempre o deixa perceber a carência alimentar crônica em seu próprio corpo, e, aparentemente, o habitual lhe basta. Assim, para se perceber, percebendo-se como um faminto, ele interpreta certas sensações do corpo, inscritas em sua história individual, como um conhecimento capaz de iluminar distintas sensações adquiridas junto aos seus semelhantes. A percepção dos sentidos da fome é expressa por sensações ou sentimentos vivenciados pelo corpo adaptado ao seu mundo ordinário. Logo, imbuído de sua tradição perceptiva, o faminto nem sempre se interroga sobre sua condição social e nem fala sobre sua fome.

Sobre esses aspectos, considero os conceitos ou as percepções desse fenômeno como produções socioculturais, não me restringindo às designações da dimensão biológica. Dessa forma, contraponho os conceitos de fome agenciados pela clínica e a epidemiologia, e as representações dos famintos no bairro que expressam dimensões antropológicas do fenômeno da fome.

A ameaça da fome, visualizada como um fantasma, anda colada à experiência dos atores. Esse é um aspecto analisado, por implicar contradições sobre as interpretações da fome instalada no bairro.

Trata-se de um indicativo do fenômeno, que independe da renda ou da constituição física do corpo. Com essa hipótese de trabalho, observo que o sujeito inserido no contexto social, mesmo sem apresentar sinais orgânicos de fome, continua a pensar e a manter uma relação com o alimento como um faminto. Do biológico ao cultural, a fome é compreendida no bojo dos diversos elementos que mediam a sua própria lógica cultural, os quais, por sua vez, se mesclam no plano das relações sociais.

Do ponto de vista metodológico, busco alguma correspondência entre os níveis macro e micro-social, um diálogo sem limites, para uma compreensão da fome, semeando significações no contexto social do bairro. Adoto uma abordagem que toma como perspectiva o campo sóciohistórico, observando as modificações na valorização da fome, pelos próprios famintos. E com os recursos da hermenêutica e da semiótica, interpreto suas falas, seus códigos e gestos para uma compreensão mínima do fenômeno na sua dimensão sociocultural.

No primeiro capítulo, apresento as principais teorias sobre a fome e o método proposto para interpretar e compreender este fenômeno no bairro. Justifico a etnografia como uma ferramenta capaz de descrever e interpretar os fatos culturais que cercam a fome.

Em seguida, descrevo o cotidiano do bairro, os modos de vida nas unidades domésticas, as percepções sobre a comida e a fome e observo contraposições. São essas as questões do segundo capítulo intitulado "O Péla e sua gente". Em continuidade, o terceiro capítulo traz os sentidos e os significados da "Fome que caminha no bairro", através das falas dos famintos.

Depois, apresento uma síntese: a fome como um fenômeno que não só age sobre o corpo biológico do indivíduo, mas tem representações que conformam e são conformadas pelo cotidiano. Esse movimento oferece uma linha de análise que poderá contribuir para o avanço das políticas sociais, na medida em que, um novo

enfoque sobre a questão – com base na etnografia – implica considerar tal condição humana manifesta como uma produção claramente informada pela sociedade e pela cultura.

Notas

1 Foi de 65 em 100 a estimativa dos mortos de fome em 1970, e apenas 15 de cada 100 bocas tiveram alimentos em excesso (ANTER-EGG, 1982: 24). Nos anos 80, morriam de fome, a cada dia, milhares de pessoas (quarenta mil eram crianças), em algum lugar do mundo (Seminário, Dia Mundial da Alimentação, 1989). Na década de 90, a Organização das Nações Unidas estimou a existência de 800 milhões de famintos no planeta, não os famintos das guerras, mas os que nasceram na condição de pobreza extrema (FAO, 1992). Os pobres representam 80% da população mundial e detêm 20% ou menos da riqueza. Ainda que haja alimentos para todos, a questão que se apresenta é a desigual distribuição da renda, da terra, dos alimentos etc. (FAO, 2000).

2 Para Pierre Bourdieu (1998), o “neoliberalismo”, no âmbito internacional, como um modelo de desenvolvimento adotado desde o início dos anos 90, impõe um programa de destruição metódica dos projetos coletivos a partir da individualização dos salários e de um conjunto de técnicas que enfraquece ou abole a solidariedade coletiva. A solidariedade passa a ser um sentimento subversivo à nova ordem “neoliberal”. Essa nova reorientação econômica, colocada sob o signo da liberdade, é, com efeito, uma “violência estrutural”, que subordina os estados nacionais às exigências das liberdades econômicas, suprime todas as leis de trabalho e de mercado, interdita *déficits* e inflações, privatiza serviços públicos e, sobretudo, reduz vertiginosamente as despesas públicas e sociais (BOURDIEU, 1998: 3).

³ Em 1990, eram 53% as crianças e os adolescentes que viviam em famílias cuja renda mensal *per capita* não ultrapassava meio salário mínimo (FIBGE, 1989). Em 1995, entre 71 países, o Brasil alcançou o primeiro lugar em desigualdade social (B. M. 1995). Nesse mesmo ano, 64% das crianças estavam na extrema pobreza (*Idem*) e, em 1997, já eram 65% as que viviam em famílias que recebiam apenas meio salário mínimo (FIBGE, 1997).

⁴ A desigualdade extrema da distribuição da renda é, também, apresentada nos documentos oficiais de 1994: em que 10% mais ricos se apropriaram de quase 50% (49,7% da riqueza nacional e aos 20% mais pobres eram destinados apenas 2%). (OEA, 1997:23-4). Para Ronaldo Jacobina (2002), a desigualdade social no Brasil é estrutural em que “os ricos estão protegidos pelas políticas regressivas adotadas [...]”. JACOBINA, R.R. *Cidadania e saúde: cidadania no Brasil republicano e saúde enquanto direito social*. Doc. FAMED/ UFBA, 2002: 10.

⁵ Um desigual investimento regional das políticas sociais diferenciou a situação de saúde e nutrição das crianças, sendo a região sudeste a mais beneficiada na década de 80, com 75,6% das verbas para o saneamento, enquanto que o nordeste absorveu apenas 11% dos recursos. Entre outros serviços, a cobertura vacinal também teve um crescimento regional diferenciado (FIBGE, 1995).

⁶ Para a cidade de Salvador, a *Pesquisa sobre as Condições de Vida e Saúde na Infância*, em 1996, constatou, num total de 1.792 menores de cinco anos, 6% de desnutrição recente e 19.4% de formas crônicas (Assis et al. MS/ UFBA, 2000). Apesar desses resultados, os dados gerais do país apresentaram um maior aprofundamento da pobreza em alguns segmentos da população, ao lado da queda da taxa de fecundidade e da mortalidade infantil. A taxa de fecundidade, em 1997, continuou em 1,7 em nível nacional e a mesma para o Nordeste; a mortalidade infantil obteve uma média de 35,1‰ para o país e 55,0‰ para o nordeste (PNAD, 1997).

O que dizem as teorias sobre a fome?

De início, das palavras de Darwin (1969:72), a luta pelo alimento para a manutenção da vida é um dos principais mecanismos da seleção natural na evolução das espécies. A incapacidade de o homem se alimentar plenamente estaria, então, relacionada aos limites impostos pelo ambiente natural. Essa idéia assinalou uma profunda necessidade de idealizar a existência humana subordinada à natureza, o que, em essência, afirmava a condição animal do homem, sem dar grande importância à sua reprodução diferenciada – diferenciação adquirida pela intencionalidade histórica na *práxis* social dos homens – e contrastante com a dos outros animais.

A construção da organização social e, conseqüentemente, o desenvolvimento das forças produtivas, mediante o acesso aos instrumentos de trabalho, os valores culturais etc. irão redefinir a qualidade, a distribuição e o acesso à alimentação. Nessa constatação, a mortalidade provocada pela deficiência de alimentos deixou de ser pensada como uma regulação de leis naturais, passando a assumir um caráter social, ainda que mediado por relações ecológicas, dentro de um sistema a ser continuamente transformado pelo homem para lhe garantir a vida (HARRIS, 1982: 60-62).

A ideologia naturalista, contrariamente, impunha um modo de pensar a incapacidade coletiva de os homens satisfazerem sua nutrição como um produto direto da ignorância alimentar, das variações genéticas de adaptação, ou da crescente natalidade, em contraste com a produção de alimentos.

A determinação social da fome será a explicação para os processos nutricionais socialmente diferenciados, ou um dos modos de se

compreender a sobrevivência dos grupos desfavorecidos na esteira da desigualdade social, com a interferência de diferentes formas de culturas para manter a existência.

Independentemente desses paradigmas, pode-se pensar o homem como um agente sensorial ativo, capaz de relacionar-se com o ambiente externo e manter suas sensações e sensibilidades. Nesse aspecto, a dicotomia entre o objeto e o sujeito é suprimida para dar lugar ao sujeito que incorpora à natureza o ato de alimentar-se, convertendo a realidade externa em subjetividade interna. Trata-se, pois, do homem relacional, considerado como unidade: uma totalidade para o viver, o pensar, o sentir, o desejar (LAUDMANN, 1978: 165-70).¹

Entretanto, em muitos espaços, durante o século XIX, acreditava-se que a realidade social e a necessidade fisiológica formavam o encontro do homem com a natureza. O comer era pensado para dar sentido aos processos orgânicos, em especial à doutrina da fisiologia. Sobre isso, a teoria da nutrição de 1850 concebia o homem como produto do que comia, como se a natureza determinasse a existência humana (TURNER, 1989:230). Essa redução era apoiada na crença da passividade do homem frente aos seus processos orgânicos.

A interpretação do ser relacional com a externalidade, segundo Feuerbach (citado por TURNER, *Idem* p.228), repousava na idéia do homem como um produto de sua própria atividade, em diálogo com outros, para a produção e a reprodução dos meios de subsistência. Em sua visão, a relação entre o estômago e o mundo não estava isolada, representando uma mediação entre a produção e o consumo (*Idem*). Ou, conforme Goodfellow (1939), "...o homem não precisa apenas de comida, mas de uma organização para obter comida" (GOODFELLOW, 1939: 260).

Os conceitos e os mitos atribuídos à fome coletiva no movimento da história são predominantemente centrados no pensamento dos

setores hegemônicos das sociedades, desde muito, fundando várias possibilidades de leitura. Diante disso, os relatos historiográficos e as concepções no âmbito das ciências, quando divorciados das condições de penúria impostas à população, ficaram subordinados às políticas de crescimento das riquezas. Por certo, o ato de ignorar a fome não se deu ao acaso. No momento do desenvolvimento das sociedades pré-industriais, a necessidade de um exército industrial de reserva para garantir a reprodução de capital não só exigia que se ignorasse a fome, como também que se deixasse velado o reconhecimento da desnutrição como uma entidade nosológica (AVILA, 1990: 50-3) ² .

Apesar disso, o caráter social das doenças estava na consciência de alguns médicos e se fortalecia junto às idéias revolucionárias dos operários. O desemprego, as precárias condições de trabalho, o excesso de horas trabalhadas, os baixos salários, a grande propriedade rural e a conseqüente falta de terra para os camponeses eram considerados por alguns como os principais fatores a provocar inanição e morte dos trabalhadores e dos membros de suas famílias (ROSEN, 1985: 31-45) ³ .

No mesmo período, o pavor de revoluções sociais criou, nos estados europeus, medidas e contestações a essas abordagens⁴ . O controle político-ideológico tentava salvaguardar o modo capitalista de produção e, dentre as previsões manifestas, surgiu uma das mais importantes teorias da escola de pensamento naturalista: a do sociólogo Thomas Robert Malthus, em 1798, mais tarde reinterpretada e utilizada para mistificar a fome coletiva. “O jovem pastor Malthus descreve que a desigualdade natural, entre o poder de multiplicação da população e o poder de produção da terra, constitui-se como o obstáculo maior ao progresso social” (DUPÂQUIEUR, 1996)⁵ .

A “teoria geral da população” é uma concepção naturalista teológica, distinta do pensamento Darwiniano. Trata-se do controle biológico da população (MALTHUS, 1977: 7-34), uma idéia apoiada na

impossibilidade de se pensar uma sociedade com equidade social, justificada pela produtividade de alimentos frente ao acelerado aumento da população. Para Virchow, estas eram especulações que faziam parte de acordos políticos para favorecer a crescente concentração de riqueza da aristocracia ou burguesia rural pelo aumento da produtividade agrícola alheia à qualidade de vida dos trabalhadores do campo (ROSEN, *Op. cit.* pp.39-40).

A concepção que cercava o modo natural de os pobres viverem e morrerem encontraria como justificativa sua própria irresponsabilidade pela excessiva reprodução biológica.

Eram também médicos os que defendiam a idéia da formação constitucional do organismo como um dos critérios para justificar os corpos esqueléticos pela subalimentação, ignorando as precárias e insalubres condições de vida da população (*Idem*).

O malthusianismo, fundado na relação homem-natureza, considerava (e ainda considera) a fome e a miséria como resultantes da violência contra a lei natural da vida, motivada pelos próprios pobres (MALTHUS, 1977). Implicitamente, significa conceber que viver a condição de fome é uma escolha intencional da pessoa, por ser esta incapaz de adquirir alimentos em suficiência, ou por desconhecer a importância dos alimentos necessários ao corpo. No sentido inverso a essas idéias, registra-se o caso da área rural da Irlanda, em 1846, quando da perda da colheita de batatas e a conseqüente imposição de uma política agrícola para exportação promovida pelos fazendeiros. Essa decisão motivou a expulsão de três milhões de pessoas pela falta de emprego e, por conseguinte, matou de fome mais de um milhão delas (RUDE, 1981: 7)⁶. Há também de se fazer o registro dos quatro milhões de mortos de fome na Índia, em 1877, e as enormes quantidades de cereais, em especial trigo, produzidos para exportação no mesmo momento em que faltava dinheiro para a população comprar pão (CASTRO, 1980: 13-15). Um século depois, 1974, em Bangladesh, milhões de pessoas vieram a morrer de fome, no mesmo ano em que se

observou a mais alta safra de arroz da história desse país (RAYMER, 1975:81). Nesse mesmo ano, as nações que participaram da Conferência Mundial de Alimentos proclamaram a alimentação como um direito inalienável de todo ser humano.

A natureza da fome estava clara desde muito e tornou-se ainda mais nítida nesses últimos séculos. Entretanto, sua determinação social foi ignorada no discurso médico hegemônico, e mais tarde diluída no termo desnutrição. O enfoque predominantemente biológico distanciou, progressivamente, as questões sociais das vinculadas ao corpo, fazendo desaparecer ou excluindo a condição humana do organismo, para sustentar um suposto objetivo científico.

Por conseguinte, a idéia de expressar o problema da fome no coletivo não encontra um sentido no sujeito, a não ser numa imagem que logo se dissipa em meio aos dados⁷. O motivo social torna-se encoberto e revela-se a perspectiva do que é possível medir, quantificar. A natureza do problema, certamente, continua desconhecida.

A desnutrição passa a ser considerada um problema de saúde pública no século XX, mas será cercada de explicações, numa lógica independente da fome ou das reais questões culturais e históricas vinculadas a esse fenômeno.

Em resumo, pode-se dizer que as influências do passado ressoam na literatura contemporânea acerca da fome, e que, no Brasil e em outros países, continuam sendo sustentadas por duas linhas gerais: uma condicionada pela clínica, que entende a fome como uma doença física da pobreza, e outra que a compreende como uma condição de penúria humana resultante do processo histórico-social.

A primeira, em geral pautada no reducionismo dos conceitos clínicos, concebe a fome e suas conseqüentes seqüelas, na dimensão biofísica, como desnutrição (em especial nas crianças), e está presente nos estudos epidemiológicos clássicos em populações de

baixa renda. A segunda considera a sociedade: a fome é produzida pelas condições sociais, econômicas e políticas dadas por um modelo estrutural e/ou conjuntural, correspondente ao poder aquisitivo, a produção de alimentos e os efeitos das crises econômicas sobre a pobreza. Ou melhor: a fome crônica torna-se a expressão de uma sociedade com desigualdades extremas, cuja erradicação implicaria, necessariamente, transformações sociais. Essas abordagens, que tratam do corpo na sociedade (a dificuldade de acesso ao alimento e os modos de inserção social dos indivíduos no processo produtivo), são sempre reinterpretadas para contextualizarem e contestarem a permanente ausência de políticas públicas eficazes para reverter esse quadro social.

Ao analisar essas linhas de pensamento, constato a importância de compreender a fome numa nova perspectiva que possa contemplar a esfera antropológica na sua complexa interação com o social, o econômico, o clínico e o epidemiológico, e, desse modo, repensar a totalidade do fenômeno fome. Isto poderia contribuir para se pensar a implementação de novas políticas de segurança alimentar como um direito do povo. Nessa trilha, a erradicação da fome constitui uma problemática da interdisciplinaridade, cujo processo deve conjugar ações para transformar a cultura da fome, instalada desde tantos séculos em sociedades desiguais.

No Brasil, Josué de Castro é um dos poucos pesquisadores que, nos últimos 50 anos, teve a preocupação de entender e explicar as condições históricas que permitem a efetivação da fome. Colocou esse fenômeno – pela primeira vez na literatura – como uma manifestação que assume diversas configurações e, sobretudo, um produto direto do subdesenvolvimento econômico e social (CASTRO, 1965: 32-3).

Como médico e geógrafo, ele inaugurou diversas associações de termos que formariam pares conceituais com a noção de fome, como: fome aguda e crônica, epidêmica e endêmica. No particular, destacou um estágio em meio às várias faces da fome: um momento

subclínico da desnutrição, que ele o denominou de “fome oculta”. Uma forma de doença que, sem sinais claros, esconde o seu caráter de enfermidade propriamente dita (CASTRO, *ib.* pp. 41-4)⁸ .

De 1940 ao início dos anos 60, Castro tentou, através de uma extensa revisão da literatura das ciências biológicas, encontrar explicações para os sentidos do corpo faminto. Muitas vezes, com detalhes, apresentou as maneiras de viver dos pobres de Recife, das regiões de seca do nordeste brasileiro etc. Apesar da ênfase sobre as ciências naturais, ele tentou aproximar-se da dimensão multidisciplinar, para compreender a fome como uma expressão biológica, mas também social (*Idem*, p.35)⁹ .

Nesse tempo, ocorreu uma forte influência naturalista nas concepções a respeito das doenças de fome, principalmente nos cursos de formação dos profissionais de saúde, em particular durante todo o período do autoritarismo do Estado. Um novo enfoque malthusianista foi instituído para representar os diversos programas de combate à desnutrição. Com isso, a base dos velhos conceitos irá diluir ainda mais a compreensão da essência do problema.

Entre a aparência de um Estado assistencialista, voltado para o atendimento às famílias carentes, e a efetiva manutenção do poder político, os famintos são oficialmente desfocados da cena nacional, para darem lugar a uma população que vive uma “situação emergencial” (MS/INAN, 1980). Mesmo sendo a fome um problema crônico, a retórica do discurso governamental vislumbra a emergência como uma constatação de calamidade social, compreendendo a fome como um acidente de passagem, em trânsito pelo território corporal dos pobres. Para os governantes e seus tecnocratas, nas entrelinhas dos seus discursos (desde sempre), os famintos não sabem reverter suas condições carenciais por ignorarem o valor do leite materno ou a dieta mínima para uma sobrevivência saudável. Ao lado disso, um projeto econômico que fortalece a concentração de renda não poderia andar junto à

melhoria da qualidade de vida da maioria, e muito menos solucionar o problema histórico da fome dos brasileiros (OLIVEIRA, 1981: 9-13).

Um olhar sobre a determinação social da desnutrição aparece na literatura, no final da década de 70, principalmente nos estudos de Batista Filho (1976) e Carlos Monteiro (1979), quando fazem referências à renda e ao modo de inserção das famílias no processo produtivo como as principais condições para a instalação da desnutrição infantil¹⁰. Anos depois, Paul Singer (1985) reafirma:

A fome endêmica é antes de tudo um problema de falta de dinheiro. As pessoas que sofrem desse mal não se alimentam adequadamente porque não têm dinheiro suficiente pra comprar comida. Há dados abundantes para o Brasil de pesquisas de orçamento familiar. Todas demonstram nitidamente que existe uma correlação perfeita entre níveis de renda e níveis de alimentação. De tão óbvio, seria até ridículo afirmar aqui, se não fossem as dúvidas muitas vezes levantadas até por especialistas, de que as pessoas não sabem se alimentar bem, e com os poucos recursos compram pinga, televisão, cigarros etc. e assim continuam subnutridos. Tal raciocínio leva à conclusão de que nosso problema não seria a renda das famílias e sim suas falhas na educação, repetindo-se aquela famosa estória de que é pela educação que tudo se resolve (SINGER, 1985:51).

No início da década de 90, a presença de movimentos sociais tende a influenciar a produção do conhecimento sobre o fenômeno da fome, incluindo-se, nas análises macro-sociais as novas perspectivas movidas pelo direito à cidadania. A partir daí, amplia-se nas academias, a discussão sobre a segurança alimentar da população. Essa temática identifica-se como parte de um projeto nacionalista sustentável, mantendo correspondência com algumas das premissas impostas pela globalização¹¹.

Apesar do esforço de alguns intelectuais, a área específica da saúde, em geral, carece de uma discussão mais profunda sobre a condição do faminto. Como vive, o que sente e como significa sua fome são algumas das questões ausentes nesses tempos em que somente Josué de Castro nos fez compreender o universo micro entre o ambiente social e os famintos de Pernambuco (CASTRO, 1967).

Estudos etnográficos sobre fome e desnutrição são ainda raros no país¹². A investigação qualitativa, com uma abordagem fenomenológica, a meu ver pode contribuir com um novo olhar sobre as práticas em nutrição e saúde com comunidades. Por esta razão, elejo a fenomenologia para a compreensão da fome no bairro Péla¹³.

Com essa abordagem, a fome tem lugar na dimensão sociocultural do mesmo corpo biológico que a sente, uma construção que se dá no seio da pobreza, dentro do contexto político, social, histórico e econômico de nossa sociedade. Conforme a interpretação dos que vivenciam a fome no cotidiano, este fenômeno não aparece ancorado à dimensão clínicopatológica, como o termo desnutrição sugere.

No plano do empírico, é difícil descrever a desnutrição como um processo patológico do corpo. Do testemunho dos moradores do bairro, a semiologia recorre a uma complexa associação entre os efeitos do espírito sobre o corpo, e vice versa, sentimentos e aspectos orgânicos que transcendem os sintomas e os sinais descritos na literatura científica.

E as representações da fome estão condicionadas à tradição de como a comunidade apreende diferentes sensações¹⁴. Nesse conhecimento, os significados encontram-se com enunciados culturais, cujo entendimento requer a compreensão de variados elementos para a explicação da sobrevivência no mundo, como as crenças, os hábitos e tantas outras capacidades adquiridas. O homem faminto e mundano interpreta e compreende sua fome

desvelando-a como uma figuração, uma qualidade ou um julgamento, sem uma estrutura de fundo e sem uma definição clara.

Sobre esse aspecto, o fundamento para uma outra leitura sobre a experiência de fome não se reduz ao conglomerado de sensações físicas, mas àquelas vividas pelo indivíduo e por outros, numa intersubjetividade de apreensão do mundo, em meio às ambigüidades, num nível da pré-reflexão.

A sensação de fome de um é distinta da de um outro também faminto, mesmo que haja "algo" comum entre eles, porque as coisas do mundo não se impõem ao homem de uma forma linear, causal e impositiva. O que é percebido, num momento, pode ser alterado e percebido de outra maneira, num momento seguinte. Sendo assim, os significados da fome perpassam a imagem corpórea da carência de comida, indo ao encontro de outras concepções sustentadas por um sistema de símbolos gerados pela insegurança concreta de alimentar-se.

Do ponto de vista sócio-antropológico, a compreensão sobre a fome no mundo da vida cotidiana tem lugar no encontro dos diversos saberes e práticas relacionados ao corpo e à comida. São essas ações que desvendam os valores simbólicos inscritos na dieta do dia-a-dia, desde o acesso ao preparo da comida, sua distribuição na unidade familiar e as diversas associações que compõem a relação corpo-alimento, seguindo uma certa lógica interna, específica de um dado grupo social e integrada às relações sociais. São os sentidos e os significados da fome, produtos expressos da dimensão histórica, mas também representam valores simbólicos dessas unidades sociais tomadas em sua globalidade.

Sobre isso, Bourdieu (1989) diz que os estratos sociais se distinguem não só por sua posição na estrutura da produção, mas também pela maneira como as pessoas usam os bens materiais e simbólicos de uma sociedade, de acordo com o acesso a esses bens (BOURDIEU, 1989: 145-9). O simbólico exerce um poder de conhecimento e

comunicação na interação com o mundo e na construção da realidade, estabelecendo, com isso, uma certa ordem gnosiológica do sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social (*Idem*, p.10).

De maneira geral, a pessoa precisa de um marco simbólico para classificar suas necessidades na realidade social e convencer-se de um mundo estável (SCOTT, 1972: 18-29). E, como observei no bairro, mesmo imersa em condições miseráveis, como a fome crônica, ela sequer concebe seu sofrimento como intolerável e muitas vezes se acomoda, por não sentir quaisquer perspectivas de mudar a qualidade de sua vida. Uma adaptação que se dá por lhe faltar reflexão para reconhecer a possibilidade de um melhor estado social para si (SARTRE, 1997: 538-45).

O aparelho biológico, aplicado a um amplo conjunto de atividades e experiências, capacita a pessoa a adquirir a qualidade de abrir-se ao mundo (BERGER & LUCKMANN, 1987: 65-6). Uma abertura que a leva a adaptar-se às condições desfavoráveis, ainda que se sinta amedrontado pela fome, como vimos em depoimentos de alguns moradores do Péla.

Para Antônio Cândido (1982), o fundamento da compreensão da vida social se dá a partir da satisfação das necessidades, e esta "não pode ser considerada apenas no ângulo natural como operação para satisfazer o organismo, mas deve ser também encarada no ângulo social, como forma organizada de atividade" (CÂNDIDO, 1982: 26-27).

Das diversas organizações sociais com diferentes níveis de vida, emergiram necessidades, cujo caráter natural ficou perdido em meio às dificuldades de recursos para satisfazê-las (*Idem*). Nessa condição, o infortúnio adaptado não é percebido como algo habitual, mas antes, natural (de uma naturalidade interna, subjetiva), integrado ao ser, e, sendo assim, a pessoa não atribui qualidades de valor ao sofrimento no seu cotidiano. Não o contempla, nem fala

sobre ele. A fome passa a ser englobada no ser, para tornar-lhe suportável a existência. Em sua organização social, o faminto passa a compreender a fome por um sistema simbólico, cuja construção o afasta da cena da morte.

Os diferentes símbolos, conforme suas próprias produções, apresentam modos de interpretar a realidade cotidiana, inscrevendo classificações e estruturas mentais objetivamente ajustadas às estruturas sociais. Por esse caminho, há um "fazer ver" e um "fazer crer" que configuram a visão de mundo do agente e, dessa maneira, sua ação sobre o mundo é formada por um poder quase mágico, numa dada relação dentro de uma organização que produz e reproduz crenças (BOURDIEU, *Op. cit.* 1989: 34-36). Essas ações se revelam relacionadas com as capacidades criadoras e inventivas do agente e se correspondem com o conhecimento prático do cotidiano. Trata-se de uma relação ontológica com o mundo, a partir das experiências acumuladas do passado e do presente (*Idem*, p. 64).

O constante interrogar sobre o ser-no-mundo, em sua cotidianidade, encontra, na concepção ontológica da existência, em Martin Heidegger, dois fundamentos: o ser que se relaciona com as coisas do mundo objetivo, quer dizer, os objetos, e com as realidades exteriores que por si mesmas não são objetos. É nesse último que o "eu-coexiste", e a existência se realiza ôntica e concretamente no "nosso ser em comum" (HEIDEGGER, 1997: 95-7). O ôntico para a compreensão, em que a hermenêutica tem a tarefa de interpretar o sentido que se mostra (*Idem*), que neste estudo quer dizer o sentido da fome que se mostra¹⁵.

Na fenomenologia¹⁶, o homem transcende a atitude naturalista quando explora o mundo da vida para dar uma descrição direta da experiência como ela é, sem levar em conta as explicações causais, mas, as coisas que fazem sentido para ele (MERLEAU-PONTY, 1991:5-7).

Ao abordar esta perspectiva, escolho um movimento que me permite uma maior aproximação do objeto, entendendo que é nessa ordem qualitativa que posso observar e descrever como se dá o conhecimento fenomenal da fome, reavivando essa temática e compreendendo os diversos significados no interior das relações cotidianas das famílias do bairro em estudo.

A experiência do faminto se constitui como vivências no nível da consciência e encerra significados que objetiva e subjetivamente são atribuídos pelo sujeito da ação. No sentido comum do mundo da vida cotidiana, o faminto compreende os motivos que o levam a agir sobre sua fome e a construir seus significados. Ele interpreta, na vida diária, o seu próprio mundo e explica o processo de fome compreendendo-o em sua própria situação biográfica. Nesse entendimento, as sensações percebidas são demarcadas por estilos cognitivos particulares, retratando experiências que dependem da sua sociabilidade e da perspectiva temporal¹⁷ .

No discurso humano, então, emerge um texto: idéias nem sempre definidas da realidade, senão interpretações. É na linguagem que a pessoa procura articular-se com os vários aspectos do mundo, num todo significativo para ela e para o mundo, a dar o sentido para expressar, na intersubjetividade, a experiência de fome no cotidiano: pessoa e mundo, numa condição objetiva-subjetiva, a transcender semelhanças e diversidades, na mesma realidade.

Por essa razão, atribuo valor aos significados subjetivos expressos nas palavras dos atores e atrizes sociais, que aqui foram tomadas como dados, no processo da observação. Esse movimento de observar pressupõe um *nós*, em termos de entrar no mundo dos significados sociais, que, de alguma maneira, podem ser compartilhados (investigador e investigados), respeitando as especificidades daqueles e dando-lhes visibilidade, através do livre curso dos seus discursos.

Na dimensão do simbólico, mundo da linguagem e da cultura, o fenômeno da fome recebe significados, entrando no campo das metáforas, onde parece ganhar vida. O familiarizado com o cotidiano é representacional de uma linguagem e a reitera na utilização de signos constitutivos, na perspectiva do mundo ordinário (FAUSTINO, 1995: 20-23)¹⁸ .

Na complexidade do processo lingüístico, observam-se qualidades reflexivas e pré-reflexivas que comandam o movimento do eu, o qual se externaliza ou internaliza-se na linguagem. E nem sempre é possível dizer tudo, ou, nem sempre há palavras em suficiência para dar significação ao que se quer manifestar. A exemplo, quando o faminto expressa a dor de fome, ele nem sempre reflete e não se reconhece como um faminto crônico, mas consegue externalizar ao outro, para que se faça conhecer sua condição. Nesse movimento irrefletido, ele não pensa primeiro para depois dizer o que sente, nem elabora formas de expressão. Trata-se de acordos de sensações que vêm antes da aquisição mesma da linguagem verbal.

As manifestações naturais e instintivas cumprem finalidades próprias de uma situação específica. Desse modo, o faminto se relaciona com o outro semelhante, pois a gramática que externaliza é parte da linguagem que ambos compreendem.

No processo de observação, junto aos famintos, interpreto a “dor no peito” – referida por uma moradora (Elza), ao falar de sua fome – não como um sintoma de um processo patológico no tórax, mas antes, uma expressão reveladora de um estado interno de angústia por fome, para além do idioma da fisiologia que referencia a dor de fome na região do estômago. Há uma transcendência da dimensão fisiológica, na sua percepção, pois nem sempre ela e outros conseguem descrever a fome nas regras do idioma biomédico, mas a sinaliza ao outro, que a concebe em sua gramática. Como foi visto, os sentidos de fome têm muitas moradas no corpo: o peito, a cabeça que endoidece, as pernas que não querem mais andar, os braços que arrepiam etc.

Ao elaborar esta etnografia¹⁹ com uma reflexão hermenêutica²⁰, tento interpretar e compreender a realidade, trazendo a dimensão social e cultural que se mostra no ato da interação entre o faminto e a minha observação do contexto, tornando possível a apreensão da pluralidade de sentidos da fome. Presença e diálogo formam a intersubjetividade, em que sujeito e objeto não se separam.

Interpreto a condição de fome partir das palavras que fluem do diálogo, da linguagem, e compreendo-a ao tratar o faminto como o sujeito que também quer compreender da maneira que ele sabe. Nessa relação, ficam imersos na mesma cena, a “substância-fluxo-hermenêutica” de reconhecimento e a auto-compreensão (RICOEUR, 1987: 62).

Do encontro mais amplo com a leitura relacionada ao contexto do bairro, busco articular as falas e o não lingüístico presente na linguagem.

Da analogia entre tantos textos desses atores e atrizes sociais, tento garantir a objetividade sobre a interpretação do fenômeno da fome situando o sentido que um gesto, uma ação significou ou significa para o faminto, e o sentido que consigo atribuir. Trato, então, de compreender o agir sobre a fome, nos mesmos termos que o faminto o compreende e executa.

Para tanto, separo os textos dos famintos conjecturando sobre os sentidos e os horizontes referenciais ao contexto. E sigo interpretando o sentido possível de cada caso, cada situação. Ainda que esse procedimento, aparentemente, esteja separado em duas fases recorrentes, como sugeriu Dilthey (1988), o método hermenêutico proposto por Ricoeur coloca ambos os eixos referidos, juntos a linguagem (RICOEUR, 1997:

52). Primeiro o diálogo²¹, num movimento dinâmico, que acolhe mensagens, e da passagem da fala à escrita, o discurso vira texto, num movimento autônomo em relação à intenção do autor. O

significado encontra-se no mundo do texto, o qual traz à tona a pluralidade do contexto onde foi produzido (*Idem*, pp.53-61).

É necessário explicitar o ser-no-mundo (na situação, no contexto) e interpretar a sua proposição de mundo, para aproximar-me do cerne da questão, tornando o não familiar, familiarizado (RICOEUR, 1987: 65-74).

Também, ao ampliar a reflexão hermenêutica com a transcendência da perspectiva do diálogo e da intencionalidade do ator social, em relação ao seu discurso, distingo as posições dialéticas básicas entre evento lingüístico e significado, sentido e referência, pois o que importa é o significado do texto, e este é a expressão de sua autonomia (RICOEUR, 1990: 20-28; 1987: 146).

O que é compreendido é o sentido do discurso, a significação, a qual não se dá num tempo linear entre a palavra e a frase, e sua seqüência em relato escrito. Nessa complexidade, que comporta aberturas e tendências entre temporalidades, há um acordo entre as situações, um desfazer e uma reorganização provocada pelo distanciamento necessário à compreensão (RICOEUR, 1990: 46-57).

Desse modo, o faminto traz a complexidade da interpretação de sua fome, pois ele tem em si a auto-compreensão de sua condição no mundo e será sempre um protagonista a interpretar a história social. A referência de fome torna-se, então, aberta e confronta todas as significações possíveis no contexto social.

Minha preocupação está em manter uma perspectiva de análise em que a linguagem não limite a compreensão, seguindo para além da fala e reafirmando um diálogo em que saberes e práticas (a experiência dos famintos) são inseparáveis para a compreensão da fome. Com isso, apreendo um sistema significante como leitura e, sobretudo, alguns momentos semiológicos para ampliar a noção de texto. As imagens criadas e as sensações dos famintos constituem-

se, também, sistemas de significação. São substâncias não lingüísticas, que encontra na linguagem uma mediação para a compreensão deste fenômeno. Trata-se, pois, do que Roland Barthes chamou de uma segunda linguagem (BARTHES, 1997: 12-20).

Desse complemento semiótico, evidencio os mitos da fome, presentes na narrativa e outros objetos que os famintos têm para falar sobre o tema. A semiótica da fome não oculta o sujeito nem as suas práticas, congrega a face gnosiológica da linguagem sobre si mesma para oferecer um signo, ora afirmado ora negado, mas metamorfoseado numa manifestação polissêmica e polifônica deste terrível fenômeno.

Em síntese, a hermenêutica ricoeuriana se apóia em instâncias que transcendem o diálogo. Com isso, relaciono os sentidos expressados e outros conteúdos, sinalizando os componentes de mediação dos significados, num exercício que contempla narrativas e signos.

Diante da complexidade do tema, não posso reduzir este trabalho à reconstrução do discurso do faminto, mas a interrogar para além deste estendendo e concebendo sempre a possibilidade de conexões reais entre textos, signos e contexto. Este último define o sentido expresso. Sentidos que podem ser contraditórios, num nível propriamente hermenêutico, numa diversidade interpretativa própria da vida (FRANCO, 1995: 85-9).

Teoricamente, a conduta humana e qualquer que seja a interação social – nas análises de Clifford Geertz (1989) e Paul Ricoeur (além de outros autores, principalmente os adeptos da antropologia interpretativista) – podem ser representadas em forma de texto. A história, a cultura, a sociedade, são “textualizáveis”. Mas é, em especial, Ricoeur (1988) que inscreve o significado de um fenômeno e a condição situacional do agente (RICOEUR, 1988[b]: 29-31).

Ao seguir esse tratamento, dada a dificuldade que os informantes do bairro têm em expressar lingüisticamente o termo fome, os aspectos

não lingüísticos enriquecem suas falas para a compreensão do fenômeno.

Então, a fome é uma "coisa" (quase sempre acompanhada de gestos de pavor). A "coisa" produz sensações de "arrepiar quando a gente sente que ela (a fome) vai chegar [...], vai arrancar as carnes do corpo". São essas, e outras, as percepções dos sentidos que transitam entre as vias concretas do cotidiano do bairro.

A unidade coisa é aludida como um resultado polissêmico, para situar o sentido último dessa unidade mundana e real chamada fome, percebida numa diversidade que se constitui em significantes amparados em sentidos que se mesclam fenomenologicamente. Os textos dos famintos possuem uma autonomia semântica e trilham em direção a um significado possível. Uma inscrição que ultrapassa a finitude dos horizontes dos famintos, significando mais do que eles podem dizer. São os textos da experiência de fome e reveladores de situações. Como vemos nos capítulos seguintes, os textos dos famintos, trazem diversos enunciados metafóricos sobre a fome, cujos predicados são estratégias de expressão do fenômeno. Como a seguinte sentença que antecipo para exemplificar: "Já escutei uma ruma de vez ela (fome) se esfregar pelas paredes desse beco, bem doida"(Elza).

Nos campos semânticos que expressam a fome pelos moradores do Péla, concebo o discurso e a transcendência como articulações dos sentidos e o que querem significar em cada contexto específico. Da conversão de sentidos e referências, os famintos assumem suas visões em meio às suas condições sociais concretas. Uma intertextualização que manifesta a combinação das observações do real e do imaginado oferecendo interpretações aproximadas e amplas da realidade. A fome é uma "coisa que anda doida pelas ruas", "bate na porta de noite", "derruba a pessoa", "ataca a gente" etc. A fome é a maldição significada como um ente no contexto violento do bairro.

E ao contar sobre suas histórias, os moradores caminham com seus próprios horizontes percorrendo suas infâncias, as ruas da cidade, o lixo dos mercados etc., ou entram em silêncio, ampliando o texto para além da fala. Com a proximidade do tema, no diálogo, surgem inúmeras metáforas inscritas pelos informantes quando olham em direção ao seus corpos ou às alturas ou ao chão, em busca de outras correspondências que traspassam os morros do bairro. Ao falar da “coisa” ou “criatura” fome, fora de seus corpos, elege-a como um signo, um ente que habita em seus horizontes. As misturas de reflexões e sentimentos pessoais trazem uma encenação que considera o enunciado, organizado para dar uma compreensão aos sentidos de fome. Em outras palavras – seguindo o entendimento de Michel Bréal ([1897], 1992: 157) – a interpretação das metáforas leva em conta a externalidade do sujeito em relação a si mesmo, produzida na e pela linguagem e que permite o mascaramento da fome. Nesse acontecimento da linguagem, os sentidos de fome retornam ao sujeito e sustentam os sintomas de um processo que é real em seus efeitos.

Quando o sujeito fala (com a fome) para si, num aparente monólogo, um estranho diálogo ele inclui também o silêncio, em que se apóia para continuar temendo a presença da fome. Sobre isso, recorro a Umberto Eco (1997), que diz: “o texto é um universo aberto em que o intérprete pode descobrir infinitas conexões” (ECO, 1997: 45). Os espaços preenchidos constituem, pois, uma iniciativa de minha interpretação, ainda que limitada. Essa ação é instruída pela observação que tenho do contexto em que se dá a fala.

Dessa maneira, a inscrição dos sentidos no texto se configura como um tecido de expressões e estruturas gramaticais que asseguram o significado que o faminto quer dar. Ele interpreta sua fome, e convida-me a ler os sinais que culturalmente dão originalidade ao texto.

São com tais considerações, que examino as narrativas de modo minudente, em atenção aos aspectos subjetivos da linguagem, num

ato atento à multiplicidade de elementos em volta do fenômeno, mas privilegiando-o. Nesse processo de intersignificar, o heterogêneo da percepção da fome entra em correspondência com as diversas experiências temporais dos famintos, em meio ao cotidiano de muitas carências materiais. No processo de interpretar, os aspectos econômicos inevitavelmente inseridos nas histórias de vida dos famintos, aparecem, ou não, nas narrativas dos moradores do bairro, como significantes de fome. Com as muitas leituras dos textos dessas pessoas, consigo, uma atmosfera contextual conotada e dimensionada para dar um mínimo de interpretação ao problema.

Também, o desafio desta etnografia sobre o fenômeno da fome está em não apenas descrevê-lo, mas na construção de modelos conceituais que permitam compreender alguns dos significados subjetivos que os sujeitos criam de seu mundo, a partir da investigação das próprias referências empregadas pelo grupo estudado.

Sobre as representações sociais, são as que falam do corpo no palco social, este em que as pessoas representam seus papéis, suas falas em seus mundos e expressam a realidade de um grupo social determinado, indagando-a, explicando-a ou justificando-a²².

De tal modo, entendo o fenômeno da fome representado pelos atores sociais como um ente testemunho do contexto social que expressam através da linguagem. Nesse aspecto, o leite materno de um "peito fraco" – ou de um "corpo fraco" – assim definido, é concebido como uma "água sem cheiro, sem gosto e sem força" (FREITAS, 1997: 45-9). O desmame precoce é culturalmente construído com essas e outras representações, num dado contexto social.

Uma representação, neste estudo, configura-se como a percepção do indivíduo, um produto das interpretações, cujos valores não estão somente na representação social, mas na relação com o objeto que o indivíduo representa para explicar e compreender sua

fome. As interpretações etnográficas em torno dos discursos de outrem podem ser observadas, descritas e, por conseguinte, tornar-se objeto de interpretação.

Do ponto de vista epistemológico, objeto e ato de conhecimento conjugam-se como problemática que diz respeito ao sentido das coisas. Os sentidos são captados através de uma linguagem desveladora para além dos signos, rumo aos sentidos deles, conforme a leitura de Merleau-Ponty (1991: 43).

Sentido e linguagem são, então, os elementos-chave para a interpretação e a compreensão da realidade sociocultural, conquanto seja a interpretação o resultado desse estímulo, que segue em direção aos múltiplos sentidos do texto, que se entrelaçam num imenso território de significantes, e a compreensão a capacidade que permite conhecer os objetos do mundo hermenêutico, após tantas interrogações. Essas, que não cessam, e fazem do ato de compreender um processo percorrido e a percorrer em cada fato social concreto. O texto, sem um início fechado, não possui uma estrutura de significados e, sendo reversível, os sistemas de sentidos apoderem-se dele que, absolutamente plural, torna-se infinito para a compreensão (BARTHES, 1992: 32-40).

O *ser-no-mundo* tem, na prática da linguagem, modalidades simbólicas, que iluminam a natureza do problema. Símbolo, na acepção de Paul Ricoeur (1988), é o meio-caminho. O que identifica uma simples notação e as expressões de duplo sentido.

Sobre isso, uma mediação simbólica embasa a ação do faminto, para construir a significação mais importante sobre sua fome. O simbolismo implícito ou imanente se opõe ao explícito ou autônomo, estes que são conjuntos pertencentes à palavra ou à escrita. Ou seja, nem sempre um símbolo está aparente no texto narrado, muitas vezes é um vestígio, um interdito que gera contrastes²³.

Os vários objetos que convivem no mesmo espaço social constituem-se em combinações culturais heterogêneas, que se adaptam e se reproduzem significando e re-significando o fenômeno. Em especial, as combinações das diferenças intensificam o exercício da hermenêutica para interpretar um texto (ainda que fragmentado e parcial), o qual é sustentado pelo seu sentido histórico. Nesse aspecto, a busca de coerência ao redor de um contexto específico trata de encontrar um acordo com o adverso, para obter-se alguma correspondência (GADAMER, 1997: 52-53).

O sentido desse movimento funda a compreensão num agir que tem como base a antecipação do sentido histórico do fenômeno, sempre renovado num contínuo circular em direção ao problema. Circuito que nunca se esgota, porque a compreensão será sempre submetida ao estágio provisório, num tempo mortal. Dessa insuficiência, subjacente a toda compreensão, nasce a expectativa, a busca da relação com a verdade, intencionada pelo texto (*Idem*, pp.438-40).

Não obstante a narrativa acolhida, com as figurações da infância, os personagens lendários, mesclados aos acontecimentos diversos do mundo da vida cotidiana, interpretação e re-interpretação seguem para além da contemplação. Como uma região da compreensão, o ato interpretante têm idas e vindas ao texto, para explicar e esclarecer lacunas (RICOEUR, 1989: 43-48). Um ato tenso, que regula a ansiedade de respostas, as quais são infinitamente inesgotáveis para a compreensão.

Como dito, mesmo havendo uma relação abismal entre os personagens envolvidos (pesquisador e informantes), com distâncias sociais e culturais profundas, o pressuposto é a interseção no mundo do texto com o mundo do leitor, o que possibilita a transposição dos abismos entre os mundos, as diferenças. O encontro humano real, ou quase real – conflitivo porque é cheio de sentimentos – entre autor e intérprete, busca no processo investigante o interpretar aproximando os mundos para a compreensão do fenômeno (RICOEUR, 1997, vol.III: 280-1).

O morador do bairro se apóia nesse lugar, com mais ou menos conflitos, porque conhece o previsível, o horizonte permeável entre o ambiente familiar e o exterior, e onde se situam os modos e os medos de sentir fome. São sensações comuns no conjunto que compõe o novelo de sua existência, que, mesmo sendo expressas com dificuldade ou relegadas ao plano do invisível, não são por ele negadas.

Fenomenologia e hermenêutica dão um mínimo de respostas e interrogações sobre as múltiplas maneiras de ver e sentir a questão, na ação interpretante. Uma multiplicidade que engloba e envolve o faminto, cuja fala produz efeitos sobre nós.

Ao tentar compreender conjecturando sentidos à abertura aos novos horizontes referenciais, elejo uma leitura viva, resultante de uma dinâmica que re-orienta seres reais e fictícios, identificando e re-identificando os muitos sentidos expressados.

Essa é a interpretação possível de uma situação exterior em que as concepções do real e do imaginário, no texto dos famintos, vêm revelar diferentes maneiras de experimentar os sentidos da fome. As experiências trazem metáforas que ressurgem como verdades significantes e são identificadas como sentidos apresentados na cena particularizada do autor para significar sua realidade.

Interrogo continuamente, como o sujeito compreende sua condição e como compreendo o que é compreendido. Os conhecimentos expressados e as histórias de vida passam a situar elementos para a interpretação, reflexionados pela história social. Com isso, na experiência dos famintos, as influências sociais, culturais e a linguagem se constituem numa infinitude no processo de interpretar para compreender a fome.

O textual das narrativas encontra, na interpretação, os tantos temas humanos interativos à fome; e das inúmeras mensagens sigo acolhendo o objeto de estudo rumo às configurações e associações,

elegendo palavras e sentenças significantes em cada contexto observado. Num primeiro momento, diversas expressões são interpretadas como unidades referenciais em correspondência com o corpo; depois, são conectadas aos sentidos de fome. Desse procedimento, as unidades significantes se manifestam representadas em outros textos originários e com o contexto orientando a compreensão dos significados da fome de cada enunciador.

A pré-compreensão do mundo da ação sobre a fome é caracterizada pelo domínio da trama de intersignificações constitutivas da semântica dessa ação, pela familiaridade com as mediações simbólicas e outros recursos desse agir cotidiano. O sentido tende a transformar-se em significação, e a dimensão semiótica passa a ter, pela significação, uma dimensão semântica. As contradições, as diferentes interpretações advindas de crenças, irão compor um bloco de significantes a serem tecidos em seus respectivos sentidos, que se mesclam e associam-se para dar significados.

Trato, então, de conceber e reafirmar o ser da pluralidade, entendendo que os sentidos têm moradas diversas, encontradas fora da fala dos sujeitos ou dentro dela, num texto que se liberta do exterior ao interior do ser e vice-versa num "movimento da compreensão que vai constantemente do todo à parte e desta ao todo" (GADAMER, *Op. cit.* p.436).

O processo de interpretar se detalha na leitura, observando-se os códigos e distinguindo os diferentes termos para dizer a fome; a ordem em que aparecem no texto e sua circulação por entre outros significantes, acolhendo os espaços vazios, a ênfase e a constância dos sentidos implícitos ou explícitos nas falas desses atores sociais. Desse modo, desfio as linhas e as entrelinhas das frases na procura de diferenças e semelhanças entre as ramificações das relações, para dar visibilidade a alguns significados da fome no bairro²⁴ .

No processo minucioso de leitura, conjecturando os signos observados, utilizo as muitas entradas do texto dos famintos, seguindo o agrupamento mecânico das narrativas, para formar os subconjuntos temáticos das unidades significantes e seus sentidos atribuídos. Depois, construo as categorias como ramos centrais da imensa árvore dos enunciados sobre a fome²⁵ .

A partir das seqüências e diante das referências encontradas, destaco três grandes subconjuntos: os momentos de silenciamento e pausas que possibilitam a leitura sobre o medo da aparição da fome; o termo fome é substituído por outros ou por sentenças relacionais equivalentes ou aparentemente diferentes; os diversos elementos da condição social traduzem-se como sentidos de fome aportados em crenças e símbolos para dar a compreensão da realidade.

As diferentes falas, nos subconjuntos reunidos por frases associadas de signos (metáforas e outros), articulam as regiões dos sentidos. São essas as referências de como cada informante sente a realidade e experimenta a fome em seu corpo, e de como a percebe em outros. Os significantes são articulados e associados à auto-referência e a heteroreferência, na implicação ou constatação de sentidos expressados em relação ao faminto ou a uma alteridade (o outro semelhante, a divindade, a alegoria). Fundamentalmente, a fome não se encontra isolada, mas associada a outros fenômenos, como a violência, o desemprego etc. que também significam (LADRIÈRE, 1977: 3-9; 30-31). Dessa maneira, os produtos do contexto social combinam-se entre si, circulando por entre as narrativas e conduzindo às expressões mais significativas do estudo: "a fome é um beco escuro, uma criatura horrível, um espírito, um demônio, um vento, uma fera, uma coisa que nem droga nesse inferno que é o bairro". São esses símbolos que conformam uma síntese, originados das experiências de fome do bairro.

Notas

¹ Cf. Laudmann, M. a antropologia biológica considera o homem uma totalidade, a partir de seu organismo e das características de sua corporalidade, em que natureza e espírito estão unidos, mantendo-o numa posição singular em relação aos outros seres vivos (LAUDMANN, M. *Antropologia filosófica*. México: Union Tipográfica Editorial Hispano-America, 1978).

² Com o mecanicismo instituído como paradigma das ciências, a Biologia passa a ser apoiada pela lógica matemática, indiferente às outras representações não mecânicas que envolvem o sujeito, negando toda forma dialética que o cerca. A necessidade lógica e causal relativizou conceitos e concebeu uma explicação física para a causalidade (BERNAL, J. *La ciencia en la historia*. México: Nueva Imagem, 1979, p. 468-72).

³ As mais conhecidas discussões sobre as doenças da miséria apareceram na primeira metade do século XIX, com vários estudos sobre a mortalidade diferenciada da classe trabalhadora. Villermé estudou a situação dos operários na indústria têxtil da França em 1840, Engels, na Inglaterra, em 1845, e Virchow investigou a etiologia das doenças da pobreza, em particular, a fome e a epidemia de tifo nos mineiros na Silésia, em 1848. Esses e outros deram início aos estudos das doenças acometidas no cotidiano das massas populares (ROSEN, G. *Da polícia médica à medicina social*. Tradução: Loureiro, A. Rio de Janeiro: Graal, 1985, pp.31-45).

⁴ Refiro-me com mais freqüência ao continente europeu, porque é nesse território que se localiza um tipo de projeto humano a influenciar o mundo ocidental. Um projeto cujo estilo está aberto ao pensamento crítico-racional, conforme concebido pelo mundo clássico dos gregos.

⁵ Tradução livre; Dupâquier, J. In.: TORT, Patrick. *Dictionnaire, du darwinisme et de l' evolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 2787-2790.

⁶ Cf. RUDE, G., apesar do aumento da produção agrícola e industrial do século XVIII, a fome na Europa era um fato social permanente e se intensificava paradoxalmente em lugares em que havia uma grande produção mercantil. A exemplo, cito a expansão da produção na Sicília, em 1763, ao lado da morte de mais de trinta mil seres humanos, e cento e cinquenta mil em Sajonia, em 1770 (RUDE, G. *La Europa revolucionaria*. Madrid: Siglo XXI, 1981, p.7).

⁷ Trata-se da imagem do corpo delgado, em desnutrição ou inanição, conforme concebe o sistema bio-médico, para designar a fome como entidade nosológica (CASTONGUAY, T.; APPLGATE, E.; OPTON, D.; STERN, J. *Op. cit.* 1984, pp. 19-65).

⁸ Ainda na mesma época, o mexicano Federico Gomez Santos interpretou a ausência de sinais da desnutrição, como a invisibilidade da doença na sua fase inicial. Em 1946, ele nomeia esse quadro como grau I de severidade da desnutrição, tornando visível aos olhos da clínica médica, uma *nova* enfermidade que mata, pois predispõe o corpo da criança a outras doenças (GOMEZ. *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, 1946. 31:543).

⁹ Sobre a obra de Josué de Castro, vale conhecer os escritos de Rosana Magalhães: *A fome no pensamento de Josué de Castro*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação de Mestrado, Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública.

¹⁰ Outros autores nos anos 80 trataram da sociologia da fome oferecendo contribuições valorosas, a exemplo de Miranda Neto (*Os lucros da fome*, Rio de Janeiro: Achiamé, 1982) e Fernando Homem de Melo (*O problema alimentar no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983). Sobre estes subsídios para a compreensão da fome do povo brasileiro, não pretendo, aqui, tecer uma análise, mas colocá-los como importantes leituras sobre o modelo econômico instalado e a produção social da fome.

11 A leitura organizada por Maria Antonia Galeazzi (1996) sobre *Segurança Alimentar e Cidadania* contempla as políticas econômicas e sociais e sugere que sejam repensadas respostas efetivas para a melhoria alimentar de milhões de brasileiros famintos.

12 Um estudo antropológico que traz diferentes percepções da fome é o de Margaret Kelleher, que trata da experiência de fome e as representações elaboradas por mulheres africanas (KELLEHER, M. *The feminization of famine expressions of the inexpressible?* Durham: Duke University Press, 1997). Também, Carole Counihan e Steven Kaplan (1998), utilizam a abordagem antropológica para mostrar a relação das mulheres do Ocidente e a alimentação, os problemas que envolvem o acesso e o poder político sobre os famintos (COUNIHAN, C. & KAPLAN, S. *Food and Gender: Identity and Power*", New York: Ed. HAP (Harwood academic publishers), 1998.

13 O termo *fenômeno* vem da expressão grega *Fainomenon*, derivado do verbo *Fainestai*, ou mostrar-se a si mesmo, trazer à luz, o que se mostra, o que se manifesta. *Faino* provém de *Fa* ou raiz, ou *Fos*, que significa luz; aquilo que se torna visível em si mesmo e de várias formas (MARTINS, J.; BICUDO, M.A. *A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos*. São Paulo: Educ/Moraes, 1989, p.21).

14 Cf. Nicola Abbagnano (1999), o termo sensação, vem do latim: *Sensus, Sensio*, a faculdade do sentir. Sentido (*Sensus*), vem da mesma raiz latina que sensação, mas associa-se à capacidade de receber sensações ou como a filosofia moderna concebeu: o sentido interno, reflexão, sentido íntimo. Designa também, o conjunto das sensações, os órgãos dos sentidos (os receptores), o significado (ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999: 870-1; 873-4). Cf. Critelli (1996), para a fenomenologia, o sentido se revela de muitas maneiras, sendo difícil o seu registro, que pode corresponder a um signo, uma palavra, um desenho, em que se inscreve para cada qual, uma faceta do real, um parecer ser,

uma aparência do real. Analisar o sentido de algo é buscar aquilo que toma seu lugar (CRITELLI, D.M. *Analítica do sentido – uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC PUC(SP), 1996, pp. 131-7).

¹⁵ Para Heidegger, a expressão “fenômeno” diz mais que uma “mera manifestação”, ou “mostrar-se ou o que se revela”, e acrescenta “o que faz ver assim como”. Parecer e aparência se inter-relacionam, para significar mais do que se quer mostrar e refere-se a “mostrar-se em seu sentido”, vez que nem tudo que parece se mostra em seu sentido real (HEIDEGGER, 1997:56-59).

¹⁶ Para justificar a tendência fenomenológica adotada neste estudo, busco inicialmente alguns escritos de Edmund Husserl. Ele contesta o estilo de construção científica de seu tempo, para ele desfocado de conteúdos humanos, gerando o que ele concebeu como uma crise dos eixos teóricos das ciências. Tratava-se de uma crise promovida pelo “esquecimento” das instâncias pré-teóricas da vida humana, por parte da consciência e da comunidade científica (HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântica, 1975).

¹⁷ Cf. A leitura sobre o cotidiano em SCHUTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amarrortu Ed., 1973.

¹⁸ A linguagem revela e dá significado. Uma condição complexa, como apresenta Ludwig Wittgenstein [1958], ao conceber numa de suas teses, que toda palavra tem um significado e esse está correlacionado ao objeto que a palavra substitui (WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultura, 1996: 9-15). O significado vem corresponder ao objeto em si. Para esse autor, uma expressão torna-se significativa quando a compreendemos na prática da linguagem, no uso comum das palavras, ou seja, no modo de comunicação no mundo (*Idem*).

¹⁹ A etnografia se constitui como um dos mais importantes métodos de investigação nas ciências sociais. Sobre a etnografia sugiro os seguintes autores: MALINOWSKI, B. *objeto, método e alcance desta pesquisa – desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1975; JACOBSON, David. *Reading ethnography* state university of New York press, Albany, USA (1940, 1a. Publ.), 1984; BÁZTAN, Angel A. *Etnografía: metodología cualitativa de la investigación sociocultural*. Barcelona: Ed. Marcambo, 1995; GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

²⁰ Etimologicamente, hermenêutica (*hermeneia*) deriva-se do verbo grego ermhneuein, a explanação que anuncia, na medida em que pode escutar uma mensagem. A arte da interpretação na tradição grega está associada a Hermes, o Deus criador e mensageiro da linguagem entre os homens, tornando possível à compreensão humana. A hermenêutica, como teoria geral da compreensão interpretativa, transita em vários domínios: teológicos, lingüísticos, filosóficos, epistemológicos etc. E enquanto aplicação epistemológica para as ciências sociais, é protagonizada por inúmeras contribuições metodológicas, desde Wilhelm Dilthey aos filósofos, Martin Heidegger, Hans-George Gadamer e Paul Ricoeur (CASAL, A. *Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica*. Lisboa: Cosmos, 1996: 49-51). Para Ernest Cassirer, falar de hermenêutica é referir-se à linguagem, e a antropologia acolhe a hermenêutica da linguagem do homem sobre o homem (Cassirer, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 181-3).

²¹ Neste estudo, utilizei a técnica de entrevistas semi-estruturadas. Sobre este assunto ver RUSSEL, Bernard, *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*, London: Sage Publications International Educational And Professional Publisher, 1995:129-135.

²² E. Dürkheim (1978:79) é o primeiro autor a trabalhar o termo “representações sociais”, que, para ele, são também “representações coletivas”. Referese às categorias de pensamento ligadas aos fatos sociais e, a partir destes, pode-se elaborar e expressar a realidade de uma dada sociedade. São coletivas porque “traduzem a maneira como o grupo pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não a dos indivíduos” (DÜRKHEIM. *As regras do método sociológico, Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978: 79). Para Marcel Mauss (1984), as representações sociais exprimem a “maneira pela qual, consciências individuais podem agir e reagir umas sobre as outras, no seio de um grupo constituído” (MAUSS, citado por OLIVEIRA R. Mauss, Col. *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, n. 11, 1984, p.11).

²³ O termo símbolo trata o caráter público da articulação significante, de uma significação igualmente pública. Na medida em que os símbolos são compreendidos como interpretantes, a ação pode ser vista como um quase-texto, e que fornecem as regras da significação em função das quais tal conduta pode ser interpretada (RICOEUR, 1988 [a]: 60-93). Para Ricouer, dois contrastes radicais organizam estratégias no campo da hermenêutica: um refere-se à coleta dos sentidos, o esforço de conseguir a leitura ascética do texto; e outro estrutura a mensagem e a distinção do olhar, ou seja, o que está atrás do texto. Sem abandonar o aspecto tradicional da hermenêutica, que se refere à decodificação, decifrando e direcionando sentidos, ele introduziu uma dimensão crítica, que serve para denunciar as ilusões (RICOEUR, *Idem*, pp. 36, 60-93).

²⁴ Os significantes recortados sobre o solo das narrativas são destacados para observar os sentidos, a dimensão empírica nos diversos momentos da investigação, donde ainda ecoam as vozes e o tom das palavras, até alcançar uma certa seqüência de curtos fragmentos contíguos ou léxias, com as palavras e as frases. Nesse exercício, a seqüência de ordenamentos nas sucessivas frases

oferece à leitura outros sentidos exteriores, assegurando uma maior visão dos sentidos. Semiologicamente, trato de articular “a voz tecida com o texto” (BARTHES, *Op.cit.* 1997 pp. 46-51). O que pode ser denotado, entendido como algo imaginado num primeiro sentido e conotado, permite ao texto um movimento relacional entre um e outro termo, e, sendo assim, o que na aparência sugere ser o primeiro sentido é, de fato, o que é conotado após uma primeira leitura, como se alguns sentidos observados anteriormente pudessem ser ordenados mais tarde, no mesmo texto e em outros. Com essa liberdade “tudo pode significar sem cessar”, desde as entranhas do texto à sua superfície (*Idem*).

²⁵ As sentenças analisadas correspondem a uma parte do volume das muitas apreensões e rastrear cada uma das unidades e tomá-las como potências interrogativas em relação ao texto dos famintos, constitui-se como uma tarefa inicial para a compreensão mínima dos significados. A pluralidade dos textos situa os pontos migrantes por entre dimensões culturais do mesmo gênero, num tecido entrelaçado de caracteres e símbolos que se assemelham e, algumas vezes se opõem a um só tempo. Com isso, dada a diversidade textual, elejo subconjuntos de significantes, constitutivos de um sistema complexo de zonas temporais para cada contexto das unidades domésticas.

A péla e sua gente

O nome desse lugar é Esperança, mas não pegou, porque ninguém tem esperança de mudar de vida. Aí ficou esse. Lugar antigo de pelar porco pra vender no mercado. Mas, aqui não tem mais porco. Tem um bando de moradores que vivem que nem porcos, porque não tem opção. Ninguém aqui tem esperança até de viver amanhã (Sílvia).

Às vezes, eu converso assim com Deus:

Meu Senhor, onde eu estava com a cabeça quando pedi pra voltar? Quando pedi pra nascer de novo?

Como é que eu ia saber que eu vinha pra esse inferno?

Como é que eu não vi isso, antes de nascer nessa seca de água, de amor, de tudo? Eu já vi demais de tudo. Já vi como é o inferno. Quando eu for outra vez, com toda a minha fé em Deus, eu não vou mais voltar. Voltar pra que?

(Tiêta nasceu no sertão da Bahia e vive a mais de 20 anos no Péla).

Convido o leitor a conhecer esse inferno de Tiêta e de milhares de outras pessoas que não têm qualquer expectativa de viver sem fome. A etnografia é o caminho que encontro para interpretar esse mundo violento, um método que me permite descrever os modos de viver na cena cotidiana e as diversas maneiras de como os atores experimentam uma fome crônica e persistente, em meio a outros problemas sociais. Como eles se percebem no mundo e interagem nas relações sociais para sobreviver são, entre outras, as questões aqui colocadas, advindas de minha observação no bairro.

Descrevo as unidades domésticas; em particular, a biografia de membros da família, em geral a mulher, como principal informante e a maior responsável pelo cuidado alimentar de sua unidade. A observação da vida deixa-me, ao menos, compreender a forma como cada membro reproduz o sistema social de símbolos e valores em sua vida pessoal, sobretudo em relação às concepções do fenômeno estudado, vez que, é nesse contexto específico que aparecem símbolos significativos, impressões, sentimentos e visões, a inscreverem-se como textos da condição de privação.

Assim, como observadora, obtenho um conhecimento mínimo da cultura de fome, tratando de resgatar não apenas as estratégias retóricas a respeito de um mundo reduzido a partir do texto dado pelos atores sociais, como também o sentido prático do mundo social, de como eles vivem e enfrentam a fome.

Eles narram enquanto prepararam os alimentos ou outros afazeres domésticos, ou saindo para o trabalho, dentro e fora da casa, com uma certa ordem sintagmática, num encadeamento seqüencial, em seus mundos diários. Para cada tarefa, um texto sugere a reflexão sobre situações da vida, como se o "fazer algo" se relacionasse a um modo de ver e de sentir o corpo no mundo. São atitudes naturais, em que as atividades diárias significam o tempo dos dias, e a preocupação com as questões da sobrevivência ocupa esse tempo sem perder de vista os outros sentidos da vida.

Para mim, todo um exercício (de ver e ouvir) para interpretar é uma aprendizagem que se constitui na tarefa de delinear a interação simbólica do dia-a-dia desse grupo social, suas ações, suas definições, as maneiras de compreender o mundo e a fome. Mesmo que haja diversas leituras sobre o uso da observação participante, nas escolas de pensamento da Antropologia (HAGUETTE, 1992: 69), essa técnica desvenda algumas das lacunas deixadas pelas narrativas, revela códigos e seus significados mais íntimos (BÁZTAN, 1995:10-14). E como observante, ainda que eu tenha códigos de referências distintos desse grupo, ainda que seja uma estranha no

mundo deles, e estranhe muitas coisas de seu ambiente, procuro sentir-me co-presente no convívio com eles, os moradores do Péla.

De fato, para o exame de como se constitui essa comunidade, o diálogo é o mais amplo possível. Também, parto da pressuposição de que a linguagem pode trazer elementos que nem sempre estão no plano da realidade objetivada, e por isso utilizo a entrevista semi-estruturada como um dos recursos para a revelação dos sentidos, as diferenças e semelhanças sobre o pensar o corpo, a fome e os vários assuntos humanos sensibilizados em suas expressões. Os aspectos subjetivos da linguagem simbólica e a restauração da experiência dos famintos são proeminentes para a análise das narrativas.

Nesse mesmo tempo e espaço, os informantes afirmam suas expectativas e suas memórias relacionadas aos múltiplos mundos de outras narrativas sociais, públicas e culturais (SOMERS, 1994: 605-649). São as informações, conexões e substituições da linguagem a inscrever o conjunto das coisas cotidianas, donde tudo interessa e significa sem cessar, para a construção de um texto o mais próximo possível da realidade.

As experiências de fome aproximam-se uma das outras na conformação de um mundo cotidiano intersubjetivado, compartilhado, vivenciado por outros que também experimentam situações semelhantes, e por isso podem ser interpretadas de modo semelhante. As diferenças e similitudes entre as pessoas formam um acervo de saberes (pensamentos e práticas), fundados na experiência subjetiva do mundo cotidiano, ordenado em dimensões temporais, espaciais e sociais de cada situação vivida.

Do referencial teórico utilizado, descrito mais adiante, distingo os conteúdos veiculados ao tema, tomando como indicativo básico o conjunto de significantes implícitos na condição do ser-faminto. O que significa dizer que o foco – o cotidiano e as experiências de fome – alude sentidos significantes que se conectam aos contextos particulares das unidades domésticas que, por sua vez, são

relacionados às questões sócio-históricas, as quais andam juntas aos significados encontrados.

Foi nesse bairro, no período de 1983 a 1990, que trabalhamos, professores e alunos do curso de Nutrição da Universidade Federal da Bahia, recuperando os casos de desnutrição infantil, utilizando recursos específicos, tais como suplementos de soja e a cesta básica do Centro de Saúde vizinho, ao tempo em que discutíamos com a população a melhoria do bairro junto à sua associação, com várias atividades como a educação para a saúde, as oficinas de trabalho e lazer (naquela época, já percebia a dificuldade dos moradores em usar a palavra fome em seus discursos). Em 1987, por reivindicação dos moradores, foram construídos, o saneamento básico e as escadarias de cimento, em ações promovidas pelo governo e com a utilização da mão-de-obra dos moradores. E após dois anos, houve uma redução da desnutrição aguda nos menores de cinco anos. Lembro que eram semanais as reuniões na comissão de saúde da Associação de Moradores, em cujas pautas constatavam a visita aos desnutridos, a ênfase ao aleitamento materno, o cuidado com a criança. Do alto-falante do bairro, a cada momento, escutavam-se mensagens sobre a higiene, o risco das verminoses e outros temas. E seis da tarde, no horário da Ave-Maria, um morador lembrava o ninado das crianças, como uma medida de evitar o espancamento e outros maus-tratos.

Passados sete anos, retornei ao bairro e fui tomada por uma forte emoção pela constatação de muitas mudanças no interior desta realidade. A visível degradação econômica e social, pela desocupação dos membros das famílias e a falta de projetos na comunidade, associadas à expansão do comércio de drogas, deixou-me a impressão de ser esse, um 'outro' bairro. Esperava a continuidade do trabalho iniciado antes, como a luta por cidadania, a ampliação da escola (não a sua extinção), as crianças sendo atendidas no centro de saúde, as grávidas nos pré-natais, a manutenção do saneamento básico pelos poderes públicos etc.

A minha impressão inicial, no impacto do familiar pelo estranho, foi a de uma exclusão social ainda maior que no passado. Talvez, mais que uma exclusão, predomine nos moradores um sentimento de rejeição social, pois eles não têm qualquer referência de melhoria de vida, já não se reconhecendo como comunidade, dada a violência exacerbada dentro e fora de suas moradas. Ao comparar o cenário atual com os anos anteriores, notei modificações nas casas: os pequenos jardins e quintais deram lugar aos novos domicílios, e as salas ficaram reduzidas ou deixaram de existir; não há mais plantas nas portas, nem vasos a enfeitar o interior das mesmas casas do passado, nem se vê com frequência os papéis recortados em mosaicos sobre as prateleiras das panelas.

A experiência daquela época não foi esquecida e, por isso, várias pessoas solicitaram-me uma visita, uma conversa sobre a comida das crianças e outros temas, como fazíamos antes. Dessa aproximação, as observações, as narrativas e tantas reflexões, constituíram um diário de campo como um testemunho desse estágio de poucos meses.

Para as antigas lideranças, esta etnografia serve para “denunciar as condições de fome do povo” (Renilda), porque “só gente letrada pode levar para fora o que se passa aqui dentro” ou ainda, “todo mundo tem de saber como é que a gente vive” (Sílvia). Elas dizem reconhecer a fome como um produto da desigualdade social, e minha presença passa a servir de aporte às suas reflexões sobre esta condição humana. Nesse sentido, elas não rejeitaram o tema da investigação e dessa aceitação abriu-se a possibilidade de iniciar o trabalho de campo com a história do bairro, das famílias, das pessoas e as primeiras entrevistas.

Desde o re-encontro com os vários moradores conhecidos, eles se organizaram para um permanente acompanhamento do trabalho de campo, para me proteger de uma nova violência instalada no lugar desde os últimos quatro ou cinco anos. Nesse cuidado, eles também

delimitaram a área da investigação, e o lugar conhecido como Campo e duas das inúmeras travessas do bairro não foram visitadas.

O conhecimento prévio deste universo evocou das forças sociais que jogam na produção da fome uma série de categorias identificadas em campo, como as percepções e as práticas cotidianas sobre esse fenômeno, e outras indicações do contexto social, a saber: desemprego, renda familiar, violência, as quais englobam o que se denomina de condições materiais objetivas, concretas.

Assim, para obter uma idéia mais ampla da comunidade, elejo unidades domésticas que sobrevivem com menos de um salário mínimo, outras que recebem até dois salários e algumas que não declaram renda, mas dizem viver em condições de fome. No decorrer da investigação, associo esses dados aos níveis de escolaridade, origem, tipo de ocupação das pessoas, suas comidas cotidianas etc.

As dúvidas e as questões nascentes a cada passo, a cada encontro mesclam-se aos detalhes das diversas situações. E das expressões colhidas, elaboro uma descrição minuciosa de como as pessoas interpretam suas vidas de fome. Em particular, destaco os aspectos subjetivos, as pausas e silêncios nas entrevistas, os signos narrados ou quando, de olhos fechados, os informantes suspiram ou gemem, alternando a necessidade de distanciamento do tema ou de uma comunicação com o divino.

O encontro com a temática da fome não se deu de maneira simples. Durante os oito meses de trabalho de campo, entre as ruas do bairro, as escadarias e o interior das habitações, surgiram impressões pessoais, aspectos gerais, coisas comuns e incomuns aos meus olhos, hábitos e termos que iluminaram e, por vezes, obscureceram a temática. No dia-adia, decifro códigos, gestos, um sorriso dos pequenos traficantes, uma proximidade, um aviso: "...aqui não é lugar pra você", ou ainda: "... quer que eu vá mais a senhora, lá em cima?".

Das dificuldades encontradas para ampliar o leque de visitas, considero como mais importante o sentimento de medo por parte dos moradores da presença ostensiva e violenta da polícia em dias de terças e sextas-feiras, e os tiroteios dos conflitos entre os grupos do comércio das drogas, que transformam as ruas em desertos, em pleno dia. Por estas e outras razões, não foi possível tirar qualquer fotografia da área ou das pessoas.

Muitas vezes, o disfarce de minha falsa indiferença em relação aos horrores revelados, propiciou-me a aproximação de alguns grupos do tráfico de drogas e de suas famílias, os quais abriram suas crenças, seus sentimentos mais íntimos, seus medos. Após muitas horas de gravação, alguns informantes se recusaram a dar entrevistas dentro do bairro, por temerem alguma reação adversa da polícia ou de grupos do tráfico. Finalmente, deixei o campo por solicitação dos traficantes, cuja ordem de afastamento tornou-se ainda mais clara no dia seguinte ao assassinato de cinco meninos, dentro do bairro, tidos como devedores de *crack*.

A tentativa de descortinar a cena social para reconstruí-la com outros elementos do cotidiano, deu início, lentamente, a este trabalho junto aos moradores, com suas vidas no mundo diário, a formação do bairro etc.

A maioria que chegou aqui, era retirante de outros Estados e daqui da Bahia mesmo. Sem ter onde morar, foram chegando, uns chamando uns aos outros, e iam trabalhando de limpador de rua. Essa gente toda que chegava de repente, construía os barracos da noite pro dia. Foi virando favela. Todo mundo invadia. Quando a prefeitura descobria que a quantidade de barracos ia aumentando, aí vinha e derrubava. Era barraco de taipa, de papelão. Quando não tinha ninguém em casa, eles tocavam fogo. O terreno era do INPS e o diretor dizia que tinha que queimar tudo, acabar com as casas, que aqui era um antro de marginal. Naquela época só tinha pai de família, trabalhador, que por necessidade da vida estavam invadindo o terreno.

Como eu e outras pessoas. Hoje o bairro tem menos operários. Não tinha água, não tinha luz. Comecei a me apaixonar pelo lugar. Nós aqui, cercados pela burguesia. Nenhum de nossos filhos eram aceitos nas escolas públicas vizinhas. Não nos queriam. Sempre fomos marginalizados pelos vizinhos, como se a gente fosse piolho (Renilda).

Na geografia da fome de Salvador, destacam-se, sobretudo, os bairros periféricos. Conforme a conversa com as pessoas mais antigas do bairro, os pobres da cidade estão segregados em espaços nomeados desde o início do século como "periferia", "subúrbio", "rocinha", "lugar de negro" e "lugar de pobre". A partir dos anos 60, passam a ser conhecidos também como, "invasão", "favela" ou apenas "bairro" ou "barrio". Mais tarde, quando o movimento popular reinicia sua luta política, em meados dos anos 80, adquirem a terminologia "bairro popular", insistentemente colocada pelos moradores como um modo de caracterização de classe e, portanto, de luta, rompendo com as definições criadas pelo poder político.

Entretanto, mesmo entre os bairros de classe média, no centro da cidade, encontram-se lugares de pobreza, senão de miséria total, onde se amontoam cortiços, becos, ou "avenidas" (conjunto de pequenas casas geminadas), com famílias que enfrentam a fome, como parte de seus cotidianos. Enquadra-se aí o Péla, como é conhecido na cidade, esse sub-distrito do bairro de Santo Antônio, registrado como Favela Alto da Esperança, com 369 domicílios particulares, 23 estabelecimentos comerciais e um total de 1.427 pessoas, entre 674 homens e 753 mulheres, conforme o censo de 1996 (FIBGE).

Situado no centro comercial da parte mais antiga de Salvador, o Péla era, até os últimos anos da década de 60, parte do cenário da principal porta de entrada da cidade. A área, conhecida como a ribanceira de acesso à rodoviária, era um grande terreno acidentado de mata cerrada. Lugar onde se abatia e se pelavam porcos para serem comercializados no mercado das Sete Portas, dos anos 20 à

década de 60. E foi a partir das sucessivas secas dos anos 60 que alguns migrantes do sertão da Bahia e de outros Estados do Norte e Nordeste passaram a habitar essa antiga mata. Eram, aproximadamente, vinte famílias baianas, paraibanas, alagoanas, pernambucanas e paraenses que se apossaram da parte baixa do terreno, naquele tempo.

Os primeiros que chegaram demarcaram o território com um acordo, para um lado e outro de uma imensa jaqueira. Nessa divisa, ruas e ruelas foram abertas pelos moradores, dando lugar à separação por ordem de chegada dos migrantes, nascendo a rua dos Paraibanos, do povo de Alagoinhas (município da Bahia), do Sertão ou da Seca etc. Hipoteticamente, da divisão nasceram diferenças sociais entre o que se consideram "o povo de baixo e o povo de cima", criando mais tarde outras nomenclaturas, como "gente de trabalho", "gente de briga", "gente barra pesada" etc.

A formação dessas microrregiões do bairro, ademais da originalidade dos moradores, modificou-se, principalmente desde os últimos cinco anos, com a maior influência do tráfico de drogas. As novas áreas conformam os espaços nomeados como o lugar "de fulano e sicrano", numa subdivisão que se mescla com as mais tradicionais, a Rua Direta, de Cima, Pantaleão, Jaqueira, Vila Antônia, Paraíbas, Campo, Becos, Travessas e o Miolo dos Alagoanos. Aparentemente separados por grupos de origem, as relações adquiriram regras formalizadas de convivência.

A rua Direta representa hoje a mais importante do bairro. Com aproximadamente 500 metros de extensão, estão aí situadas as melhores casas, abrigando também um pequeno comércio de *videogames*, padaria, alguns bares, salão de beleza, oficina de carros, marcenaria e a escola pública do primeiro grau até o final de 1998. Faz limite com a entrada do bairro, na parte baixa próxima à movimentada avenida do comércio local, um muro branco e alto (dois metros de altura), que abriga, desde 1982, um Centro de Saúde. Os moradores procuram normalmente esses serviços,

embora o considerem “fraco”, por carecer de outros necessários à população, como um setor de emergências e tratamento antidroga.

Esse postinho aí só tem tamanho, não serve pra a gente; não tem pronto socorro, só serve pra dar vacina e uns conselhos, mais nada

(Regina).

Aí só tem uma médica boa, o resto pensa que a gente é porco [...] são um bando de enfermeira e médico tudo grosso, tem nojo da gente (Val).

Os mais antigos moram nas ruas planas, e outros, que chegaram mais tarde, passaram a habitar o alto dos morros, as escadarias, os batentes, os becos. Atualmente, por falta de espaço, o bairro cresce no sentido vertical, com pequenos prédios amontoados por todo o território, numa arquitetura incerta, com uma clara divisão social entre os pobres e os mais pobres, em meio aos becos, à planta baixa e aos morros. Um conjunto próprio de uma densidade populacional que se acomoda em espaços gerados para dar lugar às casas de dois e três andares. Esses apartamentos aparecem como novas propostas de moradias, antes pouco conhecidas, e o termo barraco, utilizado para definir a pequena habitação, é uma nomenclatura referida apenas por antigos moradores.

E quanto mais eu entrava em estreitos e escuros becos, com odores de fezes e urina, mais via habitações empobrecidas. As casas de alvenaria ou madeirite, nos becos, nas pontas dos morros, travessas e escadarias, são quase sempre úmidas e pouco iluminadas. Num quarto ou num vão, onde vivem muitas pessoas, elas se servem da água de torneiras coletivas que são os pontos comuns de encontro das mulheres na lavagem de roupas e utensílios. Aqueles com melhores condições econômicas vivem em casas maiores, situadas em ruas e geralmente com mais de dois ou três cômodos (sala, quarto, cozinha e sanitário intradomiciliar).

Os mais pobrezinhos aqui vivem no Campo, no Miolo e nos quartos de beco. Só de olhar o lugar deles a gente já vê que não têm o que comer (Lourdes).

Aqui, uns moram e outros se escondem (Madá).

De quem se escondem ? A descrição dos moradores sobre os que moram e os que se escondem leva em conta a existência de uma pobreza maior dentro do bairro. Desse ponto de vista, as narrativas de alguns moradores tendem a explicitar a fome combinada ao tipo e ao local do domicílio. O escondido corresponde àquele que vive em piores condições ou é perseguido pelo inimigo. Mas em geral, estar escondido é viver sem a luz do sol a iluminar a morada, que no contexto de violência são os locais escuros, os mais atrativos para os assassinatos pelo tráfico.

Para alguns moradores, a casa representa a vida de fome de seus habitantes, acostumados a esse processo. Para outros, mesmo que haja alguma relação entre o tipo de habitação e a fome de seu habitante, há diversas interpretações que, por vezes, revelam a supressão do mundo aparente, e apresentam outros objetos que encarnam a verdadeira razão da condição de fome. Pois, "todo mundo tem medo de não ter o que comer" (Tiêta), porque "aqui ninguém se salva, nem quem tem casa boa, nem quem não tem" (Sílvia). Na realidade, os moradores, de maneira geral, são impulsionados a pensar e a agir sobre a fome cercado-se de distintos símbolos, cujos significados independem da aparência das suas casas, embora, num dado momento, tenham metáforas intimamente relacionadas à fome construídas por quem vive "nos becos da morte".

A maioria das casas não tem reboco nem pintura. As portas são trancadas com cadeado e algumas janelas estão situadas acima da altura dos adultos. Casas modificadas com tábuas, outras com grades de ferro ou como cavernas de chão de barro batido, como escuros esconderijos. Em espaços como esses, vi, através de frestas

das portas, crianças presas, sozinhas. No interior de uma das casas, uma criança, com menos de três anos, estava com uma perna amarrada de corda à mesa e um cachorro tomava conta. Às vezes, uma vizinha lhe dá “água e restinho de comida”. E diz: “isso é filho de bandido, é gente da pesada”.

O conjunto de objetos gasto faz par com os pisos e paredes sem rebocos, telhas envelhecidas e quebradas. Um habitar que parece provisório, nessas casas em permanente construção. Prédios em precárias condições, saturados de subdivisões para abrigar parentes e agregados, formando um movimento labiríntico tanto interna como externamente. Escadas do lado de fora a dar acesso ao andar superior, chão de madeira sobre esgotos etc. Numa engenharia cuja técnica rudimentar de construção não traz segurança aos habitantes. Muitas, ainda se encontram penduradas nos morros e sobre os terrenos alagadiços, sem água intradomiciliar e sem sanitário. Também as coletivas, onde habitam vários grupos domésticos, não têm qualquer condição de manter a higiene pessoal.

O lixo das unidades domésticas é recolhido pelos moradores às caixas coletoras nas duas principais entradas do bairro. Mas, como isso nem sempre ocorre, o resultado é a sujeira nas proximidades das casas, nas escadarias e junto aos esgotos, em vários pontos do bairro. O jeito de viver na miséria anuncia a presença constante do lixo como um complemento de sentirem-se como restos sociais.

Isso é falta de responsabilidade da prefeitura (Renilda).

Só branco tem serviço de apanharem o lixo das portas, a gente aqui tem que descer ou subir pra levar até o tonel. Aí tem gente que se revolta e joga assim, por isso tem tanto rato dentro de casa (Lourdes).

“Quem chega no bairro por baixo, vê logo aquela subida do lado, lá só vive gente ruim” (Joana). A Vila Antônia representa o lugar de morada do grupo mais visado pela polícia, e por esta razão, destaca-

se como o espaço mais fechado de todo o bairro. Recebeu o nome de Antônia em homenagem a uma antiga moradora que abriu sozinha uma rua larga, morrendo de “facção na mão”, após tanto esforço.

De todo o território, esse espaço se diferencia por sua história de “gente que parece umas feras”, “lugar de gente perigosa” etc..¹ Seus moradores formam ainda hoje um condomínio que se assemelha a uma grande família. De fato, no início dos anos 70, D. Judite, seus onze filhos e vários agregados chegaram aos poucos dos municípios baianos de Santo Amaro e Cachoeira e tomaram conta da Vila. Nesse morro, vivem hoje cerca de cem unidades familiares. Construíram casas, cercaram a entrada principal e permitiram a vinda de migrantes de outros bairros. Passados tantos anos, os descendentes dessa família continuam dominando o lugar. Envolvidos, desde muito tempo no tráfico de maconha, assaltos e furtos, são temidos e considerados por outros moradores como “gente ruim” porque “podem roubar e matar qualquer um daqui”. Os que vivem próximos revelam que:

Tem anos que ninguém daqui quer entrar lá. E nem quando tinha o terreiro de D. Geralda a gente ia lá. O terreiro não deu certo e não tem igreja que fique lá dentro. É tudo contaminado de tudo. Tem gente que mata por causa de um pedaço de pão [...] Lá começou com uma família de bandido, aí foram chamando os outros de fora (Laura).

Eu moro aqui tem vinte anos e nunca entrei lá. Todo mundo sabe que ali não tem jeito (Tiêta).

Foi na Vila que, em 1984, ficamos, J. e eu, trancados por algumas horas, num pequeno quarto, quando ele me convidou a ver seu filho “desnutrido”. Tratava-se de uma mentira. E sentado na cama ao meu lado, ele falou de sua mãe bêbada e das dificuldades em conseguir trabalho para mudar de vida. A maior autoridade do lugar mostrou-me um outro lado da sobrevivência dos perseguidos pela polícia. A

necessidade dele era dar esse conhecimento, a seu modo. Como sua prisioneira, pude ouvir o que ele considerava fundamental e sentir o que ainda não conhecia do bairro. Depois dessa prova, ele avisou aos moradores que ninguém poderia tocar-me, pois eu estava sob sua proteção. J. era um "marginal perigoso, antigamente" (Josival, irmão de J.), "ele matou a mulher lá no interior, de peixeira, e ficou escondido dentro de casa mais de mês" (Laura). Hoje, envelhecido, sisudo e cansado, diz que quer se aposentar do crime, porque "não consegue correr mais como antes".

O antigo campo de futebol também deu lugar a uma nova invasão. Conhecida como morada de ladrão, "ninguém entra, nem a polícia" nesse enorme vale com suas duas entradas vigiadas por moradores que comercializam o *crack*. Toda a luz elétrica está clandestinamente ligada aos postes das ruas do bairro de classe média que fica no alto, não havendo água intradomiciliar, nem tonéis para a coleta de lixo.

Com o crescimento populacional da cidade, em meio à ausência de políticas sociais, diversos problemas se avolumam, como a falta de vagas nas escolas e de estímulo para uma formação profissional mínima, restando aos jovens das camadas populares poucas opções.

É nessa realidade que o Péla, com o fim do movimento social reivindicativo em 1992, passa a conviver com a presença ostensiva do tráfico de drogas, um aumento considerável se comparado aos anos 80, quando seus moradores, conhecidos como "gente de briga" pela mídia, segundo depoimentos, conseguiram conquistas importantes, como a legalização do terreno, água, saneamento básico e escadarias em algumas áreas. Nesse período, era pequeno o número de assassinatos no bairro, e hoje não é raro encontrar corpos de jovens fuzilados, com mãos amarradas, nos becos e travessas de acesso.

Em meio a esta guerra social, também observo a insatisfação dos moradores em relação à sujeira do lixo que se avoluma em suas

portas, e a destruição dos canos dos esgotos, permitindo exalar cheiro de fezes e urina em vários pontos do bairro.

Quanto à situação de fome, conforme os entrevistados: "... tem mais que antigamente" ou "piorou muito", ainda que o resultado do exame antropométrico das crianças mostre uma redução da desnutrição infantil². Uma contradição envolta no crescimento visível da mendicância, e no aumento de pessoas que sobrevivem dos restos e sobras dos mercados e das casas de lanches próximas ao bairro; uma situação pouco vista no passado, quando se recolhiam alimentos do lixo de tonéis e do chão, apenas à noite ou de madrugada, devido ao sentimento de humilhação que os moradores sentiam nessa atividade. Diferentemente do passado, hoje é comum ver a multidão sobre os lixos, a qualquer hora do dia.

Com o tráfico de cocaína, *crack*³ e maconha, os moradores tornaram-se visados pela polícia, tendo suas casas vasculhadas a qualquer hora e sofrendo freqüentes ameaças de prisão, muitas vezes arbitrariamente. As chamadas "noites de terror" são representadas pelas batidas policiais, que se configuram como uma ameaça permanente aos moradores. Com isso, as crianças brincam raramente nas ruas e, em muitas ocasiões, o espaço social fica deserto quando as gangues dos traficantes assim determinam. "Ninguém sai, ninguém entra em casa nem no bairro. Eles mandam avisar pra a gente não sair" (Renilda). O clima é de terror e medo, como descreve a canção de alguns jovens:

Sempre cabe mais um na vida do crime

Quando chega o barão todos metem a mão

Querendo superar a sua atitude ou a sua concorrência

Não deixando ninguém em paz

E lá estão eles, cada um com o seu copo esquerdo e a pedra na mão, Bancando a sua presença / (venham, venham, venham)

Dê mais um pau pra ficar legal (bis) Alguns ouvem a palavra do senhor Para tirar de tempo

Eu já vi muitos moleques nascendo

E outros morrendo e saraivado à bala

E ninguém faz nada

Nem se manifesta pra nada

Parece até que não temos voz ativa

(demoramos, mas achamos a nossa)

Um otário de farda aqui, é natural pra mim

Vendo mais um corpo estirado no chão

Só depois de muito tempo que chega o rabeção Porque de boca em boca, mais um tiro na boca De mão em mão, mais um cadáver no chão

Pra quem mora aqui todo dia é igual

Ver linchamento é natural

Ele tentou correr e até gritou

Ninguém deu ouvido

Ninguém queria saber de nada Cada um queria tirar a sua lasca
E o linchamento prosseguiu

Depois de muito tempo ele se recuperou Tentou fazer justiça com as próprias mãos Depois ele se tocou

Que a malandragem vacila demais

De boca em boca, mais um tiro na boca

De mão em mão, mais um cadáver no chão⁴ .

Muitos dos rapazes e moças, que hoje se ocupam da venda de drogas, foram “nossas crianças desnutridas” do passado. Sem escolaridade e sem emprego, são facilmente atraídos pelo comércio da droga, cuja menor remuneração não é inferior a R\$ 300,00 por mês.

Ao lembrar a experiência anterior, vinham imagens e nomes enquanto percorria as ruas:

- E Almir? (perguntei).
- “A polícia matou na cadeia” (Sílvia).

Ele tinha uns 25 anos, quando nos ajudava no trabalho de recuperação da desnutrição das crianças, naqueles anos oitenta, acompanhando-nos e participando das reuniões. Lembro do seu interesse em melhorar as condições sanitárias do bairro. E fiquei sabendo apenas agora, passados mais de 10 anos, que desde aquela época, ele matava e enterrava os corpos ali mesmo no chão do bairro. Não só matava como esquartejava suas vítimas e as colocava nos tonéis de lixo. Era temido porque virou uma fera, segundo Sílvia. Depois de sua morte na cadeia, apareceram mortos a tiros, em sua casa, a sua mãe e seus três irmãos. Uma “limpeza”, como me disseram.

- Cadê Geraldo ?

– “Cala a boca, mulher. Você está chamando o demônio? Ele é o maior assassino, o chefe aqui” (Sílvia).

Ao encontrá-lo, em seguida, ficamos face-a-face, em silêncio, e ele levou a minha mão até o seu peito magro e negro, com tatuagens de serpentes azuis. Parecia ter outra vez 10 ou 12 anos de idade, e não 26. Seus olhos lacrimejaram ao dizer que passou pelo inferno da cadeia. Minha mão continuava segura à sua, em seu peito: “Eu fiquei preso seis anos. Passei uma parte de minha juventude na penitenciária. Fiz muita besteira. Agora tem cinco meses que estou aqui de novo. Quero começar minha vida, limpo. Tenho duas mulheres grávidas, as duas moram aqui na rua”. Fiquei com o olhar ancorado naquele homem alto e cheio de correntes envoltas ao pescoço. Disse-me que queria deixar de ser marginal, queria um trabalho de vigilante, porque não estava mais acostumado a dormir à noite. Queria aprender um ofício.

Segundo os moradores da Vila Antônia, desde jovem ele se envolveu em furtos. Sem pai e com a mãe muito doente, “teve de ganhar dinheiro muito cedo [...] ele foi preso em flagrante quando assaltou e matou. A mãe morreu logo depois disso” (Sílvia). Passado um mês do nosso encontro, soube que “o coração dele parou depois da seringa. Caiu duro de junto da droga” (Ana). Dizem que ele estava sozinho, em casa, naquela tarde de uma sexta feira. “Ele morreu de overdose, ele não tinha ninguém, tinha umas namoradas, uns amigos, mas eu acho que ele precisava era de uma família (Sílvia)”.

Os grupos domésticos, em especial, as unidades, em cada contexto particular, geram práticas familiares que expressam valores, crenças e aspirações, que são vividas dentro do espaço do cotidiano, como parte de um hábito, importante na conformação dos indivíduos. O *habitus*, um processo pelo qual o social se interioriza nos indivíduos, contribui para que as estruturas objetivas se articulem com as subjetivas (BOURDIEU, 1989: 61). Desse modo, as atividades, no âmbito doméstico, cumprem não só a função da manutenção cotidiana, mas também a de transmitir, de uma geração à outra,

aspectos ideológicos, esses que também fundam distâncias sociais no conjunto da sociedade (OLIVEIRA & SALLES, 1988:11-36).

As ações se tornam habituais e conservam seu caráter significativo para o indivíduo, como parte do acervo de conhecimentos incluídos na rotina e que, inevitavelmente, centra-o em sua realidade. E são as relações de parentesco e afinidades que produzem certos *habitus* para a manutenção das necessidades básicas.

A família é o ponto de referência, cujos valores e sistemas de códigos permitem ao indivíduo apreender e reproduzir sua realidade (GONZÁLEZ, 1993: 322). Por essa razão, utilizo o âmbito familiar e, mais particularmente, a unidade familiar doméstica, como paradigma, por ser nesse espaço que seus “membros estabelecem relações de convivência, trocam experiências, acumulam saberes e habilidades” (TRAD & BASTOS, 1998: 430). Também, é nessa instância, formada por laços de parentesco real ou fictício, biológicos ou não, que são organizados diferentes arranjos domésticos, dos membros que partilham a mesma residência (SARDENBERG, 1997: 7).

Na análise das ações concretas para o enfrentamento da fome, considero as práticas dos indivíduos que compartilham e organizam-se em suas unidades, bem como no seu conjunto – os grupos domésticos. As diferentes formas de interação indicam a importância da existência de relações externas de parentesco, como o trabalho e a amizade, que se combinam na luta pela sobrevivência.

A necessidade de sobrevivência leva, inevitavelmente, a família da classe trabalhadora a organizar uma estratégia de combinação entre o trabalho assalariado (setor formal) e outras modalidades de atividade econômica (setor informal). Salários insuficientes, aliados à instabilidade empregatícia, não permitem ao pai assegurar plenamente a manutenção da família. Como solução, reorganiza-se o grupo doméstico (enquanto unidade

econômica) para reproduzir a família (enquanto categoria ideológica) (KLAAS WOORTMANN, 1984, vol.3/13).

É em meio a tantos elementos das relações sociais, no emaranhado das coisas do mundo cotidiano, que aparecem, nos discursos dos moradores do Péla, as noções representacionais da fome, mescladas ao somatório das questões necessárias à compreensão sobre o modo como cada um pensa, sente e expressa o mundo social.

A origem dos moradores é, de fato, a mais importante raiz das relações de amizade e dos negócios. Como uma família extensiva, os grupos domésticos mantêm algumas tradições necessárias à sobrevivência. E muitas vezes, quando os modos mais comuns de condutas são rompidos, ocorre a migração dentro ou fora do bairro.

O contexto das unidades tem dois eixos que indicam os caminhos para a análise dos dados empíricos: um que conta com a presença de um núcleo central, uma chefia declarada, e outro, sem essa premissa, que são os vários núcleos e também os membros que vivem isolados. Embora não tenha sido possível realizar um levantamento mais detalhado das unidades domésticas do bairro, consta a existência de cinco tipos, a saber: o casal com filhos, sendo o homem o chefe da unidade; a mulher com filhos, sendo esta a chefe da unidade; a mulher com filhos, sendo um dos filhos o chefe da unidade; o indivíduo que vive só, mas tem filhos ou outros parentes que vivem no bairro; o indivíduo só e sem quaisquer parentes no lugar.

Na maioria dos casos observados, a tendência é tornar a família extensiva no mesmo domicílio, com os casamentos dos filhos e a adoção de agregados, parentes ou não. Os filhos nem sempre são do casal, mas, antes, só da mulher, de seus casamentos anteriores. Diante das particularidades que caracterizam o universo investigado, é imprescindível incluir a chefia familiar feminina e outros arranjos domésticos definidos pelos atores sociais deste estudo.

Para os que vivem sozinhos, o lugar representa a única referência de família. São eles os velhos, velhas e aleijados, os bêbados em qualquer idade e que vivem, de certo modo, apoiados por uma ou outra unidade doméstica que os acolhe com um prato de comida, um banho, uma conversa. São mendigos a perambular pelas ruas do próprio bairro ou imediações e, algumas vezes, qualificados como uma espécie de lixo social: “Não sei pra que está vivo, se não tem de que viver” (Sílvia). Há casos em que são espancados ou expulsos de suas moradas, como foi a invasão da casa de D. Caetana (uma mulher alcoólatra de uns setenta anos), por um grupo de rapazes, para o uso de drogas. Ela passou a perambular pelo bairro, de porta em porta, assustada e sozinha, até que uma mulher levou-a para a porta de um abrigo na Cidade Baixa.

Para melhor compreender a estrutura da unidade doméstica, busco os estudos de García, Muñoz e Oliveira (1982) e outros como Quesnel & Lerner (1988), cujas etnografias fazem a tipologia dos grupos residenciais a partir das relações de parentesco, utilizando o conceito de ciclo de vida para especificar a estrutura interna de cada unidade ⁵. No meu entendimento, tal definição está intrínseca às modalidades de organização familiar no contexto da violência do bairro. Uma violência dentro e fora da casa, que condiciona a vida no espaço do cotidiano, e jogam no campo da incerteza quaisquer planos do presente e do futuro.

Aqui a gente está vivo e não está. Tem bala perdida, confusão dentro de casa, me deixe, ninguém sabe aqui como é que estamos vivos, ainda (Sílvia).

Ninguém sabe o que fazer para melhorar a qualidade de vida, cujos agravos cotidianos não estão restritos às condições oferecidas pela violência do bairro, mas também às formas diversas de sofrimento, pelo desemprego e um mínimo de dignidade para viver. Nessa experiência, a vida, no mundo íntimo, declina-se sobre os sentimentos gerados pelo medo, mas encobertos pela naturalidade derivada por um estar no mundo igual aos seus semelhantes. Não

obstante a vida de privações, a construção do cotidiano é conciliada e identificada com um mundo naturalmente dado: “Um inferno que a gente tem de se acostumar” (Tiêta). Pois, dentro da casa, a vida não é menos precária do que fora dela e, quase sempre, os problemas traspassam a morada e seguem em direção aos vizinhos, à rua, ao bairro, como uma grande família que acolhe, ou pune e desdenha.

Sobre as dimensões representacionais do casamento, estas não se encontram tão distantes de outros jogos conjugais de outros setores sociais. O que as fazem diferentes são os elementos associados à afetividade. A construção e a desconstrução dos afetos seguem regras universais, no mundo de cada indivíduo, para afirmar ou negar a existência do outro em si mesmo, mas é na face peculiar de cada contexto social, de modo muito particular, que a visão da beleza a ser embutida no amor, por alguns, arrisca-se e se desvanece com os problemas sociais do cotidiano. Nessa ambiência, o afeto parece perder o sentido idealizador de sua própria estética. São costumeiras as brigas conjugais na cena diária, como parte do conjunto dos sintomas do sofrimento social, condicionado por problemas concretos, como a violência intra e extradomiciliar, o baixo poder aquisitivo para alimentar-se etc.

... quem mais sofre aqui é a mulher, porque é a gente que se preocupa mais com as coisas. Ói Lúcia, ela vai morrer, nunca vi ela triste assim, desgostosa com a vida, como está agora, desse jeito. Não quer comer, nem falar. Está lá dentro de casa paradona. É calundu por causa do marido ruim que ela tem, a pessoa fica assim, se acabando.

[...]

Aquele homem grosso, que dá porrada nela, joga fora a comida que ela faz, não deixa ela sair na rua [...] Ela tem culpa dele está sem trabalho? [...]E não têm um filho que dê gosto pra ela, os meninos estão na maconha, no *crack*. [...] Ela só tem

desgosto, aí chega um dia que a pessoa não agüenta, fica desse jeito (Bernadete).

O desgosto de Lúcia é a manifestação da sua frustração no seu mundo doméstico. O lar opressivo, a impossibilidade de uma nova vida e “as porradas que recebe do marido”, já não têm disfarces, como em outros casos, comuns no bairro. Os vizinhos presenciaram, durante anos, as agressões perpetradas pelo marido de Lúcia, a qual acobertava a violência de que era vítima, até o momento em que passou a reagir, esquivando-se do presente e sinalizando o desejo de desistir da vida. Após dias de emudecimento e tristeza, ela morre quando “o coração não agüentou mais” (Lêda).

Para Arlete, a Igreja Universal do Reino de Deus lhe salvou dos maltratos do marido. O casal de cinco filhos, sendo três menores, vive com cerca de R\$ 100,00 por mês, que corresponde às faxinas que ela faz para sustentar a casa, pois o marido não consegue trabalho como pedreiro há mais de um ano. Para ela, a leitura dos salmos bíblicos mudou sua vida. Diz que depois que conheceu a palavra do Senhor seu marido não a espancou mais; “antes ele me xingava toda, todo dia, e qualquer coisa que eu dizia ele me batia. Vinha bêbado pra casa, vivia procurando encrenca com as mulheres dos outros, era horrível. Depois da igreja, a tentação foi passando. [...] Eu nem sei se gosto dele mais, depois de tudo que já passei”.

Para alguns dos homens entrevistados, a violência intradomiciliar é resultante,

... da cabeça esquentada que a gente fica quando não tem trabalho, nem dinheiro (Elias);

... da mulher que vive reclamando que falta coisa dentro de casa (José);

... do trabalho que está difícil (Pedro).

... do meu nervoso. Eu perco a paciência com tantos problemas, aí desconto em todo mundo (Antônio).

Essa perda da paciência é o efeito das pré-condições que culmina nos atos de violência, cuja passagem, do devir ao ato, produz sentidos que redefinem a autoridade ou mesmo a dominação, em geral, do homem sobre a mulher, no pequeno espaço doméstico. Nesse círculo, na convivência cotidiana não se esgotam as tréguas e os atos de violência com palavras e gestos. A personagem passiva e o agressor formam uma oscilação ressonante de uma multiplicidade de sentimentos que se avolumam e enuncia o permanente conflito. Com tantas tensões, a afeição se torna insuficiente para repelir a violência no interior da vida doméstica.

Algumas mulheres justificam que os maus-tratos recebidos de seus companheiros são impulsos momentâneos de irritação ou próprios de suas naturezas. Suportam-se as condições de agressividade nas relações, para garantir o sustento, em especial a comida. É essa a base que define as qualidades favoráveis do homem; “ele é assim, mas é bom, porque bota as coisas dentro de casa [...] bota comida” (Lourdes, ao se referir ao vizinho). A esse respeito, o homem corresponde ao marido ou ao filho que trabalha, em cuja similitude, a sexualidade da relação homem / mulher é dissipada, para dar lugar à necessidade alimentar.

Os casos em que “a mulher quebra tudo dentro de casa de tanta raiva do homem” (Madá), são mais raros.

D. Iaiá que era danada. Uma mulher que tinha aqui que batia no homem até ele cair; quanto mais ela batia mais ele adorava ela. Depois ele ficava bem manso, ia procurar trabalho, trazer dinheiro pra ela comprar as coisas. Mas o que se vê mesmo é homem acabando a vida da mulher (Tiêta).

Também D. Nininha lá de baixo, quase matou o marido que dava corno nela (Lívia).

Na soma de tantas coisas do dia-a-dia, ampliam-se as noções conceituais que cercam o tema da fome, produzindo um conjunto de significantes para as muitas revelações associadas às condições de vida nesse espaço social. Os sentidos da fome terão muitas interpretações e, em especial, para a mulher, quando sofre a ausência do companheiro e enfrenta sozinha a criação dos filhos. Nesse papel social, observo algumas situações de desespero, como o caso de uma faminta que tentou o suicídio ao queimar todo o corpo. E outra que emudeceu depois que seu marido foi preso e condenado a mais de vinte anos de reclusão. Também, há casos de mulheres que se colocam na mendicância desde jovens e,

... ficam viciadas de pedir, com os filhos pequenos, tudo pela rua. Aqui dentro tem um bocado que é assim (Lourdes);

... ficam nos pontos pela cidade, pela Piedade, nas portas das igrejas, nas lanchonetes, sei lá (Tiêta);

... tem umas que estão pedindo dinheiro nas ruas porque não sabem resolver sozinhas as contas que têm pra pagar, é luz, é água, é comida, não têm marido e ficam com o juízo atrapalhado, aí se acostumaram a pedir, porque tem quem dê (Sílvia).

Casamento ou união livre, são ambos moldados por normas tradicionais de fidelidade e cercados de pautas relativamente rígidas, como a importância da virgindade da mulher jovem para o casamento e a idade dos noivos, seguindo um ritual em que os pais da noiva (em geral a mãe) empenham-se em pagar a festa e o vestido da filha que se casa. Como parte de um processo social e histórico de formação de casais, ainda que haja diferentes maneiras de experimentar a instituição matrimonial, o que predomina no bairro, é a união livre, sem a legitimação do matrimônio, mas com uma formalização semelhante. A instituição que rege as regras, em essência, é a mesma.

Sem condições econômicas, a jovem, em média de 12 a 17 anos, opta em viver com a família do homem, dividindo os afazeres domésticos com as demais mulheres da casa. A família nuclear torna-se transitória e logo substituída pela extensiva. A relação de favor atribuída à nora (legítima ou não), condiciona-a ao passivo modo de viver na casa, onde cozinha para todos e obedece às ordens da sogra, sogro e as de seu jovem marido, seguindo a reprodução de antigos valores rigidamente impostos para garantir a sobrevivência.

Existem casais de jovens que alugam um quarto em travessas e becos e asseguram sozinhos ou com outro casal, as condições econômicas de manutenção do cotidiano, e uma clara divisão do trabalho doméstico condiciona a mulher à tradição do trabalho na cozinha e o cuidado com as crianças. Não foge a esse preceito até mesmo aquela que comercializa drogas. Para qualquer casal de jovens, a procriação é, em geral, precoce, e o número de filhos não ultrapassa a três. Nesse aspecto, a laqueadura de trompas aparece como uma necessidade da mulher, numa contestação dada pelo desejo de romper com a reprodução de uma prole de muitos filhos, semelhante à de sua família de origem. Para conseguirem essa pequena cirurgia, feita em clínicas particulares da periferia ou em municípios vizinhos, elas trabalham duro nas campanhas eleitorais. Sem citar os nomes, elas falam de dois deputados estaduais que se comprometem com as laqueaduras, em troca do trabalho de boca de urna no dia da eleição.

O tempo de convivência do casal, no grupo de 12 a 20 anos, é relativamente pequeno, se comparado às gerações mais velhas. As separações são tão comuns que não é raro haver duas mulheres grávidas de um mesmo homem.

Entretanto, mesmo nessas condições, o casamento continua sendo um *status* para as mulheres e para os homens. Para as de 40 anos ou mais, um novo matrimônio é difícil, "... porque o homem quer

mulher muito nova, pra mandar nelas e mostrar pra todo mundo que eles estão por cima” (Tiêta).

O que mais parece preocupar as mulheres mais velhas é a gestação precoce de suas meninas. São casos e casos de crianças que, ao entrarem na adolescência, engravidam a seguir. Há meninas de menos de 10 anos que já têm experiência sexual antes mesmo da menarca, e não é rara a prática de sexo oral, para garantir junto ao traficante algum dinheiro ou uma pedra de *crack*.

Poder e virilidade, no universo masculino, são atributos negados por mulheres habituadas a comandar sua própria vida. Sozinhas, com ou sem filhos, amigos e agregados, muitas mantêm uma cumplicidade consigo mesma e com o mundo social, interrogando-se e reconhecendo-se como um ser solitário que agencia o senso comum do desejo de afeto, mas se resguarda no sentido prático do cotidiano e nega compartilhá-lo com um novo marido. A idéia central é de afirmarem-se em sua liberdade pessoal, dizendo que: “... nessa idade da gente, só se for um homem pra botar as coisas dentro de casa, e como não está fácil, é melhor ficar sozinha e sossegada” (Tiêta). “Eu quero é ficar livre de consumição de homem” (Regina).

Essas e outras expressões tornam clara a negação de um próximo matrimônio, sendo o mais corriqueiro o namoro longe dos olhos do bairro, conforme a fala de uma mulher de 53 anos, que manteve uma vida sexual regular com seu afeto secreto e distante dos filhos; “... ele me dava presente, farinha, carne de sertão, sandália, dinheiro, essas coisas.

Ele é casado, mas era um cara legal, pra mim. Fiquei mais ele até o dia que ele não me quis mais. Eu acho que fiquei velha pra ele” (Tiêta). O sentido dessa e de outras relações se reporta, mecanicamente, ao interesse pela sobrevivência, mas também reflete a necessidade da paixão, da sexualidade e da valorização social.

Ainda que haja mulheres chefes de família, a veia matricial do patriarcado não elimina a discriminação que sofrem em vários espaços sociais, como são as queixas das mulheres quanto ao tratamento que recebem dos policiais que percorrem o bairro.

Fulano chega aqui e me xinga, puxa meu cabelo, ruma pedra no telhado, ele quer eu sei o que é, mas eu não dou (Sílvia).

Tenho nojo desses caras que vem aqui toda terça e sexta, entram na casa da gente, só porque eu não tenho homem. Tenho raiva, me escondo. Eles fazem isso com qualquer uma daqui que não tem homem, pode ser branca, pode ser preta (Elza).

Os homens dessa faixa de idade (40 anos e mais), em geral, são casados e mantêm uma vida balizada pela necessidade de sustentar a família. Entretanto, ter uma família, mulher adaptada às condições impostas pela pobreza, "quieta, dentro de casa", filhos trabalhando e contribuindo com o orçamento da unidade, é uma perspectiva social cada vez mais difícil de ser encontrada no bairro. De fato, o desemprego marca as relações íntimas e desagrega o desejo de um lar idealizado.

Tem tanta mulher aqui com os maridos desempregados... e estão tudo passando fome. Gente que fica nas portas pedindo comida, se oferecendo pra fazer uma faxina. O marido desempregado, entrando na cachaça (Renilda).

Na luta pela sobrevivência do dia-a-dia, dentro e fora de qualquer espaço familiar, há diferentes articulações entre os grupos domésticos. E mesmo quando um membro migra para fora do bairro, nem sempre ocorre uma ruptura, sobretudo porque permanecem as referências de amizades. Há casos de componentes nucleares que saíram do espaço familiar e se instalaram em outra área do bairro, restringindo as relações com o grupo de origem, e casos contrários, em que as ligações econômicas e afetivas não se

rompem, ampliando o sentido de família, mesmo com residência fora da unidade de origem ou fora do bairro.

Sobre a migração interna movida por inimizades, cito o caso de Maria da Graça, uma paraibana de 52 anos, expulsa de seu grupo por não suportar o marido alcoólatra. Com a perda da referência dos seus comparsas, ela se deslocou para uma outra rua do bairro e, de longe, sentada na escadaria em frente ao morro onde viveu por vinte anos, mantém um olhar fixo na sua antiga morada, revelador da falta que sente do seu lugar e daqueles que eram seus amigos mais íntimos. Considerada por eles como uma mulher "perigosa", por não saber manter o casamento e nunca ter tido filhos, Maria é uma "mulher sem homem e que olha os homens das outras" (Regina). Nesse temor, segundo ela, na tradição dos paraibanos do bairro, a "mulher é mal vista". Foi diante de tanta dor que Lívia a acolheu, "porque ela parecia que estava doida com esses problemas [...] depois ela vai arranjar trabalho e uma casinha pra viver".

Os motivos que levaram Maria a migrar dentro do bairro derivam da quebra de recepção em seu meio, por sua condição de mulher sozinha e julgada culpada pelo alcoolismo do marido. Torna-se compreensível a reação dos paraibanos e a necessidade de distanciamento de algumas mudanças culturais impostas pela vida urbana. Os valores sociais embutidos nas relações funcionam como acordos ou códigos culturais, para a manutenção da sobrevivência do grupo doméstico e as rupturas se configuram como formas de defesa, negando-se quase sempre os novos modelos urbanos. Do mesmo modo, acontecimentos semelhantes ocorreram em outros grupos, justificando as inimizades, os divórcios e a migração. Foram os episódios de ruptura por diversos motivos que desencadearam a separação definitiva entre os paraibanos e os alagoanos, e entre aqueles e os moradores da Rua de Cima, os sertanejos dos municípios de Ribeira do Pombal e Santa Luz. Nessa clara divisão, o comércio da droga, oportunamente, criou novos pontos de venda e abriu a possibilidade para novos residentes no bairro.

As inter-relações entre os moradores, de maneira geral, traduzem-se em algumas funções da organização social, que mantêm fortes os vínculos dos indivíduos com o bairro. E, nesse sentido, os moradores se referem ao bairro como a "casa", ou, como o "lugar dos parentes". Tratam, da "casa de" e não da "família de", vez que a palavra família é pouco pronunciada, embora seja uma dimensão referencial privilegiada, intrínseca nas relações. A casa é o lugar real da família, do indivíduo e do grupo ou a referência da chefia do grupo. O espaço privado, de diferentes necessidades da reprodução cotidiana da vida, é onde se dão tantas rupturas e mistura-se ao mundo público para o imediato da subsistência. Nessa extensão, "lá em casa" corresponde à rua onde se mora, e a mesma expressão aparece sem as subdivisões espaciais, quando os moradores estão fora do bairro.

O "bairro" é a Vila, a Rua, o Miolo, o Campo etc. representando a soma das nomenclaturas que traspassam as paredes das moradas e espalham-se como signos do território vigiado, formando uma imagem única, estigmatizada e representacional da qualidade de vida dos moradores. Pois, "falar que vive aqui é a mesma coisa de ser bandido. Eu mesmo não falo, minto" (Sílvia).

A unidade doméstica move-se por duas vertentes: o repouso e o trabalho doméstico associado à microempresa de alimentos ou ao ambiente de apoio à comercialização da droga. Na maioria das vezes, a casa é também o espaço da religiosidade. São as imagens de santos em estatuetas e quadros de São Jorge, Cosme e Damião, Santo Antônio, Nossa Senhora (virgem e mãe) e Jesus (em crucifixo ou com o coração em chagas) que asseguram, simbolicamente, o controle das atitudes das pessoas frente ao mundo. Em locais de destaque, as imagens dos santos estão situadas sempre em frente à porta, em posição de guarda e benção. Nas mesmas paredes sem pintura, antigos calendários e fotos de atrizes de telenovelas são outros ícones que parecem produzir uma correspondência imagética com o mundo de fora. Na cena comum, a presença constante do alto volume da televisão ou do som dos discos toma conta das ruas.

O espaço de poucos móveis, quase sempre doados, designa uma necessidade mínima e básica, como camas, cadeiras, pequenas prateleiras e guardaroupas improvisados de caixas e caixotes. Os eletrodomésticos mais valorizados que outros utensílios são a televisão, a geladeira e o fogão, seguindo-se o aparelho de som, ferro elétrico e rádio de pilha. Quanto aos demais objetos, em geral, apenas um copo serve a todos da casa, e quase sempre não existem talheres e pratos.

Acostumados à ausência de espelhos, os homens fazem a barba, as mulheres põem batom e se penteiam sem a necessidade de verem suas faces, ainda que os jovens tenham um pequeno espelho de bolso. Esse é um objeto que pode refletir o visível e o invisível, ou o mal pressagiado, como emana a tradição antiga da região rural do Nordeste. “Pra que ter isso dentro de casa? Pra vê o que não presta?” (Elza). A mulher não fala de si ou de um sentimento associado à desvalorização social, mas essencialmente quer expressar uma dimensão oculta que comporta elementos que aparecem para assombrar ou invadir o corpo refletido. Crenças que guardam os espelhos, para atrair as forças cósmicas, como a ira dos raios, a força da lua, os espíritos malignos. “Algo que reflete outra coisa [...] através da mediação que é o observador” (GADAMER, 1997: 675), uma imagem inatingível especulada que se devolve ao que a vê (*Idem*). No medo dessa atração, o sujeito não quer arriscar nem o corpo nem a casa, e resguarda-se.

No mundo doméstico, as relações se dão quase sempre condicionadas por conflitos, por diferenças entre gêneros e gerações, devidas aos padrões ideológicos constituídos, em cada contexto particular. É essa a base que acolhe as mudanças observadas na dinâmica demográfica do bairro, como parte inerente ao processo de reprodução social e que, nesses últimos anos, influenciou mudanças na estrutura interna das unidades domésticas e os diversos aspectos socioculturais.

Registram-se, nas relações mais íntimas, denominações como madrinhas e padrinhos sem batismos, compadres, comadres, tias e tios, primos e primas, como formas de se assegurarem na vida confusa e dispersa da cidade grande. Algumas condutas de reciprocidade, como a cordialidade nas relações interpessoais, funcionam como etiquetas mais tradicionais de cumprimentos e visitas, formalizando amizades, principalmente entre os sertanejos. São os pedidos de bênçãos uns aos outros, o beijo nas mãos ou a testa que se encosta às mãos, um tratamento entre os adultos, os quais se referem sempre, a Seu (Sr.) e Dona (Sra.), como códigos de autoridade e respeito, mesmo que já se conheçam desde muito. Há também o toque, enquanto falam uns com os outros, como parte da gramática da comunicação, como se a palavra estivesse colada ao tato, ao gestual entre as mãos de quem fala e os braços de quem escuta. Diferentemente, os paraibanos mantêm, na relação face-a-face, uma inibição da emoção, pois, em geral, freqüentemente falam de braços cruzados, cabeça baixa e olhar em direção oposta ao interlocutor que lhe é estranho.

À natureza da pessoa agregam-se comportamentos socialmente definidos, ou identificados como o "jeito de ser da pessoa". A natureza significa a essência do ser que se revela na linguagem. Algumas expressões caracterizadas como, "cisma"⁶ e "calundu" são modos de demonstrar insatisfação e qualificam a identidade da pessoa. São ambos componentes da conduta da emoção, em geral, observada nos adultos de ambos os sexos.

Cisma é raiva. Faz mal. Desanda a vida. Conheço uma mulher que era minha amiga e tomou raiva de mim, por besteira. Porque ajudei o marido dela, que estava caído de bêbado, levei ele pra casa dei um banho, dei comida. Ela botou um olho de raiva em cima de mim, que tomei uma queda nessas escadas. Eu caí depois do olho dela. Tem umas pessoas aqui que tem muita raiva no coração. Tudo largada ou brigada com os maridos. Umas mulheres que ficam sufocadas, com os filhos na

mão. Não se une uma com as outras pra se ajudarem. Ficam com ciúme de tudo. Até da minha casa. Sei lá (Tiêta).

Conforme as narrativas, os indivíduos demonstram-se cismados uns com os outros, principalmente os oriundos do sertão. Esse signo representa a linguagem indireta do sujeito para mediar um sentido de proteção do corpo em relação ao alheio, o outro. As pessoas cismam com o que temem, como a inveja de outrem sobre si, ou um "mau-olhado" que pode atingi-las. No enunciado acima, a cismada receia perder o marido e, conseqüentemente, teme em ficar só e com "os filhos na mão", conforme interpretação de Tiêta. O ato de cismar é, nesse caso, a estratégia objetiva que a informante encontra para manter-se "pré-ocupada" com o que teme.

... tem gente que cisma com a comida da gente e, depois vem faltar. Por isso, eu sempre dou comida pra minha vizinha quando eu posso, não é todo dia, mas eu sempre dou. E ela está sempre me olhando atravessada, parecendo que quer tudo que tem aqui dentro de casa.

Um dia ela ficou me olhando, toda hora pela janela, aí eu fui tendo dor de cabeça, fui me sentido diferente, aí queimei a comida toda e não tive um dinheiro pra comprar mais. Desse dia pra cá fiquei com cisma dela. Do olho dela (Creuza).

A cisma do olhar alheio sobre as coisas e o corpo abre a possibilidade de o sujeito produzir sentidos sobre uma situação específica e externa a si mesmo. Ao apoiar-se num fundo real, Creuza, em relação à sua vizinha, tenta explicar as diferenças que as separam: "Aqui, só ela me olha desse jeito, as outras vizinha não [...] acho que ela é mais pobrezinha do que as outras, aí ela sente mais inveja". A cisma é colocada como uma reação adversa à ameaça que sente ao perceber-se socialmente diferenciada. Sendo assim, a vizinha, badameira e mendiga, cujos olhos "têm inveja", passa a ser a responsável pela perda de sua comida. Nesse agravo, não há palavras em suficiência, mas antes, um silenciamento a

mediar a relação entre as personagens. A desconfiança e o medo de faltar comida revelam-se como pressentimentos pela pré-concepção que uma vizinha faz da outra. Ainda que sejam falsas as impressões da inveja, a idéia de fome está implícita. A cisma perpetua as diferenças entre ambas, e faz da cismada uma eterna submissa desse sentimento. Nessa atitude, ela se afasta da possibilidade de uma aproximação mais íntima da vizinha, mas, ao mesmo tempo, espera esse encontro, para se manter num movimento que conhece e não quer abandonar. Nessa atração, a proximidade com a outra, cujos olhos teme, tece um sentido ambíguo para “desfazer” o mal.

Eu ajudo ela pra não piorar as coisas aqui dentro de casa, mas eu sei que ela tem uma natureza ruim. Por isso que ela nunca tem nada. Aqui a gente não parte pra briga quando a gente vê a inveja, a gente se defende jogando fora as coisas que os invejosos dão pra gente, senão a gente fica fraca (Creuza).

... comida e água, a gente tem medo de comer do invejoso, pode está tudo de feitiço (Renilda).

Em geral, a cisma emblematiza uma preocupação do sujeito em manter-se forte em qualquer situação. Uma experiência, cuja leitura indica a necessidade de se ter a certeza de não ser atingido pela intencionalidade que se percebe do outro. De qualquer modo, a cisma pode libertar o sujeito de uma maldição – advinda do outro – e que pede domicílio em seu corpo e em sua casa.

O enfeitamento ou o desejo de enfeitar é, para alguns informantes, a atitude mais comum de reagir às forças sobrenaturais da existência em privação. O sujeito que se sente invejado fica envolto numa sensação de perda material, ou de uma “coisa estranha por dentro”, cuja principal impressão o atrai a pensar-se enfeitado por trabalhos de umbanda, ou pela macumba. Esses são temas pouco conhecidos pelos que não freqüentam o terreiro de candomblé. O mais comum é o desejo de vingança, quando um se sente ofendido pelo “olho” ou pela face alheia. A sensação de ser

ofendido pode ter claros traços de uma discórdia, advinda da discussão de pontos de vista ou valores divergentes, como pode ter como motivo o desejo de ser ou possuir (as coisas do) o outro.

Se a gente não cismar, fica mais fraco ainda, porque a inveja que caiu em cima de mim foi fogo. Quase me acaba. Tive que fechar o corpo pra muita gente daqui (Lívia).

Uns têm o corpo fechado, e outros, aberto. Ou o corpo fechado se abre, quando o sujeito se sente enfraquecido em alguma situação concreta. O fechamento do corpo tem muitas leituras no âmbito de ações diversas, desde o banho de folhas a outros rituais mais trabalhosos, dentro do Candomblé. Para os que não freqüentam essa seita, cabe-lhes também as rezas e incensos na casa e no corpo.

Uma mistura de cismas sobre as coisas cotidianas associa-se ao corpo: cisma-se com uma palavra, ou com um objeto qualquer da casa, ou com pessoas, para, fundamentalmente, evitar infortúnios. Em relação aos alimentos, a cisma age conforme a tradição de proibições, em especial em alguma situação de enfermidade ou nas fases fisiológicas da mulher, como a menstruação e a gravidez, em que se evita o geladinho e o azeite de dendê, por serem considerados hemorrágicos.

Para a prevenção de algumas doenças, os principais cuidados da alimentação observados são específicos para melhorar "coceiras, gripe e desando" (diarréia). Em cada caso, será suprimida da dieta cotidiana a pele de galinha, por entenderem que provoca inflamações cutâneas "pra quem tem alergia no corpo"; algumas folhas, como o coentro, "que tem as folhinhas tudo arrepiadas, parecendo que estão gritando" (as folhas arrepiadas do coentro se assemelham aos alvéolos pulmonares, em miniatura), e por isso provoca cheiro na comida, resfriando e enfraquecendo o corpo com gripe. Diarréia ou "desando" é uma ofensa ao corpo, atribuída pela inveja e o olho "gordo de quem quer a comida da gente, aí o corpo

responde desse jeito, fica todo desandado” (Bernadete). “Às vezes, só pega no mais fraco da casa” (Lêda). Para a terapia da diarreia, evita-se o café pela semelhança com a cor das fezes: “aquela água escura que nem a borra do café”; e a gordura animal, porque “o côco fica preso nas tripas” e “a barriga faz aquele barulho todo pra se soltar, parecendo que as tripas estão reclamando lá dentro” (Tiêta). Em alguns casos, a dieta é rigorosa, com jejuns e chás por vários dias. Também a gripe e o cansaço no peito são queixas consideradas doenças que podem matar, porque “o corpo parece que não pertence mais a gente”, ou porque “a gente fica acabado, desanimado, parecendo que vai embora, sem poder respirar” (Tiêta). “... Tem gente aqui que não faz *indieta* de nada, porque nem pode. Aí se entrega a Deus e se salva de tudo (Arlete).

Pior é ter que fazer *indieta* de sexo. Não transar pra não enfraquecer o corpo. Dá um nervoso... Agora eu não preciso mais de fazer, porque estou sem homem, mas já fiz muito isso, pra não pegar gripe. E quando se toma remédio de verme, também não pode transar pra não atrapalhar com o remédio das bichas (Tiêta).

A dieta é chamada para o controle do corpo, cujo sentido o sexo aparece conjugado. Verminose ou “bicha” não é doença, mas deve ser tratada quando a “barriga está cheia. [...] A gente conhece quando a cara fica amarela e a barriga cresce. [...] Mas, tem gente que não tem verme, não sei dizer porque [...] deve ser porque é tão ruim que nem as vermes gostam [...]. Água de beber é tudo de filtro, por causa do barro da água de torneira” (Elza).

“Fraqueza” e “nervoso”, pensamento “pro mal” e dores nas pernas não são definidas como doenças, mas “coisas da pessoa”, [...] “que já nasce com essas coisas e nunca se acostuma de ser pobre”, ou porque “tem gente que está pagando alguma coisa que fez de errado” (Tiêta). A natureza da pessoa é um código cultural, uma instituição que, a rigor, designa uma atitude de tensão íntima contra qualquer motivo que pode provocar perdas.

O calundu é a emoção que expressa na zanga a revelação da não passividade do sujeito frente às situações concretas de suas condições sociais. Manifesta a face cerrada e o ensimesmamento, que “chega assim, de repente na pessoa”. Uma introspecção, em que o sujeito tenta se conter, não se abandona, e liberta-se explodindo palavras de ofensas.

O sentimento de revolta demonstrado como calundu rompe a atitude natural da ambiência faminta, para negá-la ao nível da consciência. A exemplo, quando da coleta de alimentos no lixo, a face objetivada do ator mostra-se, nessa emoção, como um grito interno, que lhe provoca sofrimento.

A gente não vai pro lixo contente. Vai triste (silêncio). Mas depois passa, quando a gente chega em casa, já passou. Mas tem gente que não aceita, fica de calundu. Às vezes, a vida toda é assim, não se acostuma nunca (Tiêta).

É gente de natureza contrariada. Nasceu sem querer nascer e não morre, aí fica assim (Lívia).

No particular, cisma e calundu são expressões culturais comuns do idioma dos moradores, embora esse último seja mais comum para os que vieram da área rural da Bahia. A conduta revela um intuito do sujeito em distanciar-se do palco, ou demonstrar aos seus semelhantes a não aceitação de algo, em troca de um assento em silêncio, até quando ele se reconcilia com o mundo, outra vez. Para outros, em especial os nascidos em Salvador e áreas próximas, o calundu não é tão comum, e semelhante conduta é considerada como um “encosto” ou um “troço”.

Isso que eles dizem que é calundu deve ser encosto. A pessoa que está com isso fica murcho, não quer falar, tem raiva por dentro, aí a gente deixa. Espera o encosto passar ou faz uns trabalhos pra tirar [...], com muita reza. Vai depender da pessoa. Porque cada pessoa sente de um jeito (Bernadete).

Eu tenho isso quando brigo com meu marido, quando tem problema demais em casa. Fico quieta, calada, não quero conta com ninguém. Não agüento nada (Renilda).

A gente sente essas coisas não é sempre porque falta comida, é tudo misturado, é cansaço de viver (Tiêta).

Os motivos que levam o indivíduo a sentir “calundu” são diversos, e a intensidade desse sofrimento desloca-se para mediar as relações pessoais. O sujeito coloca em dúvida seu eu e o mundo ao conferir o peso de viver.

Quanto aos processos terapêuticos mais comuns, são as pessoas do sertão que dizem conhecer com maior profundidade as plantas medicamentosas, como o capim santo, o sabugueiro, a cidreira, o murici etc., produzidas em cacos e canteiros nos pequenos quintais. Os originários do recôncavo baiano e os da cidade de Salvador introduziram no bairro processos de cura para “todas as doenças de pobre”. O tratamento com folha funciona “benzendo a ferida, o cobreiro, e o lugar que tem dor”. Para tanto, nem todas as plantas são produzidas mas “buscadas no mato, porque são de Deus”. Entre essas, a mais comum é a folha “alevante” pra “curar encosto e animar a pessoa” [...] “levanta a pessoa, dá coragem pra pessoa e não deixa entrar nada no corpo nem na casa dela” (Tiêta).

A casa, esse cenário onde se processa e resguarda-se a intimidade, é, em algum momento, o espaço em que o público circula. “Minha casa vive cheia de gente, às vezes é gente do bem, às vezes não é. Mas tenho que vender minhas coisas e tenho de deixar qualquer pessoa entrar” (Tiêta).

O pequeno comércio legal do bairro, estampado em portas e janelas, encontra-se também dentro da casa. Vendem-se pastéis, pipocas, cachorros-quentes, cigarros, bebidas etc. Para fora do bairro, sobre tabuleiros, carrinhos de mão, garrafas térmicas, e caixas de isopor, são comercializados, respectivamente, o amendoim cozido ou

torrado, verduras, cafezinho e geladinho (mistura de um pó industrializado, com sabores artificiais de frutas, água e açúcar, vendido num pequeno saco plástico de 15 cm., congelado como picolé).

A moradia, que serve como lugar de “venda” ou armazém para o comércio de alimentos e produtos de limpeza, confere um sistema de varejo adaptado à realidade do lugar. Distintos dos mercados: comprase uma mercadoria para o consumo do dia, como a água sanitária, vendida aos poucos, numa unidade mínima medida numa tampa de talco, para o valor de R\$ 0,10. O sal é comercializado em pequenos sacos plásticos, fechados com a chama da vela, num supervarejo de muitos produtos que podem ser subdivididos para atender à demanda. Habitados a “pendurar as contas”, o sistema de dívidas é um costume dos moradores no comércio local, refletindo uma organização que cria vínculos de dependência entre o comerciante e o consumidor. A maior despesa com dívidas refere-se à padaria local, e à vendinha de Raimundo, onde podem encontrar variados produtos, como óleo, carne seca, farinha, fubá, sal, açúcar, café solúvel etc. As verduras e as carnes são compradas no mercado das Sete Portas e têm o mesmo sistema de pagamentos controlados por anotações em cadernetas, para as antigas freguesias.

A venda de lanches nas casas dos moradores conta com o apoio mútuo dos membros residentes e uma divisão sexual do trabalho bem definida, em que a responsabilidade da compra de alimentos e da confecção dos produtos está a cargo da mulher, enquanto que as finanças são controladas pelo homem. Para a unidade que comercializa a maconha, o *crack* e outras drogas, além da estrutura interna organizada com divisão de trabalhos e disciplina, mantêm-se os vínculos com outros indivíduos, grupos e contextos exteriores, formando redes de relações formalizadas dentro e fora do bairro. Com participação diversificada, observa-se a utilização da força de trabalho feminina na confecção de cigarros, pesagem e separação da maconha em pacotes, e das crianças e adolescentes na separação cuidadosa dos pedaços de *crack* e na sua comercialização.

Ainda que seja essa uma divisão que sofre variações entre os sexos e gerações, é menos expressiva a participação da mulher como vendedora de drogas.

Os cigarros mais fininhos, ela faz muito bem feito. É uma das melhores daqui e é crente, viu? A polícia sabe e vai lá de vez em quando levar os cigarros dela. Ela faz isso porque tem que pagar as dívidas do filho que mataram na porta dela. Ela não tem pra onde ir. Tem medo que façam mal pros meninos. E as filhas estão tudo vivendo com gente da maconha (Sílvia).

Esse tipo de trabalho é reconhecido no bairro como qualquer outro informal, sendo estabelecidas relações entre os parentes, vizinhos, amigos e associados, fundadas na avaliação de confiança, que, por sua vez, é construída e redefinida em função dos distintos graus de reciprocidade. Uma das diferenças importantes entre o comércio legal e o das drogas é a forma de pagamento. A moeda válida para esse último é o dinheiro vivo ou qualquer objeto de valor para o mercado. E, para os devedores de drogas, não há perdão, sendo rigoroso o prazo para o pagamento ou o parcelamento da dívida. Alguns dos jovens comerciantes consideram a relação sexual como um modo de pagamento, mas, quando a dívida se prolonga por mais de seis meses, a punição recai sobre os membros da família. "Tudo vale, eles entram dentro de casa pra pegar a televisão, qualquer coisa" ou matam para servir de alerta para outros devedores.

Os envolvidos com o comércio da droga conseguem reunir um rendimento que flutua entre seis e mais salários mínimos. Diferentemente dos mendigos e dos que estão no mercado formal, que recebem até dois salários.

Nas unidades mais pobres, as mulheres são as que mais buscam o apoio das vizinhas para que vigiem suas crianças enquanto trabalham fora do bairro. Tratam-se de arranjos entre amigos e parentes, a partir dos quais as crianças podem ficar hospedadas dois

a três dias numa casa, ou apenas um turno do dia, conforme os acordos entre as unidades.

A solidariedade, no interior dos grupos domésticos, é o eixo que move a manutenção da sobrevivência, numa complexidade que regula os conflitos, cria códigos e gera a necessidade de manter uma inter-relação, compartilhando o espaço, a comida, os problemas, as festividades, o aleitamento materno, o cuidado com os filhos dos vizinhos etc.

Quando um chegava do interior, a gente botava dentro de casa até eles terem a casa deles, arranjam trabalho na construção ou de faxina. Minha casa já ficou cheia um bocado de vezes. Não podem é bulir nas coisas da gente, nem nas meninas, mas isso eles nunca fizeram aqui em casa (José).

Nunca deixei um irmão (qualquer pessoa) dormir no relento (Tiêta).

Esse peito aqui já deu de mamar pra um bocado de menino daqui (Arlete).

A confiança e a intimidade entre os grupos permitem compartilhar temas como os problemas conjugais, os medos, as doenças, a violência do bairro, as privações etc. Mas são os "passeios nas casas de amigos", no mesmo bairro, e os encontros sociais de sábado à noite que asseguram as relações de amizade e apoio entre os grupos mais próximos.

A gente se encontra pra dar muita risada e falar de quem não presta, pra se aliviar. A gente chama assim os amigos, torra uma pele de galinha, toma uma branquinha com limão (cachaça), e isso já é uma festa. Se a gente não fizer isso, a gente morre, só de ficar pensando na vida (Tiêta).

Ninguém aqui é de ferro. A gente é pobre, falta de tudo, mas a gente se diverte (Bernadete).

Tais condutas apontam para um sentido maior de família, como uma instituição que abraça valores que reproduzem imagens culturais necessárias à sobrevivência e formas de apoios que arrefecem o sofrimento das carências materiais. Nessas microrrelações, asseguram-se os laços de confiança recíprocas, como o empréstimo de dinheiro ou de um pacote de macarrão, um pouco de farinha, passes para transporte, crianças para a companhia na mendicância ou o ato de esconder pacotes de droga etc.

As 23 vagas na creche da Igreja Católica, no bairro do Barbalho, são insuficientes para atender às necessidades do bairro, e, sendo assim, muitas mulheres, quando não encontram apoio dos amigos e vizinhos, pagam pela vigília de uma criança, R\$ 30,00 a 40,00 por mês, sem contar com a refeição. Um esquema que fere a dimensão da solidariedade e que cresce ainda mais com as menores oportunidades de emprego no mercado de trabalho.

Com a presença ostensiva do tráfico de droga, antes tão cautelosa, gera, na vida dos demais moradores, sentimentos de medo da morte violenta, pois todos podem ser considerados como suspeitos, pela polícia ou pelos traficantes, no clima de guerra que amedronta e modifica a perspectiva da sobrevivência no dia-a-dia. "A gente não pode falar nada", "... faz é vista grossa pra não saber das coisas". Desse modo, ninguém denuncia, mesmo anonimamente, os abusos da violência do bairro, quer os tiroteios entre as gangues, quer o uso de drogas por crianças, a falta de segurança etc.

"Maloqueiros" (desocupados e vagabundos), traficantes, trabalhador de carteira assinada, prostitutas, cafetões, lavadeiras, faxineiras, mendigos, biscateiros etc. traduzem modos de vida, cujas relações se comungam aos interesses comuns no espaço social. São as formas de trabalho que tipificam as pessoas do bairro, como "perigosas, gente de bem, gente esforçada, feras" etc. O traficante, principalmente o que mora há pouco tempo no bairro, não tem relações próximas com os moradores "veteranos", e esse o nomeia 'gente de fora', porque não têm raízes familiares no bairro, ou

porque não convivem com as relações tradicionais do lugar, ou ferem essas tradições quando “mudaram a vida da gente pra pior” (Raimundo). Em contrapartida, tanto os traficantes recém-chegados, como os mais antigos, consideram o trabalhador assalariado “de carteira” como um “otário” que “não sabe ganhar dinheiro”, ou que “nasceu pra passar fome”.

Os donos da rua não deixam a gente sair. Mandaram dizer, desde cinco horas, que é pra ninguém sair de casa. Pode um negócio desse? Agora a gente fica aqui igual na prisão. Pior que na prisão, porque aqui a gente não sabe o que vai acontecer (Renilda).

Muitas vezes, eles obrigam os moradores a desviar caminhos, interrompem a passagem de entrada e saída do bairro e exigem que as pessoas não saiam de suas casas. Desconfiados, “os donos” do lugar são diferentes dos poucos traficantes antigos, das quadrilhas de ladrões, alguns outros criminosos, pivetes de pequenos furtos, que eram e ainda são, “gente daqui”, que não ameaçam o bairro: “Os daqui são tudo miúdo, só trabalham lá fora e aqui dentro é tudo igual à gente” (segundo a fala de um morador antigo, ex-membro da extinta associação de moradores). “Esses daí (os que vieram recentemente para o bairro), a gente conhece eles pouco” (Elza).

Distribuídos em cinco diferentes gangues ou “turmas” em todo o bairro, eles mantêm, entre si, acordos com clientes e locais de venda das drogas. Quando tais acordos são transgredidos, surgem os confrontos, as sanções, as torturas, as ameaças e mortes. Sobre esse aspecto, cito como exemplo o que ocorreu numa certa manhã, na Rua de Cima:

Acabaram de matar Tânia, a filha de Adelina. Mataram ela dentro de casa, de faca. Dizem que foi a máfia. Ela tava envolvida. A bichinha tão boa, tão nova, uns 20 anos, foi se meter com esses homens, acabou nisso. Esse lugar aqui está cada dia pior. Agora estão lá com o corpo dela, já chamaram a

polícia. Deram um monte de facada na bichinha. Eu é que não me meto nessas coisas, fico na pior mas não quero saber de vender essas coisas, acaba nisso [...] É perigoso, dá um dinheirão mais mata, também. E quem entra, não sai (Tiêta).

O envolvimento com o narcotráfico dá-se de muitas maneiras, e a venda segue critérios rigorosos, que ordenam a instituição da fidelidade, aliada à submissão dos membros de menor poder na organização. Tânia de Adelina não vendia drogas, mas era a mulher de um traficante que traiu seu grupo. Dias depois, ele foi encontrado morto e também “apagaram o irmão dela aqui dentro, quando ele veio visitar a mãe dele. A família vai toda morrer por causa da traição” (Tiêta).

Os pontos móveis e fixos desse comércio, dentro do bairro, são designados também como locais de vigília e, de binóculos em casas sobre os morros, eles identificam quem entra ou sai do bairro. Qualquer que seja o rapaz ou a moça (mais raro) em pé, por mais de uma hora em algum ponto do bairro, está trabalhando para o tráfico.

Algumas casas, do lado esquerdo de quem entra no bairro e vistas do alto, são as únicas pintadas: paredes, janelas e portas, em azul celeste. Além disso, têm escrito com letras grandes e negras: JESUS, que vem significar a casa do filho de Deus (?). A habitação da cor do céu, no bairro de casas pálidas, é a “protegida dos homens da droga”. Para uma proprietária de uma dessas casas, “eles quiseram pintar, e eu deixei”, e ao tentar aprofundar o assunto, ela desconversou. São nessas casas, nas paredes externas e azuis que estão escondidos, em buracos feitos à bala, o *crack* e os cigarros de maconha, para serem repassados aos clientes. ⁷ Os traficantes mais jovens são conhecidos como “cachorros”, cujo termo para eles significa confiança, fidelidade, os que guardam o lugar ou o ponto. E “Menino” ou “Aviãozinho” são em geral os menores, que podem correr pelo bairro sem que sejam suspeitos.

Sem qualquer envolvimento com o tráfico, os moradores dessas casas azuis fazem “vista grossa” sobre o que acontece em seus muros e, amedrontados com o poder local, calam-se.

O ponto é um dos motivos de disputas acirradas. Na cena da rua, em seu emprego, o pequeno traficante mantém o rosto voltado para a entrada do bairro. Geralmente, são disciplinados para silenciar, falar e agir com frieza. Todos que asseguram os pontos de vendas estão colados aos postos de trabalho, como se estivessem esperando clientes ou ataques a qualquer momento. A ação de vigiar o bairro é repleta de códigos: não só registram quem entra ou sai do bairro, como conhecem a vida dos moradores, grampeiam telefones, seguem pessoas suspeitas, estão em alerta constante.

A escola do tráfico formaliza, com graus de cumplicidade e competência, uma aprendizagem com regras rigorosas. Não apenas remunera, como dá *status* e poder aos seus membros. Observo que o prestígio do poder no contexto da vida pública vem diferenciar a fala, a conduta, o modo de viver, estreitados por normas e a revelar-se ainda mais complexo e culturalmente plural no cotidiano do bairro. A identidade pessoal desses jovens, a despeito do mundo, situa com nitidez o papel social de cada qual, demarcando mudanças na vida pública e na privada. O poder local do tráfico, sem limites, integra unidades familiares e configura significados à droga no contexto da condição faminta. Sobre isso, alguns deles dizem que “é melhor estar cheio do que vazio” (Erismar), ou “eu quero mais e não menos” (J.A.).

As unidades e os grupos desse comércio, por sua vez, reproduzem formas de poder variadas, a depender do grau de hierarquia que ocupam nessa atividade. Os traficantes apresentam, de fato, a melhor situação econômica do bairro, e é no ambiente doméstico que é reproduzida a sua autoridade sobre os membros da casa. Em suas unidades não faltam alimentos, nem aparelhos elétricos, em especial, vídeos.

A “máfia” – como Tiêta nomeia a organização – é uma temática presente no dia-a-dia, no drama de quem vive com falta de dinheiro e trabalho.

– Eu queria vender só um dia pra ganhar uns 300. Levar um pacote (Lívia)

– Está doida mulher? Quem entra não sai (Maria).

– Pois eu também queria, pagava minha luz e ainda sobrava (Tiêta).

– Eu ia embora daqui. Vendia uma vez, ganhava uma bolada e depois fugia pra bem longe e cheia de dinheiro (Lívia).

Assumir o comércio da droga é, para alguns, um atributo de coragem, um desafiar o poder da polícia, o que faz estimular indiretamente a ampliação desse violento setor, na medida em que não existem projetos sociais eficazes para a população. Também, vale registrar a participação direta de policiais na extorsão de dinheiro desses setores, o que vem demonstrar a qualidade dos projetos de combate ao crime organizado do narcotráfico.

Tem polícia que chega aqui e cobra R\$ 600,00 pra soltar um menino daqui, quando ele prende. Às vezes, os meninos não estão fazendo nada, e ele prende porque quer dinheiro. Eles inventam uma ocorrência lá pro delegado, e prende. Solta e diz que eles têm 24 horas pra arrumar dinheiro, e ainda diz quanto quer, é sempre R\$ 600,00, não é 200, nem 100. Aí os coitadinhos dos meninos ficam doidos. Eles vão furtar, assaltar, arrombar carro, vender as coisas pra ter o dinheiro.

[...]

Tem gente aqui que diz que a polícia já matou gente inocente, a polícia tinha prendido pra arrancar dinheiro deles, eles não pagaram e a polícia matou. Como é que a gente vive num país

desse? A gente tem governo? A gente tem o que? A gente pode reclamar pra quem? (Sílvia).

... isso é o inferno. Ninguém aqui pode ter paz, ninguém aqui vive com Deus. Tenho medo de meus filhos, minhas netas que ficam vendo essas coisas, que infância mais horrorosa pra elas (Renilda).

Os moradores sentem e ressentem a ausência de governo na cidade, principalmente no que concerne ao combate às drogas e a falta de professores nas escolas e interpretam os discursos oficiais que assistem na televisão, como uma "falta de respeito com a gente" (Renilda). Eles percebem o abismo que existe entre propaganda e realidade: "O governo gasta dinheiro pra falarem deles mesmos e na prática não fazem nada" (Renilda). "É tudo palhaçada do governo" (Augusto). O vazio de projetos gera a submissão às drogas e a sucessão de imagens que transformam o contexto da pobreza na mais terrível condição humana.

... o país está pior do que antes por causa do desemprego. Antes a gente pegava um carrinho de mão emprestado, botava umas verdurinhas e saía pelas ruas vendendo. Hoje não dá mais. Tem gente

demais vendendo e o dinheiro está curto (Renilda).

A pessoa está empregada e de repente por um motivo ou outro, perde o emprego. Não tem como correr atrás, perde a coragem, não sei o que é que acontece, aí busca a solução dos problemas nas drogas. Matam e morrem pela drogas.

[...]

Você passa aqui de manhã cedo, vê as pessoas usando maconha como café. Todo tempo você vê alguém sempre usando uma maconha, um *crack*, uma cocaína, um pico, sabe lá o quê. O pior é que eles (consumidores de drogas) não têm

comida, não sentem nem vontade de comer. A comida é difícil da pessoa correr atrás, e as drogas vêm pra porta sem precisar você correr atrás. Desde quando aqui o lugar era chamado boca-de-fumo, a maioria vive disso, eles tomaram as drogas como meio de vida (Elton).

Para esse tipo de "meio de vida" há uma diferença marcante entre os consumidores e os comerciantes das drogas. Uma população vendedora, conta com a força de trabalho de crianças e adolescentes que circulam em todo o bairro e fora dele, numa postura que tem como disciplina o sigilo e a fidelidade aos chefes. Também para os consumidores, as relações são de submissão. O tráfico exige outras concepções de vida, que interagem nas relações mais íntimas de cada unidade doméstica. É uma ambiência que traz temor com a estratégia armada a desafiar outros bandidos e a polícia, procriando diferentes padrões de vida dentro da pobreza. Em meio a esse contexto, as relações sociais são ainda mais ambivalentes. A solidariedade coexiste com o conflito, como em qualquer outra sociedade competitiva, mas a violência física, com ameaça de morte, constitui uma espécie de herança desse grupo sobre a população.

A ritualidade do poder do narcotráfico atinge os drogados, os traficantes, os moradores que não participam diretamente desse negócio, e sobretudo os jovens que perderam a vaga na escola ou o interesse por ela.

Se fulano encontrasse um emprego que pagasse a ele R\$ 300,00, que é o que ele ganha na droga, ele saia dessa vida.

[...]

Sair é arriscado, porque quem se envolve com droga fica ligado nos grandes. Como se ficasse devendo a alma. Eles matam até se sair. Conheço gente que saiu, mas entrou de novo; não pode

sair de vez. É como se fosse uma tatuagem miserável, que não sai. É uma contaminação. Entrou, não consegue sair.

[...]

Se o governo fizesse um trabalho de educação e solidariedade, a coisa ia melhorar. Em vez do governo gastar milhões em propaganda política, podia recuperar essas pessoas envolvidas na droga. Porque os jovens vivem uma vida dura e crua (Renilda).

O termo emprego não se refere tão somente a uma atividade com carteira de trabalho ou biscate, mas a toda e qualquer forma de ocupação que gere alguma remuneração⁸. Desse modo, o lumpensinato está dentro da categoria de trabalho ou emprego. Ladrões e traficantes consideram-se empregados, e do mesmo modo, os mendigos. Os que recebem auxílio do INSS, são os “empregados encostados”, porque têm “salário todo mês”. Férias e licença são termos do trabalho formal, utilizados no bairro, analogicamente para quem está preso. Enquanto que “férias”, para o trabalho formal, significa estar livre do cotidiano do trabalho, no mundo do crime, o termo representa a restrição da liberdade da prática do crime, com a prisão.

Nem a morte parece interromper a violência. Foi assim que, numa manhã, encontraram mais dois corpos no Beco da Morte. Eram rapazes moradores do bairro e nem os seus pais puderam identificá-los à polícia, porque quando os envolvidos no tráfico são assassinados, a família não se apresenta à polícia, e nenhum morador pode identificar os corpos. Dizem, então, que “são gente de fora”, que estavam passando por ali.

Foi dessa maneira que uma mulher, ao ver seu “menino” de 18 anos ser fuzilado na porta de casa, não pode se aproximar do filho morto. Ficou trancada dentro de casa, esperando chegar a polícia e o rabecão do Instituto Médico Legal. Quando a polícia perguntou, do

lado de fora da casa, quem era o rapaz ali no chão, taparam a boca da mãe em desespero, dentro de casa. Falavam de seu filho como um "ninguém, sem família". O sigilo é parte do código do bairro com os traficantes. O medo toma conta, e as pessoas silenciam. Morreu como um elemento, segundo a linguagem policial.

Não há domicílio para os "marginais" e se "não servem em vida", a morte parece ser o único destino, como me disse Valdemar antes de torna-se apenas um corpo. Como que desfocado do mundo, ele não foi capaz de se adaptar, quebrou o sigilo, "falou o que não devia de falar" [...] "Foi bobeira, ele entregou droga pra quem não devia" (Tiêta), e apareceu cheio de balas na porta de sua casa.

Para os traficantes, a morte parece não existir e o tempo se torna infinito. No concreto, a consciência do medo da morte é reconhecida quando matam um amigo do grupo, mas logo se contemporiza. O que importa é a encarnação de um estado social que elegeram para viver para não ter fome. O tempo presente simboliza a eternidade das relações de um com os outros e a necessidade do desapego afetivo com os amigos e os parentes.

No dia seguinte ao crime, "tudo é igual", como "coisa comum por aqui". Nessa naturalidade de quem vive um desespero sem tréguas, o acordo é "... esquecer o que aconteceu hoje" (Elza). Como se fosse possível olvidarem-se as ameaças da fome e das balas.

Nesse clima, alguns dos moradores desejam migrar para outros bairros. Um desejo que é como um ponto estático no seio dessa guerra. E para onde iriam? Perguntam-se uns aos outros. Não querem contemplar o horror constituído (lembrando PAUL SARTRE, 1997: 75), nem de se refugiar na reflexão, e tratam de viver horrorizados. Toda uma conduta imposta por balas perdidas de tiroteios, ameaças policiais, todos, sem exceção, parecem condenados a viver "neste inferno", como nomeiam o bairro.

Com escassos recursos e escassas escolhas, as estratégias do cotidiano ficam condicionadas aos diversos fatores macroestruturais, que restringem ainda mais a manutenção imediata da sobrevivência.

Sem escola e sem apoio, os jovens se tornam pedintes e pequenos transgressores, com furtos, e aprendem a se defender e a fugir do cerco policial. Como traficantes, arriscam suas vidas: querem viver e não morrer de fome, ainda que, para isso tenham que horrorizar e se submeter aos esquemas perversos do próprio tráfico. Assim, recria-se o cotidiano com práticas individuais inseridas no conjunto dos que habitam esses morros, a controlar suas vidas.

Lembro que era meio da tarde quando contei quinze jovens e crianças, de mais ou menos oito a dez anos de idade, fumando *crack*, sentados, recostados no muro que dá acesso ao tonel de lixo da Vila. Uns ficaram ali depois do fumo, outros saíram correndo ribanceira abaixo em direção à Avenida. Uma mulher que também assistia essa cena disse que os que saíram foram “aprontar pela rua, ou pra roubar ou pra pedir dinheiro nos carros” (Lindaaura).

É no espaço mesmo do bairro que eles se sentem adultos e diferentes. O ser diferente passa pela liberdade de fumar e ter relações sexuais desde muito jovens. Com um mínimo de vestimenta eles (como qualquer outro jovem) instauram uma ideologia que habita o mundo cotidiano.

O rapaz de peitos desnudos, com bermuda abaixo da cintura, mostra um pouco as nádegas, e a moça de bustiê e roupas justas, indicam ambos a busca de uma regularidade, um consenso, uma conexão com as mensagens que recebem da mídia e que os colocam de frente ao mundo. São tatuagens e enfeites sobre um corpo que os fazem sentirem-se presentes no tempo. Uma atitude intramundana para reabilitar a cotidianidade, um valor em que se inspiram para abandonar tradições e encontrar, notadamente, uma expressão corporal que se ajuste à imagem midiática gerada pela ideologia do consumo. Estão nesse mundo e não fora dele. Negros, na grande

maioria, são também loiros tingidos e estão no centro das imagens que adotam para si. Desse modo, traduzem e também criam mensagens, numa dinâmica cujos parâmetros de beleza, cor, moda, comportamentos e linguagem são revelados como leituras particulares, jogando na força do imaginário suas expressões corporais. Nessa busca concorrencial, expõem a virilidade. Um signo de poder perante o grupo, um componente do sistema real, em que a semiologia pode aventurar-se a interpretar, como um sentido que oculta a fragilidade de estar-no-mundo de grandes privações.

No plano real, exercitam poder sobre os moradores, como uma necessidade, uma condição que implica reafirmar o sentido da diferença em seu meio, para ser, também, fora dele. Desse modo, a criação da academia de malhação do bairro, com sucatas, correntes e cordas, conforma a construção da idéia de se colocar junto à publicidade do corpo e sentirem-se iguais no mercado. É nesse lugar, no *point* de quem não é "careta", onde eles se reúnem para compartilhar e reordenar a realidade, numa certa ordem que tem, na linguagem, a via de correspondência capaz de interromper diferenciações com outros setores sociais, ao menos em seus imaginários.

A linguagem adota e modifica termos da mídia e soma-se a outros – "*diet, sou light, sou normal, quieto, do bem, estou cheio de amor*" etc. – expressando o sentimento de atualidade perante o grupo. O estilo ocupa sem cessar o desejo de sentir-se pleno, para transfigurar a existência faminta, gerando expectativas de viver o que a escola formal ainda não lhes deu. A necessidade é aprender sobre computadores e inglês, porque, "essa (escola) está fora, não serve pra gente". E deixaram a escola porque, "... saturei" "... não dá mais, a professora invocou comigo, eu não fazia nada, era quieto, mas ela não entendeu nada", "... não tinha computador", "... não tinha inglês, pra gente falar com os turistas, ler os *rock*, se comunicar com as músicas, se dá bem com eles (os turistas), falar dólar, entendeu?"

A comida dos famintos

Esse aqui é o almoço de ontem e de hoje. Amanhã eu me viro, nem penso. Eu como depois. De noite só tem nescafé. É essa [...] a comida deles. [...] Comida de pobre é assim, não tem feijão todo dia não. Amanhã vai ser pirão de osso, e se tiver um ovo vai ser novidade. Um ovo que dá pra todo mundo (Sílvia).

Sílvia chegou em casa com a feira, descascou o inhame, colocou no molho de água com sal. Disse que é pra render mais. Lavou e partiu os maxixes em pequenos pedaços, escaldou com bastante tempero (alho, cominho, pimenta de cheiro, coentro) e colocou um pouco de dendê, um pedaço de pimentão, metade de um tomate e farinha. Tinha recebido o salário. Depois, guardou o pão. Disse que é a reserva dos filhos quando choram à noite. Sobre a comida de amanhã, diz: "...sei não, o que eu vou fazer, é quase a mesma coisa de hoje, muda assim, uma coisinha e outra, até o dinheiro acabar".

Abóbora cortadinha com maxixe e tempero, um dente de alho, um pedacinho de pimentão, tomate, cebola e coentro, a gente pode fazer um recheado com óleo, carne seca e tempero. Deixa cozinhar um pouquinho e depois bota um osso e quando tem verdura bota também. Bota água até o meio da panela, quando está pronto, bota três xícaras de farinha e mexe bem. Faz aquele escaldado (Sílvia).

Escaldado ou pirão, dá no mesmo. Corresponde ao almoço ou ao jantar e pode ser acompanhado de feijão sem carne, arroz ou macarrão, pimenta. Esse é o senso comum, o gosto comum; e o alimento básico é a farinha de mandioca:

... ninguém aqui fica sem ela, aqui. Ela levanta até morto (Tiêta).

A gente luta pra ter ela porque não se acha no lixo. É mais barata do que feijão. A gente comia feijão todo dia, era

antigamente, agora a gente come é pirão que é comida de pobre. Bota osso dentro, pra ficar com o caldo grosso (Gorete).

O escaldado de farinha com temperos oferece variações, conforme a associação com outros alimentos. A preferência é adicionar carne de boi ou de galinha, com quiabos e maxixes. Mas, no receituário pequeno, a culinária tem poucas opções: escaldado de cabeça de peixe, carcaça de galinha, abóbora com maxixe, gordura, alho, e sal etc. Em situações extremas, o indivíduo cria outro tipo de "alimento":

Teve época que eu fazia sopa de papelão. Um dia os meninos estavam tudo chorando, e eu precisava fazer uma coisa. Aí uma comadre me ensinou. Lavei o papelão que eu estava catando pra vender e botei na panela com água, botei um salzinho. Eles pensaram que era comida e comeram. Depois, uma amiga me ensinou a botar um pedacinho de cardo de galinha, uns pedacinhos que vende na venda (Maggi), umas folhinhas de coentro, pra ficar igual canja de galinha. Aí fui fazendo assim, até os meninos ficarem grandinhos eu ainda fazia. Depois deixei porque eles não quiseram mais. Fui fazendo mais pirão e eles foram me ajudando pra comprar farinha (Val).

Tem D. Neuza, mais os filhos, que tomaram sopa de terra. Ela agora está morando com um cara que vive do lixo. Bota os meninos pra catar lixo. Tem os filhos velhos, mas são tudo pequenos, são desnutridos. Aí engana, a gente pensa que são crianças, mas já são velhos (Regina).

A condição de escolha é limitada e os diferentes modos de concepção da necessidade alimentar encontram-se envoltos em aspectos cognitivos, seguindo tradições e incorporando valores. Também, as sensações do gosto e o estado de prazer proporcionado pelo tempero ocupam diversos significados. A comida pode ser "insossa" ou "batizada", depende da natureza da pessoa. Para Elza, o sal limpa a alma, porque "... livra a pessoa de tudo" [...] "É sal fino

na comida e sal grosso no corpo, pra tirar coisa ruim, do corpo e da comida" [...] "Quando a pessoa não pode mais comer sal, aí só passa o sal grosso no corpo, duas vezes na semana". Os temperos da comida e do corpo se confundem, para dar lugar ao equilíbrio da pessoa no mundo.

O pirão ou sopa de papelão é comum, principalmente para os que convivem com o lixo. O aspecto lembra sopa de feijão, e o cheiro é o de qualquer sopa com temperos verdes. Mas é ofensivo falar sobre isto. Como um constrangimento, uma vergonha, a mulher justifica que usava esse tipo de sopa, e refere-se que outras famílias ainda usam, quando "o corpo já está cansado pra sair pra procurar outra coisa" (Núbia). Do mesmo modo, Val utilizava os biscoitos de barro para seus filhos, quando ainda eram crianças, seguindo a receita de uma amiga: "Se amassa bem o barro com um pouco de açúcar e água, faz as bolinhas e deixa no sereno por um dia", pra servir de merenda para as crianças menores. Merendar significa beliscar, na gramática alimentar do bairro. Para o adulto, comer um belisco pode se referir a uma mão de farinha pra melhorar o calundu de fome, e para as crianças, um "golinho de garapa" ou "de chá". Garapa é água e açúcar, e o chá de criança é geralmente feito de cidreira, porque é "a folha que mais alimenta a criança e ajuda a limpar o sangue e os vermes da barriga" (Tiêta).

A culinária de restos e sobras de alimentos recolhidos do lixo dos mercados, açougues e lanchonetes é detalhada no cuidado da limpeza dos ossos e dos pedaços de verduras. O pirão de cabeça de peixe ou de ossos de galinha tem sabores e cheiros que "enganam", porque "tem gente que pensa que nós aqui está comendo comida de barão. São os temperinho que a gente bota", [...] que a comida fica gostosa ", porque os" "...temperos estão nos dedos", ou no tato, no tratar e sentir com as mãos a porção diária de cada dia.

No orçamento familiar de três das famílias estudadas, o gasto em temperos é mais privilegiado que o gasto em água ou em luz elétrica, ainda que os alimentos tenham sido adquiridos no lixo;

“depois que refoga tudo, com os temperos ninguém se lembra que eu peguei do lixo” (Tiêta). Tempero é a mistura de pimentão com salsa, hortelã, coentro, pó corante (urucum), cominho, alho pisado, sal e pimenta do reino. A função é manter o registro da casa e a representação de um gosto herdado da família da mulher, como uma perpetuação da condição feminina, enquanto dedicação e submissão à família. Para as mulheres, temperar significa equilibrar e harmonizar a família, “o gosto do tempero só pega quando tudo é feito com capricho e muita fé”, dando a entender que nenhum prazer de comer costuma faltar para quem toma essas medidas. Quando ocorre um sentimento de ansiedade a perturbar a paz da casa, a comida vem a fazer mal, desandando as pessoas. A responsabilidade pelo “bem” do corpo e do espírito está vinculada à adaptação do que se tem, do que “Deus dá”. A caracterização do gosto reúne cumplicidade e conformismo, como uma necessidade sensorial a ser sempre experimentada. Para Regina e outras pessoas do bairro, a fé transforma a comida do mesmo modo que Jesus multiplicou o pão, pois o pouco que se come se multiplica dentro do corpo.

São esses alguns vínculos inscritos permanentemente no cotidiano, e que se configuram como uma reprodução da cultura alimentar regional.

A experiência de viver com uma quantidade insuficiente de alimentos gera o que concebem como “fraqueza das carnes”.

Pois então, o menino não come direito e fica molinho, molinho, e vai ficando magrinho, vai perdendo as forças. Vai sumindo as carninhas dos braços e das pernas. As vezes é doença, as vezes não é. Uns são tão fraquinho que parecem uma linha andando. Uma alminha pretinha, andando. Parecendo uma muriçoca (Bernadete).

Esses meninos vivem de belisco. Come pouquinho. Não dá pra ter carne nas pernas. Ficam fracos. Come só essa farinhazinha,

um mingauzinho. É falta de fé da mãe. Filho dá trabalho, eu sei como é. As mulheres aí fazem de tudo, mingau de Santo Antônio, de Cachorro, de tudo. [...] Mas é o do Santo, o melhor (Elza).

O mingau de Santo Antônio se faz assim: um pouquinho de farinha cessada, bota de molho com um pouquinho de água, e quando subir aquela palhinha, joga a água fora. Aí bota no fogo pra fazer o mingau ralinho. Aí se o menino for batizado, bota só uma pitadinha de sal só pra batizar o mingau também. Porque não é bom comer nada sem sal, porque faz mal. Diz o povo que quando se come sem sal, diz que é o diabo que come a comida.

[...] Machuca um dente de alho, assim, e bota dentro do mingau. Bota no fogo, mexe, quando cozinha tira aquilo bem ralinho quase água. Esse mingau levanta qualquer pessoa. É um fortificante. Acho que tem vitamina, por isso levanta. A pessoa com fraqueza do pulmão, *nemia* (anemia), isso tudo cura” (Elza).

Elza relembra como conseguiu salvar seu único filho:

Ele estava perdido, não se agüentava mais, nas carninhas pouca das pernas. O corpo mofino. Os olhinhos pedindo pra ficar. Aí fui ver mãe, e ela me lembrou do Mingau de Santo Antônio.

[...]

Mingau só, não adianta. Tem que fazer reza, muita reza. Rezar quando está fazendo o mingau, mexendo a panela e rezando. Se a pessoa não quiser rezar pode ficar assobiando que o Santo gosta. O mingau é Santo. Por isso que chama Santo Antônio, o pai dos pobres. Ogum dos pobres. O curador, o médico das crianças.

[...]

Acontece um milagre quando se está fazendo o mingau de menino. O mingau vai mudando, vai mudando até dá o ponto. [...] A gente sente o ponto chegar, uma babinha rala. [...] Cura tudo, cura a fraqueza.

[...]

As coisas que aparecem no corpo não são só doença das carnes, é também dos espíritos. Por que é que tem menino que fica com isso e outros não? É inveja em cima da casa da pessoa, em cima da criança. É olho. Por isso tem de batizar logo, botar um dente de alho na roupinha da criança. Aí não tem doença que pegue (Elza).

Esse alimento, também conhecido como "papa de menino", é o mais comum para quem não tem leite para as crianças. Sobre isso, algumas mulheres definem o mingau de Santo Antônio: é a "farinha molhadinha e crua sem sal, com um dente de alho pra espantar o cão". Outras crêem que é necessário o cozimento até um ponto, no qual pode se sentir a presença do Santo: "Eu sinto o Santo segurar a minha mão na hora que estou mexendo a panela" (Regina). "A gente sente que é o Santo que está mexendo o mingau [...] Tem esse nome porque é forte, aí se a gente chama o mingau com o nome dele (do Santo), ele dá força para o mingau" (Val). "É remédio, porque tira fastio. Serve pros nervos, e pra qualquer coisa que a pessoa tiver de ruim (Elza)".

Está na vontade de Deus a confirmação de a pessoa ver, em Santo Antônio, uma constância invisível para "acorrentar" todos os problemas da pessoa. O momento de reencontro com o Santo se dá de modo especial, no fazer diário a alimentação da criança, mas o triunfo da cura sobre a fraqueza da criança está na mãe, depende dela, da sua espera no Santo que "chega" para mediar a cura. Ao fazer o mingau, este se torna sagrado, e a natureza da pessoa se revela ao mundo: "Se for uma mãe boa, o filho fica bom" (Elza). As

curas para outras doenças são experimentadas de muitas maneiras, como a água de limão e as rodela de goiaba para as dermatoses (hipovitaminoses), que aparecem como na boca e nas orelhas. Mas, a fé no Santo torna o mingau o alimento principal contra a “fraqueza”, ou desnutrição.

Diferentemente, o mingau de Cachorro é sempre cozido e grosso. Está mais próximo de comida que mingau, porque se cozinha com qualquer tempero, sal, alho, alguma gordura e resto de qualquer caldo. “É mais gostoso. É a comida de criança e de adulto. Toda casa que tem menino tem mingau de Cachorro” (Tiêta). “Tem esse nome de Cachorro, não sei porque. Vá ver que é porque cachorro é um bichinho amigo, é mandado de Deus pra ajudar a gente” (Lêda). “Ninguém come cachorro, aqui se come gato, mas só quando não tem mais nada pra comer. Só quando a gente está na pior” (Tieta).

Outra tradição é a “comida dos anjos”, ou a segunda mamada, a que sucede a ingestão de leite por mamadeira. O resto de leite, o que fica nas paredes do frasco (mamadeira) é misturado com água e oferecido novamente à criança. Para algumas mulheres, a “comida dos anjos” é tão forte quanto o próprio leite, e significa também “render, trazer sorte”, para nunca faltar dinheiro para comprar o leite.

Mas é o leite materno “o melhor alimento de criança, que chega com Nossa Senhora, pra aliviar a gente [...] E quando a mãe tem algum problema, o leite não presta. Quando a mãe está desanimada, sem vontade de ser mãe, aí o leite fica que nem ela. Desandado” (Elza). Sobre isso, outra moradora fala sobre o “desgosto” de sua filha e o desmame de sua neta: O leite dela (refere-se ao leite materno da filha) era aquela água pouquinho, e ela me dizia que sentia que era fraco [...]. A pessoa sente quando a coisa não presta” (Lourdes).

O cuidado com o corpo, esse domínio historicamente feminino, registra significados que garantem à mulher um convívio de respeito e alguma autoridade. Até mesmo quando um homem vive só, ou

com filhos pequenos, as vizinhas se preocupam em administrar-lhes conselhos e alimentação.

Fora desse âmbito, em unidades onde o homem se encontra desempregado e a mulher sustenta a casa, o orçamento é coordenado por ele, tornando ainda mais desigual a condição feminina nesse espaço social. Em geral, o tema da fome "é coisa de mulher", porque, segundo os homens, "ela é quem sabe mais dessas coisas", "ela é quem sente mais", "ela fica doida quando não tem nada", "não dorme olhando a porta". De fato, a mulher apresenta uma produção discursiva sobre a necessidade do alimento para a família, com mais ênfase que o homem, o qual se mantém numa determinada posição cultural de distanciamento sobre esse tema, ainda que tantas vezes transite contracenando com a mulher sobre as dificuldades para a manutenção da casa. A fome percebida como uma força estranha que invade a vida da pessoa, não é um pensamento apenas do universo da mulher. Todos podem conceber esse fenômeno *a priori*, para além da carência alimentar.

A experiência de viver com fome: sentidos físicos e significados

As carnes tremem, aí eu corro e boto uma mão de farinha na boca, depois faço um pirão e vou passando. Pior é quando nem tem farinha, aí não durmo pra esperar ela (a fome) chegar (Val).

De que fome os homens e as mulheres do bairro se referem, senão uma manifestação para além das sensações do físico ?

Sobre esta e outras questões, sugiro um contraponto: os conceitos agenciados historicamente pela clínica e pela epidemiologia, que concebem a fome como doença, e os significados da fome dados pelos moradores deste bairro, os quais constroem em suas vivências

cotidianas representações metafísicas que são produzidas pela tradição de viver a privação extrema.

A semiologia clínica trata de entender a fome como a sensação de falta de alimento após um período breve de ausência, identificando-a como um mal estar acompanhado de dor no estômago (BOOTH, 1978), tremores e tonturas (MAYER, 1953: 13-16), em qualquer indivíduo, independentemente do contexto social em que vive. O termo fome, até mesmo, refere-se às imagens de alimentos lembrados e que foram retirados da dieta, ou alude à criança magérrima, marasmática, em sua fase principal de desenvolvimento (CASTONGUAY; APPLGATE; OPTON; STERN, 1984:19-65).

O termo pode ser usado para, especificamente, referir-se aos sinais internos que estimulam a vontade de comer, provocando uma sensação de vazio, distinta de apetite (*Idem*, p.26-7). Os sinais de fome são intensos e originam-se dos sistemas nervosos (central e periférico), conforme as descobertas de Cannon em 1929. Trata-se de um número de áreas receptivas – hipotálamo, receptores adrenérgicos, núcleos paraventriculares, entre outros, tecido adiposo, hormônios (insulina, glucagon, os do crescimento, os do sexo), e o estômago – responsáveis pelos sintomas da fome, como foram demonstrados mais tarde nos estudos de Morgan e Morgan em 1940. Os sintomas mais freqüentes são as contrações gástricas momentâneas, ou dores no estômago (MORGAN & MORGAN, 1940:137-147).

Sobre isso, os moradores do bairro falam de suas sensações:

Eu sinto igual que todo mundo sente. É um buraco aqui (nível do estômago) (Cida).

Eu fico parado, tenho de comer qualquer coisa. Todo mundo aqui tem um pouquinho pra comer. A gente come uma ou duas vezes por dia, ou as vezes só faz uma boquinha, depende do bolso, que tem dias que está assim, ói (mostra as mãos abertas

em aceno, como se quisesse dizer, bolso vazio), aí a barriga fica danada pedindo, pedindo, fazendo barulho (Tiêta).

Tem dia que eu como é só vento, aí sinto de tudo, é muita dor de cabeça, o corpo fica desanimado (Elza).

... dá um vexame na barriga (Marta).

... quando passa da hora de comer, me arrepiá toda (Vera).

Pior é quando a menina chora de noite e eu não tenho nada pra dar, aí eu fico pirada (Sílvia).

Dá uma tristeza profunda (Renilda).

Cannon (citado por CASTONGUAY, et al, *Op.cit.* p.1922) demonstra que as sensações de fome aparecem em graus acentuados ou não, a depender do intervalo de tempo da ingestão de alimentos, tendo cada indivíduo uma sensibilidade e um intervalo próprios e condicionados por hábitos culturais. No nosso estudo, o termo fome transcende, mas também considera, a sensação física de vazio.

Para Agnes Heller (1983), a satisfação dessa necessidade biológica move o homem como um "impulso" para garantir a sobrevivência, mas suas ações são controladas por estímulos externos, ambientais, culturais e históricos. Ao sentir fome, o ser humano age de modo seletivo. Por certo, o homem civilizado que sente fome dificilmente irá lamber os restos de comida do chão ou comer determinados animais e vegetais.⁹

O processo seletivo, o comestível ou não, será sempre culturalmente definido, o que me lembra o personagem Fabiano e sua família – do livro *Vidas Secas* de Graciliano Ramos – que, no desespero da seca, poupam a cadela Baleia até o último momento, quando já não agüentavam as sensações de fome. Para Heller, a satisfação é um estímulo biológico, socialmente objetivado pela necessidade (HELLER, 1983: 20-1).

A carência permanente de alimentos leva à desnutrição¹⁰, a qual, com graus de severidade, apresenta uma etiologia específica e uma temporalidade própria. É uma doença que define prejuízos orgânicos, principalmente se acometida nos primeiros anos de vida, e cujos sinais aparecem com mais nitidez no episódio de maior gravidade.¹¹ Conseqüentemente, o discurso oficial da saúde oferece preocupação apenas com os casos mais severos, em risco de morte, por implicar associação com a diarreia, a desidratação e outros sintomas e enfermidades.

As ciências naturais reconhecem qualquer doença a partir de uma constatação clínica, com sintomas e sinais ordenados para uma identificação específica. Sobre tais observações, Mishler (1981) entende que o modelo biomédico ocidental isola, ou não enxerga, os elementos socioculturais que envolvem a doença, reduzindo a etiologia e a conduta terapêutica às abordagens nem sempre acordadas com o contexto social na qual a doença ocorre (MISHLER, 1981:1-23). Ao reforçar esse modo dominante de pensar os problemas da saúde, a morbidade, qualquer que seja, adquire um idioma científico que tipifica predicados uniformes e universais, sustentados por uma semiologia cuja conduta funcional possibilita a interrupção de outras verdades sobre o corpo, no processo de enfermar-se.

Em geral, o modelo que trata a fome crônica como uma doença divorcia-se das condições sociais e históricas de quem vive o problema na pele. Uma pele nem sempre em pergaminho ou sinalizada por carências de nutrientes, mas que reveste um corpo que experimenta o sofrimento moldado pelo cotidiano carente e incerto de obter diariamente a alimentação de que necessita. Uma carência que não afeta apenas o corpo, mas também os significados de um estar no mundo desprovido, desapropriado, desagregado.

Os traços que velam o tema da fome nas instituições de saúde do país aparecem refletidos desde o diagnóstico da desnutrição. Entendo que a questão que circunscreve um "estar normal" e um

“estar desnutrido” merece ser interpretada para além ou aquém de uma curva oferecida pela antropometria.

No desenho do gráfico antropométrico, uma linha separa os campos da normalidade e da desnutrição, assinalando o desvio físico sobre uma curva padronizada, literalmente estabelecida pelo padrão internacional de referência populacional do *National Center of Health Statistic*, recomendado pela OMS (NCHS, 1983). Este padrão é utilizado em grande escala no Brasil a partir da implantação do Cartão da Criança, pelo Ministério da Saúde desde o final dos anos 80.

Nesse gráfico, pode-se observar que um decimal para menos ou para mais, sem outros elementos do individual, define a situação ou não de desnutrição. Essa pode estar manifesta no limite mínimo e sutil de um ponto. Ou seja, do limiar seguindo o movimento numérico desviante do padrão normal (aproximado ou não do ponto instituído), encontrase o quadro mórbido. Desse modo, logo abaixo da curva de normalidade, instala-se, de modo silenciado de sinais, a desnutrição concebida como leve e que tende a avolumar-se num cotidiano de precárias condições ambientais. É exatamente nesse lugar numérico que a doença pode tornar-se crônica, não matando imediatamente, mas predispondo o corpo a outras enfermidades, ou levando a criança a uma sobrevivência atrofica, crescendo e desenvolvendo-se com dificuldades.

Sem sinais clínicos em evidência, a desnutrição leve é, em geral, pouco valorizada nos palcos do sistema oficial de saúde (MS/INAN, 1993). Entretanto, a duração desse tipo de desnutrição – subclínica, oculta, grau I, um pouco magro, até o percentil 10 (ou que nome tenha) – vem indicar a saga crônica da doença como um processo lento de perda constante de massa corporal. Trata-se de uma contínua condição de fome, latente e em silêncio, a tomar conta do corpo. Um silêncio físico, pela ausência de sinais, e acobertado pelo silenciamento oficial, na medida em que, em geral, não há lugar para essas crianças levemente desnutridas nos programas de

suplementação alimentar. O crescimento relacionado ao tempo de duração da desnutrição, produz uma pequena criança que exige menos alimentos para viver, e, nessa adaptação, o peso para a altura pode apresentar-se normal. Para os paradigmas clínicos, a desnutrição afeta o crescimento, está no passado (BATISTA, 1992). Nessa remissão do tempo, o método clínico não é capaz de conceber a presença de fome e muito menos os significados da fome.

A representação de uma desnutrição aguda (ou do presente), ao transformar-se numa situação "pregressa", ou nanismo nutricional, num tempo próprio de cada criança, em seu meio social, vem confirmar a nosologia, antes velada. Esse quadro, perdido de vista pela clínica, configura a perda da desnutrição como um objeto do presente, para ser conotado mais tarde, deixando de pertencer ao domínio da clínica, para entrar definitivamente numa dimensão ainda mais complexa: uma doença *natural* da pobreza.

O deslocamento temporal da desnutrição é uma questão conceitual chave, para a interpretação dos achados antropométricos. Contudo, não é nosso interesse aprofundar essa discussão, porque não é esse o foco de nossa investigação. Citamo-la apenas como uma demonstração do modo de ocultar a magnitude da fome na sociedade brasileira. Essa é uma contradição que colabora com o encobrimento de outros aspectos da fome, visto que não somente se omite o início da desnutrição, como se nega a sua existência como entidade da condição de fome crônica.

Também, não estão no alvo dos estudos da saúde os aspectos específicos que possam caracterizar e dar significados à normalidade nutricional das crianças dos estratos sociais de baixa renda. A preocupação com a magnitude numérica do problema da desnutrição grave coloca a normalidade e as formas leves como achados que não merecem explicações. Entretanto, todas essas situações são socialmente produzidas num dado contexto, com características socioculturais próprias e diferenciadas, variando para cada grupo social e de cultura para cultura.

Normalidade ou doença, de maneira geral, estão estreitamente relacionadas ao caráter cultural, quase sempre, expresso através de representações pelos que vivenciam um determinado problema (LAPLANTINE, 1991: 38). Ainda que as tabelas estatísticas apresentem resultados de normalidade para o estado nutricional, os sistemas de valores, a temporalidade e o espaço em que vivem as camadas populares são significativos para seus processos corpóreos em suas realidades.

Nessas condições, o indivíduo que não repõe seus gastos energéticos diários constrói para si a naturalidade de sobreviver com a carência alimentar imposta em seus espaços sociais. Conforme nossa observação no bairro, as atividades cotidianas configuradas numa cultura historicamente moldada sob a vida atrofica, pertencem a uma temporalidade da condição de fome, tornando possível compreender que, mesmo para aquele que não tem mais uma dieta pobre como no passado, em sua memória se encontra o registro inevitável da experiência do sofrimento de fome, a ser transformado em sentidos que se apóiam numa cultura de fome.

Com essa premissa, os adultos obesos e famintos – aqueles de um aparente corpo nutrido – rompem as concepções biomédicas, abandonam a versão da clínica e tornam-se corpos que expressam a intersubjetividade da condição de fome^{[12](#)}.

Na dimensão da clínica, as crianças nanicas e os adultos obesos das camadas populares, nem sempre são entendidos como famintos. A leitura ética sugere para o corpo gordo, aquele que come em abundância e, para o magro, o inverso. Tratam-se de construções sustentadas por um idioma mediado pelo peso, a representar uma gramática de enunciados fechados e a significar um emudecimento de outras condições sociais da pobreza. Nesses termos, os estudos antropométricos, se isolados dos recursos das ciências sociais, deixam de enunciar a compreensão da fome no mais amplo sentido sociocultural.

Finalmente, a fome como uma enfermidade claramente definida pela clínica, encontra lugar no bairro, mas serão muitos outros os signos interpretados pelos atores, fora dos limites concebidos pela ciência.

A partir dos diversos aspectos aqui destacados, os moradores seguem em direção à adoção de ações contra a fome, mas o desemprego, as muitas barreiras sociais que a população encontra no mercado de trabalho e os baixos salários oferecidos pelo mercado legal não lhes oferecem muitas possibilidades de escolha. Estas são condições que "enlouquece a pessoa", angustia, revolta e atrai a droga para o consumo ou a venda.

Aqui todo mundo é meio doido. Ela (a fome) deixa a gente doida. É muita preocupação. Mas, doido comprovado, tem pouco. [...]

O juízo da gente é um nada. Pra a pessoa perder é daqui pra ali. Vem meio-dia a preocupação de dar comida a filho. Sem emprego, não dá. Pior é deixar ela (a fome) vim pra cima da gente. Ou a gente ganha ela ou ela ganha a gente (Regina).

Já vi gente na minha rua que não tinha um grão de arroz, nem um pouco de farinha pra comer. Já cansei de chegar nas casas de morador e não ver nada. Mas a sociedade quer esconder isso. Ninguém quer falar sobre isso. Não dá pra esconder que tem gente passando fome, não dá (Renilda).

Um ovo pra dividir com os dois filhos, é mole? (Tiêta).

Para uma perspectiva analítica, descrevo os aspectos comuns e as diferentes abordagens sobre o fenômeno da fome em algumas unidades domésticas, junto ao testemunho das protagonistas deste estudo.

Val é natural de um município do recôncavo baiano, tem 49 anos e migrou ainda jovem, com uma amiga, pra seguir um namorado. Vive com seus cinco filhos e agregados (uma prima e uma amiga) em

uma pequena casa de dois cômodos. Conta que para cada gestação, sofreu o abandono do companheiro da época, gerando filhos de pais diferentes. "Bastava eu estar prenha que eles me deixava, quase fico doida de tanto desgosto na minha vida". Nos últimos dois anos, já não trabalha mais fora de casa e é sustentada pelos filhos que lhe dá uns R\$ 100,00 por semana. Dos filhos, três estão envolvidos no tráfico de drogas e dois são viciados em *crack*. Cada um dos traficantes tem um posto específico de trabalho, dentro e fora do bairro. O mais velho, com 27 anos, era até alguns meses o chefe declarado da unidade familiar, até que foi preso quando traficava cocaína em um hotel de Itapoã. Conforme o comentário de uma vizinha, ele é um dos moradores mais perigosos do bairro, "porque entra na casa da gente e leva tudo que quer, se a gente tiver devendo dinheiro pra ele" (Silvia). Um outro filho de Val está desaparecido há cinco meses, "dizem que ele está viajando por aí" (Regina). Atualmente em casa vivem o de 23 anos, o de 18 e a adolescente de 14 anos, grávida e viciada em *crack*.

Quando os filhos eram pequenos e ela não tinha alimentos suficientes, fazia "bolinhos de barro" para enganá-los com "uma merenda". Diz que sobreviveu dos restos das feiras e mercados "como muita gente daqui". Seus filhos são analfabetos e "entraram nessa vida (droga) pra não ficar com fome". A mulher se queixa de insônia, dorme pouco e de preferência "de dia, quando tem gente em casa".

A casa, a mesma há 15 anos, conforme minha observação, não teve sua estrutura modificada, a exceção de alguns aparelhos eletrodomésticos que se avolumam no barraco de um único vão, uma espécie de depósito de mercadorias adquiridas como pagamentos da venda de drogas. O maior poder aquisitivo alcançado nesse comércio melhorou algum aspecto da sobrevivência, mas não constituiu em uma mudança da qualidade de vida.

Continuam sem sanitário intradomiciliar, "mas tem comida todo dia".

Para Val, a vontade de comer comida ou *crack* "é a mesma coisa". Nessa analogia, "que acaba com a pessoa", a fome é entendida como um vício, que submete o sujeito a "fazer qualquer coisa pra comer, até viver num inferno que nem esse" (Val).

Com a face em expressão de medo ao falar sobre a vida dos filhos, ela diz da possibilidade de serem mortos no bairro ou na cadeia. Enquanto narra sua vida sentada na cama, sobre os bordados de flores vermelhas, de cabeça baixa olha para os lados e revela: "Nunca progredi, a Sra. me viu aqui nesse mesmo barraco, e ainda vivo aqui desse jeito, e consegui criar cinco filhos, sem os pais deles. Eles não conhecem os filhos, dá muito desgosto."

Renilda, aos 14 anos de idade, juntou-se a um circo e fugiu do sítio do avô, no Norte. Sentia-se "sufocada" pela família, e desde então, nunca se comunicou com seus parentes. Chegou a Salvador e aqui ficou porque fez amigos. Em 1973, quando se casou, veio morar no bairro. Desde muito jovem, trabalhou como empregada doméstica e faxineira, até que aprendeu os ofícios de manicure e cabeleireira, profissão que a sustenta até hoje, com seus 43 anos. Sobre a sua chegada ao bairro, diz:

Eu estava procurando um lugar pra morar e olhei pra esse morro, e vi três casinhas no meio do mato, aí subi o matagal. Era uma invasão. A prefeitura não queria que morasse gente aqui. As casas eram de sopapo. Aí fiz minha casa com meu marido, que é essa aqui que eu vivo até hoje. Já botei tijolo e fiz banheiro. Tivemos os filhos. Depois, começou a chegar mais gente no bairro, foi chegando, foi chegando e eu fui aprendendo a lutar contra o governo.

Esta mulher, atuante na luta por melhorias da qualidade de vida dos moradores, como o saneamento básico, construção de encostas, creche e escola, comenta sobre as mudanças do bairro e a dimensão que tomou o narcotráfico: "Aqui a gente tem noites de medo, muito

medo de brigas entre os bandidos com os bandidos, e a polícia. A gente não sabe o que é pior, se é a polícia ou se os bandidos”.

Renilda mora com o segundo marido, três dos quatro filhos do primeiro casamento, já adultos, duas netas, a nora e Raimunda – uma antiga agregada, que veio do interior para cuidar da saúde e foi convidada pela família a ficar em casa; não conseguiu emprego como doméstica, porque “não tem mais saúde nas pernas”.

A casa de cinco cômodos (dois quartos, a pequena suíte do casal, sala e cozinha) tem móveis antigos, doados por suas freguesas, televisão, quadro de Che Guevara e de paisagens nos calendários antigos. No estreito quintal fica o sanitário para os filhos e agregados. As panelas de alumínio e de barro, as cestas e caixas para a guarda dos utensílios, uma geladeira grande e gasta, e uma mesa comprida de gavetas dão funcionalidade à cozinha, que é também uma micro-empresa de pastéis, onde as noras e Raimunda trabalham todo o dia. Os pastéis e pipocas são vendidos na porta de casa e tem como os mais importantes clientes os meninos do comércio da droga: “eles pagam com dinheiro vivo, na hora”.

Das muitas aflições de Renilda, o que mais pesa são as dívidas contraídas de um projeto frustrado de carrinhos de cachorros-quentes, resultando na perda do emprego. Além disso, queixa-se de seu marido e de seus filhos desempregados. Por duas vezes, nestes meses, diz que “passou mal”, tendo que ser atendida no Pronto Socorro, com hipertensão. O marido, obeso, diabético e hipertenso, não sai de casa e, sem qualquer perspectiva de trabalho, vive freqüentemente em estado de depressão, gerando mal estar na vida familiar. Constrangida com o ambiente doméstico e amedrontada com a atração que as drogas exercem sobre os filhos, Renilda se sente angustiada e impotente para resolver tantos problemas.

Meu filho estava andando com muitos meninos barra pesada, ele tem 18 anos e sem nada pra fazer. Na escola, na porta da escola, está tendo droga pra vender. Um dia ele disse que não

ia mais pra escola porque estavam forçando ele a entrar na droga, chamavam ele de careta porque ele não queria se envolver na droga. Todo dia, um bê-ábá, todo dia, na porta, dizendo, tome, tome, tome (Ela se irrita, fala alto, levanta, bate as mãos sobre a mesa e lacrimeja).

[...]

Aqui em casa, a gente vive igual como era antes de me casar. Porque nesse casamento a gente tem tudo separado. Eu luto pra botar em casa comida pros meus filhos, e ele tem a comida dele, nem o telefone a gente pode usar. É dele. [...] Mas pelo menos estou casada.

Estar casada representa uma necessidade social: "Acho que eu me sinto, assim, mais segura com ele. Eu gosto dele, não tenho amor, mas gosto, mesmo vivendo assim".

Essas expressões me remetem a alguns autores como Acácia Dias (1997: 184;189) e Cristina Bruschini (1993: 77), quando se referem às microrrelações de poder dentro da família. As contradições dos diferentes papéis de cada personagem na unidade familiar, a complexidade das situações e a imposição de uma linguagem de poder, nas diversas formas de hierarquia, presentes na cena do casamento, quase sempre condicionam a mulher ao papel de submissão, numa tradição que atrai distintas maneiras de sujeitar-se.

No caso de Renilda, o cuidado para com um homem com vários problemas de saúde, e sobretudo depressivo, é um modo de reproduzir a personagem dessa tradição¹³. Mas, apesar de alguma demonstração de submissão, ela age cuidadosamente (sem atritos), com domínio e poder, em algum espaço da relação. E nessas duas faces da dominação, aparentemente opostas, ela sabe que ele precisa de sua ajuda, e então sente-se mais segura na relação. Vai à luta, anda em busca de trabalho, faz dívidas, e sem contar com a

ajuda do marido, procura várias estratégias para garantir algum salário. No momento, planeja abrir barracas de pastéis e refrigerantes no bairro, objetivando ocupar seus filhos.

Sobre a fome, ela diz:

É a falta de emprego, falta de salário digno que dê pra sustentar a família. A fome aqui é de tudo, é de escola, de amor, de trabalho, de dinheiro e de comida. Mas a fome de comida é a pior que existe. É a peste [...] É a coisa mais horrível do mundo. É uma coisa que aparece pra acabar com a vida. E a pessoa se acaba devagar, aos pouquinhos. Comendo devagar o corpo. Começa com os ossos até chegar nas carnes. Até morrer.

[...]

Você já ouviu falar na peste? Pois é. É a fome, mesmo. Não tem como fugir quando ela chega. Não tem pra onde correr que ela pega (pausa, chora).

[...]

Falar de fome é triste. Dá vergonha na gente. [...] Ninguém quer falar disso. Nem dentro de casa a gente consegue falar nisso. É vergonhoso. Tem gente que come todo dia de restaurante, e a gente aqui...

Ao falar sobre o tema, ela imprime indignação, revolta. As mãos cobrem a face, e, com um olhar distante, entram em silêncio. Ao relatar o passado recente de sua história de lutas pela melhoria do bairro e cidadania, noto a dificuldade em desvelar a sua condição de faminta.

Um dia, ao comentar sobre a situação de desnutrição grave de uma menina de dez anos, que mora na Vila, Renilda não quis comentar.

Silenciou e se deteve a olhar a porta de sua casa. Depois, benzeu-se, levantou-se e fechou a porta. O que evitava? Encolhendo-se no sofá, chorou e disse: “esse assunto é muito ruim pra mim, você entende não é? Quando eu tiver coragem, a gente volta nisso”. Raimunda, na cozinha, passou a cantar uma canção da sua igreja, enquanto mexia a massa de acarajé.

Elza era uma mocinha quando se juntou com um homem:

Eu não sabia das coisas, aí me iludi. Fiz besteira, saí de casa com um homem ruim, que já morreu e nem quero falar pra o espírito dele não rondar minha casa. Tomei foi muita porrada dele. Vixe. Fui desgostando, desgostando, arrumei outro que foi pior ainda, me batia também. Montou esse barraco aqui pra mim. Tomei tanta porrada que quase perdi meu olho. Não gosto nem de lembrar. Adoro a vida.

[...]

Não vê assim, eu já doente, bem que eu queria ter um amor. Eu chego a sonhar com um homem bom. Ainda estou inteira, ainda posso namorar muito. Mas onde é que vou achar? Vim pro mundo só pra sofrer com homem. Isso aqui foi de homem ... (mostra sua grande cicatriz de queimadura, da tentativa de suicídio há mais ou menos 30 anos). Até meu filho, o único que vingou de não sei quantas barrigas, é virado. Um dia está bom, passa um tempo e me maltrata. Me diz coisa ruim. Presta não, nenhum homem. É só ilusão.

Nascida em Salvador, tem 60 anos de idade ou mais, e chegou ao bairro com seu marido, no início dos anos 70, quando sua casa em Pernambués foi destruída pela chuva. Trabalhou muitos anos como lavadeira dos “brancos, os barões”. [...] “Pra comer, é do lixo já de muito tempo. Não tenho vergonha de dizer a verdade. Eu não cato mais, é os meninos daqui, que eu peço pra eles catarem pra mim, que estou velha”.

O marido, acusado de vários assaltos com homicídio, morreu na cadeia. Obesa, e com edema nas pernas, Elza já não caminha para a mendicância como antes. Não sai do bairro e sobrevive da ajuda dos vizinhos. Em troca de alimentos, remenda roupas e faz rezas para doenças do corpo e do espírito de "qualquer pessoa, daqui e de fora. Eu tenho obrigação de rezar". Considera-se faminta, porque não tem aposentadoria e seu único filho está preso por assalto à mão armada. No momento, ela vive sozinha no único barraco do "beco da morte" da Vila. Lugar onde o narcotráfico executa seus devedores. A nora e os dois netos moram próximos, mas ela diz que se aborrece e fica doente ao ver o tratamento que essas crianças recebem da mãe. O menino de 6 anos pede esmolas nas sinaleiras das ruas circunvizinhas ao bairro, a mando da mãe, uma mulher de mais ou menos 25 anos, desempregada e viciada em *crack*.

Sem qualquer renda, Elza vive na casa de dois cômodos sem sanitário, banha-se no "quartinho" público que fica no beco ao lado e faz suas necessidades no papel de jornais ou numa lata, e depois pede aos vizinhos (crianças) pra jogar no lixo, em baixo da ladeira, na mesma caixa coletora de onde vem seu alimento.

Para ela, a fome é um ente das trevas, um beco-sem-saída, que traz a morte. Usa outras expressões, que tratam de situar a condição faminta como algo externo ao corpo, uma "coisa" ou entidade, que "chega para pegar o corpo", pré-condicionada por uma sensação de "dor no peito". Esses elementos estão no plano de conexão com seus problemas concretos de ser faminta, sem assistência social e a viver em uma das áreas de desova do bairro.

Bernadete nasceu em Lage, Santo Antônio de Jesus, interior da Bahia.

Pai tinha roça lá, antes de morrer de bruxaria. Ele matou sem querer uma galinha da nega da costa, uma feiticeira que tinha lá. Aí ficou doente, foi minguando, até morrer. Foi o olho dela. Depois, vim mais mãe pra Salvador, eu tinha 11 anos [...]. O

outro marido de mãe era garimpeiro, fazia rodagem na mão, morreu arreventado de pegar peso. Ficou vomitando sangue. Mãe diz que foi bruxaria, foi inveja que tinham da força dele.

[...].

Eu vim trabalhar de babá com 13 anos. Não ganhava nada na casa da moça. A moça nem me botou na escola, era só pra brincar com o filho dela. Aí fiquei prenha e tive filho com 15 anos. [...] Mãe vivia de lavar roupa de ganho. Fui trabalhar de empregada doméstica, aí eu deixava minha filha com mãe. A comida era pouca, era uma farinha, um chuchu, um arroz, um feijão.

[...]

Depois que me casei, vim morar aqui. Peguei outra barriga. O pai da minha mais nova morreu de tanto trabalhar. Tinha dobrado, estava com sono e não viu o carro que atropelou ele, perto da fábrica, na hora que ele ia pegar o ônibus pra vim pra casa. Fiquei com a menina na barriga, ele não chegou nem a ver a filha. Ele era bom e tinha gente com inveja da casa da gente.

[...]

Já me conformei, vi minhas filhas crescerem, lavei muita roupa mais mãe. Agora, não acho tanta roupa pra lavar, as mulheres de dinheiro estão tudo com máquina, e faxina está difícil de achar. Só tenho duas, de R\$15,00 cada, que é pouco, mas dá pra sustentar mãe e minha neta, a filha de minha filha amalucada. Mãe está velha. Eu tenho que passar por isso, eu sei. O que me ajuda é o candomblé. Fui pro candomblé porque eu vi um aviso: eu sonhei com um caboclo menino, falando comigo pra eu ir pra um terreiro [...]. Ajudo todo mundo que chega na minha porta pedindo uma ajuda, levo pro terreiro, dou aviso e não cobro nada.

[...]

Eu não tenho vergonha de falar que cato do lixo duas, três vezes na semana, é de minha obrigação (Bernadete).

Com 63 anos, ela vive com o marido, a mãe, uma filha, a neta e o genro, numa casa de um cômodo. A parte interna da habitação é repartida em dois ambientes com uma larga cortina que atravessa todo o vão, a adaptação para dois quartos abriga toda a família de seis pessoas. Bernadete faz parte do candomblé em um terreiro de São Caetano, mas tem “uma missão de viver no bairro, para ajudar o povo daqui”. É respeitada como uma vidente “que vê as coisas só nos olhos”. “Não cobro consulta, porque é de mim não cobrar, que eu tenho de ajudar qualquer pessoa”. Seus vizinhos a vêem como “uma mulher de coragem, que nem polícia nem bandido chegam perto [...] é protegida pelo caboclo”.

Sua influência sobre algumas pessoas do bairro não se deve ao dom da vidência, mas sim à manifestação de autoridade, por ser reconhecida como “uma pessoa do bem”, e capaz de gerar exemplaridade, produzindo a autenticidade que os outros desejam para si mesmos.

Sobre as práticas para o enfrentamento da fome, tem algumas concepções:

A pessoa tem de se acostumar na vida e ter coragem. Tem que ter força aqui dentro (aponta para o peito), e se não tem nada pra comer, pode ir mariscar, pedir trabalho nas portas, andar, andar, até achar uma coisa pra fazer, pra ganhar um dinheirinho pra comprar a farinha, pra fazer um pirão, que é a comida mais barata que a gente faz. E dá força pra pessoa.

[...]

Pode até catar do lixo, como tem muitas aqui que faz, que os maridos obriga; ôxe, os maridos maltratam, diz pra elas irem buscar do lixo pra comerem.

[...]

Lutei muito com *ela* (a fome). Essa coisa. *Ela* tem força, derruba a pessoa. Eu lutando pra não esmorecer, pra não ficar fraca, não botar tristeza na cabeça. Pra levantar a cabeça. Se *ela* vê que você está pra baixo, aí é que *ela* atenta, vem pra cima e toma conta (Bernadete).

Refere-se à fome como uma entidade, um espírito, que pode tomar o corpo de quem não tem vontade ou força espiritual. Em sua memória da infância, há uma feiticeira que exerce poderes para amaldiçoar toda a família e, por essa razão, sua mãe e sua filha mais velha não podem ter marido porque “a natureza delas não combina com casamento”. Incorpora à imaginação o domínio de um destino traçado. Uma elucidação atribuída com a ajuda do candomblé, que lhe tornou acessível o entendimento da maldição da feitiçaria. E ao praticar as “obrigações”, consegue arrefecer o poder do mal sobre a família.

Na sua percepção, a fome pode ser evocada pela palavra: “nunca chamei o nome dela, aprendi a escutar ela, e nunca disse nada pra ela”.

Nessa mesma unidade doméstica, observo a relação de Bernadete com a sua neta de oito meses, visivelmente desnutrida.

Ela tem que se acostumar com pouca coisa (alimentos), porque aqui é assim. As outras mulheres fazem como eu. Não dá pra aumentar o leite da menina, mesmo que a gente tenha um dinheirinho. Ela vai ter que se acostumar a viver aqui e ser que nem nós. Ela tem de comer pouco, que nem todo mundo. Não dá pra aumentar o leite. Estou dando farinha de mandioca

cessadinha e um pouquinho de açúcar. Ela gosta é assim. O leite é pouco.

[...]

O leite pra gastar duas latas por semana, quase ninguém aqui pode dar. A gente dá cremogema até uns quatro meses, depois é só farinha. Essa diarréia dela acaba com remédio, chazinho. Ela está magrinha assim, porque está nascendo mais dente, depois vai melhorar, todo mundo aqui diz isso, gente que já criou mais de dez. É assim mesmo, depois a menina se acostuma com tudo (Bernadete).

O diário do faminto não conhece um projeto diferente do seu habitual. A expressão "acostumar" faz uma ligação do aqui-agora, condicionado pela experiência. A adaptação da criança às condições sociais representa o cuidado de moldar a natureza do ser ao cotidiano conhecido. A alimentação escassa pelas condições econômicas é interpretada numa perspectiva do destino de privação permanente, que reflete uma atitude comum às pessoas. O motivo de sua ação (a de proporcionar a adaptação da criança a essa existência carente) é válido para a mulher na sua comunidade, legitimando a sua condição de protetora, que dá sustentação à significação de sua condição social, movida para que a criança seja uma igual no mesmo meio.

A intencionalidade serve-se da linguagem para tecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes e validar a compreensão, cujo sentido de necessidade transpõe e se sustenta numa pré-narrativa sobre o mundo, com traços simbólicos a mediatizar a ação. A interpretação de um corpo adaptado ao mundo é o procedimento lógico, em que o sujeito se torna ator e sente-se socialmente participativo. A natureza dessa ação, no âmbito do mundo exterior, é parte de processos próprios de uma interação entre as muitas experiências de sofrer a falta de acesso a uma comida mais adequada.

Sobre isso, lembro Alfred Schutz quando diz:

... además que la significación de este mundo natural (que ya fue experimentado, dominado y nombrado por nuestros predecesores) es fundamentalmente la misma para mis semejantes que para mí, puesto que es colocado en un marco común de interpretación. En este sentido, el ámbito de las cosas que pertenecen al mundo exterior es también social para mí (in SCHUTZ e LUCKMANN, 1973. p.26).

O acostumar-se constitui o presente a implicar na vida da criança no bairro. Um ato naturalizado por uma imagem da privação onde a desnutrição é uma condição esperada, ainda que fora dos limites da reflexão, e normalizada nesse meio social.

O mundo cotidiano tem como estrutura fundamental da realidade elementos que podem ser compartilhados, vivenciados com outros, numa condição em que a fome da criança ocupa o lugar da necessidade da adaptação às condições do mundo do bairro. O corpo se inscreve na semelhança dos outros, que circulam e se adaptam no mesmo lugar. Uma ordenação social construída na tela do imaginário em que prevalecem regras para o corpo da criança, como produtos de um hábito de vida. O corpo é posicionado no meio social para ser igual aos demais, influenciado por um estado d'alma de quem vive nesse ambiente sócioeconômico e cultural.

Tiêta é oriunda de uma região do semi-árido baiano, que em seca já não produzia roça. Veio ao bairro visitar sua irmã, em 1978, e ficou.

Depois, trouxe os quatro filhos e abandonou o marido à sua própria sorte, porque não "agüentava mais a cachaça dele" e o seu "espírito já não combinava mais com o dele". Mais tarde, adotou a filha recém-nascida de uma outra irmã, que morreu de parto. Construiu, aos poucos, a casa onde mora, trabalhando como faxineira e lavadeira. O prédio de dois andares na Rua de Cima, com janela e porta permanentemente abertas, dá acesso à sala onde funciona o

barzinho mais freqüentado da área. A casa de seis cômodos (quatro na parte térrea) é estreita para acomodar a quantidade de pessoas que, vez por outra, ali se hospedam, a dormirem em esteiras pelo chão "que nem na roça", como ironiza, a chefe da família. Seus filhos, todos adultos, não estudaram, ainda não se casaram, não entraram no tráfico de drogas e, no momento, estão desempregados. Os homens procuram emprego como pedreiros e as moças aguardam trabalho como cozinheiras.

Do lado de fora, em caixotes, os jogos de dominó e cartas, com apostas pequenas de no máximo R\$ 5,00, representam a maior distração da rua. O que mais chama a atenção, ao entrar na casa, é o retrato de PC Farias, de uma capa da Revista Veja, colado na parede. E, no andar superior, o quadro de Jesus, ou Coração de Jesus. Profano e sagrado separam a casa em ambientes do público e do privado. É no térreo da casa o lugar da prosa de todas as tardes, a reunir pessoas oriundas das regiões da seca e seus muitos amigos. São mais de 100, as famílias que vieram do semi-árido baiano, desde a década de 70. No pequeno comércio de Tiêta, as contas são freqüentemente penduradas, pelas vendas fiadas dos amigos devedores, que dizem: "Ela tem uma alma santa" é a "mulher que mais a gente adora aqui", porque "está sempre ajudando todo mundo". Com 53 anos, analfabeta, ela hospeda em sua casa qualquer pessoa do interior que precisa "fazer exame de saúde". "Só cobro assim, uma farinha, uma rapadura, coisas de comer". "E se o amigo não tiver nadinha, for assim bem fraquinho, aí eu deixo pra lá, não cobro nada, porque eu sei que Deus vai me ajudar por causa disso. Aí as coisas vêm em dobro".

Como agregados, no momento, estão, Elias, Manuel, Nô (criança de 9 anos com desnutrição) e Cida, natural de Santa Luz, com seus cinco filhos pequenos. Esta, que também foi expulsa da seca de sua região há alguns meses e encontrou apoio na casa de sua irmã. Mas, "não deu certo de ficar lá, por causa de briga por qualquer coisinha, aí vim ficar mais Tiêta, que eu já conhecia quando vim aqui de outra vez, tratar da saúde [...] um mioma". Sem trabalho, ela anda pelas

ruas da cidade com seus filhos a pedir esmolas em semáforos, e nas portas das casas comerciais da Baixa dos Sapateiros. Dos filhos de Cida, o menor, com um ano e meio e outro de três, estão visivelmente desnutridos. Ambos ainda amamentam e tomam como complemento o mingau de farinha de milho ou mandioca.

A comida da casa, em geral, é um pirão de cabeça de peixe ou ossos de galinha, maxixe cortadinho e quiabo. O sebo e o osso de boi são freqüentes na confecção do pirão. Sentados no chão ou nos batentes da porta de casa, comem "para encher a barriga". Cada um que sente as sensações de fome come no momento que quiser, da panela sobre o fogão, "até acabar".

Na casa que tem muita gente é assim, não tem prato pra todo mundo, e cada um se serve. É tudo bem à vontade. Uns têm que deixar pros outros também, não pode chegar e comer tudo de vez, senão não sobra pro outro [...]. De noite é bolacha e nescafé. Quando tem pão e margarina, é a maior festa (Tiêta).

O pequeno comércio de cachaça e batidas diversas na porta de casa é o lugar onde Tiêta "...se vira, pra comer, pagar luz e água. Essa bodeguinha aqui não dá quase nada, só vendo pinga e guaraná. É mais pra a gente se vê, ficar prosando". Obesa e hipertensa, diz que nunca sentiu vergonha de ser a "maior catadora e a maior pidona do mercado das Sete Portas". Também, não é raro sair com um grupo de mulheres para mariscar nas praias de Periperi, a mais ou menos oito quilômetros do bairro, ou catar alimentos do lixo. Fora o que consegue no lixo para comer e vender (garrafas), gasta, em média, R\$ 40,00 a 60,00 por mês de alimentos, onde privilegia produtos como óleo, carcaça de frango, feijão e farinha, sendo sua maior dificuldade a compra de gás, luz, transporte e água. Para tanto, consegue algum dinheiro na lavagem dos açougues dos mercados próximos e também compra, em consórcio, o gás num pequeno estabelecimento de um amigo do bairro. Um bujão de gás é utilizado por duas ou três famílias, e cabe-lhe R\$ 4,00 ao mês. "Quando esse

bujão sai daqui pra outra casa, eu faço negócio com outra amiga, é assim”.

Espírita e adepta do candomblé – um terreiro de caboclo em Camaçari – ela concebe a condição de faminta, como um ‘carma’ ou um desígnio de Deus. Uma experiência divina para purificar-se de coisas de vidas passadas. Não fala o termo fome, e o substitui por metáforas, entidades do mal, que tem muitas formas, humanas ou de feras com garras, rabo, chifres, asas.

Para ela, a fraqueza do espírito e a inveja são os aspectos humanos que mais provocam a ameaça da fome no corpo, cuja sensação se inicia na cabeça ou nos peitos, por causa dos “pensamentos que dão tontura quando a barriga está vazia”.

Sílvia é ex-moradora do bairro do Maciel, parte antiga da cidade de Salvador. Passou a infância com seus dez irmãos “pelas ruas do Pelô”, e foi lá que aprendeu “de tudo desde nova”. Chegou ao bairro com seu marido, quando tinha 16 anos, em 1978.

Eu sou é daqui, Bahia, Salvador. Mãe é que veio do interior. Vim pra cá (para o bairro) foi nova, quando aqui era só mato [...]. Vim porque mãe precisou se esconder do homem dela. Aí arranjei uma casa pra mim também. [...] Aqui, nesse meio, tem muito marginal, ladrão e assassino mesmo. Mas tem gente trabalhadora, que quer viver em paz com os filhos. Mas pra polícia somos tudo bandido, só porque a gente mora aqui.

Ela conheceu o companheiro que iria viver uma relação de 19 anos, quando estava grávida de um padre, o qual lhe ensinara a ler e a escrever. Diz que seu maior lazer é ler um pequeno romance ou livros espíritas que toma de empréstimos de suas amigas. Seu marido, muito mais velho que ela, era cego e mendigava no centro da cidade. Também era alcoólatra, usuário de maconha e morreu com problemas cardíacos, deixando-a com sete filhos menores e muitas dívidas junto ao tráfico de drogas. Dos quatro irmãos de

Sílvia, que residem no bairro, dois são pequenos traficantes de *crack* e maconha, um outro é viciado em “droga de seringa”, e o mais novo estuda e trabalha.

Do meu salário, gasto de água é R\$ 15,00, é R\$ 16,00. A luz é de gato¹⁴, e o resto é pra comer. Aqui tem oito bocas, comigo. Fora os que aparecem que eu ainda tiro um pouquinho pra dar. Mas eu procuro não deixar faltar comida em casa. Se eu pudesse, eu cozinhava todo dia, um feijão, um arroz, o básico. Mas eu faço mesmo é pirão. [...] Gosto de verdura, e não é cara. Chuchu, cenoura, abóbora, eu consigo nos restos na feira. [...] Eles me conhecem e me dão, aí em baixo. De noite, eu como o famoso nescafé com pão. Eu gasto 30 pães por dia. Pra de manhã e de noite. Também faço, as vezes, um cuscuz, uma canjica. [...] Ninguém aqui tem merenda. A pequenininha, que não come quase nada, vive só de mingau. Não compro leite direito, porque não tenho dinheiro. Ela gosta de tudo, mas cadê poder dar. Mas está aí, criando.

Viúva, ela sustenta seus filhos com um salário mínimo de seu emprego como faxineira numa escola pública. Sua casa, de cinco cômodos, construída pelo marido, é a mais confortável da Vila. Hoje, a principal dificuldade de Sílvia é a provisão de alimentos e a luta para recuperar seu filho de 16 anos do vício em *crack*. Preso por várias vezes e atendido sem sucesso no Centro de Tratamento Anti-Drogas, ela o considera perdido e espera sua morte a qualquer momento. Ele pratica furtos dentro de casa, comida, roupas dos irmãos, eletrodomésticos etc. pra trocar por *crack*.

Quem dá o preço é o traficante, o dono da droga. Tem gente aqui que já vendeu uma televisão por 50 reais; é o vício. A gente vive aqui querendo que ele morra logo de *overdose*. Ninguém agüenta mais ele em casa. Ele fica agressivo, querendo matar a gente. É horrível.

Para ela, a condição faminta é o resultado das políticas do governo que propiciam a perversa realidade da população. Uma consequência direta da desigualdade social, na qual “o povo vive de restos”.

Ele (FHC) disse que a gente está comendo frango, que antes não comia. Claro, tem mais é que comer galinha. Eles pegam um pinto, a bicha cresce de uma hora pra outra, e pra não jogar fora, vende barato pra o pobre comer, a bicha cheia de remédio. A lógica é essa.

[...]

Com esse governo, quantos daqui estão desempregados? Quem tinha emprego, ficou desempregado. Sabe o que vão fazer? Vender maconha pra sobreviver. Falo o que assisto na pele, no dia-a-dia. Apesar do pouco estudo, eu posso ver as coisas e sentir. Falo aqui de dentro de minha área. Saio, converso com as pessoas, então eu sei dos problemas. Vejo como as pessoas vivem. Um bocado de criança, meu Deus do céu, sem escola. Ficam tudo por aí na maconha, no *crack*. O governo dá escola, mas a escola não presta, não tem professor. O professor não vai pra sala de aula. [...] Meu filho vai hoje, não tem aula, vai amanhã, não tem aula, vai depois, tem.

[...]

Não falo só daqui do bairro, estou falando do país. Existe uma lei que os alunos tem que passar de ano de qualquer jeito. Aluno do primário está muito atrasado, tem que passar. Ele (FHC) não quer saber se o aluno sabe. Quer ver o país em alta, tudo bem. Pra mostrar que está tudo bem. Não precisa estudar. É isso que o homem quer.

Silvia vê o bairro como a exemplificação da pobreza na sociedade brasileira, a fome como coletiva e o meio, diante do descaso das políticas públicas, como o lugar propício para o narcotráfico

governar. Na sua reflexão, relaciona fome e contexto social de modo crítico:

Esse governo só melhorou pra quem tinha mais. Aqui a gente está pior, falta trabalho, tem muito desemprego. E quem está com fome muito tempo, desde que nasceu, tem que entrar na droga mesmo.

Reconhece que seu futuro está entre continuar desse modo, ou envolver-se no narcotráfico e oferecer outras condições materiais aos seus filhos. Em sua fala, posiciona-se contra o tráfico, e há uma nítida necessidade de convencer-se a continuar seu caminho como faminta. Mas a organização instalada em sua rua, insiste em convidá-la para participar como vendedora do *crack*, na escola em que trabalha. Uma conduta que serviria para perdoar as dívidas contraídas pelo marido e o filho.

Regina é natural de Salvador, do bairro Alto das Pombas, tem 60 anos, assina o nome e lê com dificuldade. Aprendeu a ler recentemente, na 'Igreja Milagreira', para "conhecer a palavra do Senhor". Chegou ao bairro há mais de vinte anos, e, logo em seguida, seu marido a abandonou, deixando-a com os filhos ainda pequenos. A mulher, ainda jovem, não quis casar-se outra vez, porque temia sofrer maus-tratos. A casa foi reconstruída no mesmo terreno – depois que a antiga de tábuas desabou com as chuvas em 1989. Possui dois cômodos, para abrigar sua família de nove pessoas: seus cinco filhos, dois netos, o genro. Envolvidos no tráfico de drogas, teve um dos filhos morto, fuzilado em sua porta, há dois anos, numa prestação de contas com a organização a que ele pertencia.

Passou necessidade com seus filhos, trabalhando como lavadeira, conforme revela ao lado de uma das filhas a testemunhar. Desde o ano passado, com fortes dores nos músculos dos braços, não pôde continuar seu trabalho e entrou para a confecção de cigarros de maconha, o que lhe proporciona uma melhor condição financeira.

Faz os cigarros de R\$ 5,00 (os mais finos), cuja ação, segundo ela, é motivada pela fome. A partir daí, passou a ganhar R\$ 300,00 a R\$ 400,00 por mês. Entrou no negócio porque estava cansada de viver "sentindo falta de tudo".

A filha de 25 anos, mulher de traficante, confirma e diz que a mãe finalmente entendeu "como é que o pobre pode mudar de vida". Regina chora ao lembrar que já não comia carne há vários anos e que seus filhos cresceram sem conhecer o leite de gado.

Eles sabiam que tinha muita coisa pra comer pela rua, mas eles não comiam, nunca provaram nem leite, nem queijo, essas coisas de barão. Agora, está todo mundo comendo mais, umas coisas que nunca comeram. [...] Relutei pra não fazer esse negócio (cigarros de maconha), aí pensei que não dava pra ver a oportunidade chegar na casa e se desfazer dela. Eu fui escolhida, entendeu? [...] Cada um é que sabe de sua necessidade. Eu não era toda certinha? Então, meu filho não morreu? (Regina)

Na sua compreensão, a violência não a faz deixar o bairro, mesmo tendo perdido seu filho de modo brutal, assassinado pelo tráfico. Antes, ela entra no narcotráfico e segue o caminho de todos da casa. O caráter da reação anterior, quando se opunha às drogas, é substituído pelo conformismo da realidade circundante. Então, não resiste, não se distancia, entende que não pode se excluir, comunga sua conduta às palavras do Senhor e, junto aos seus familiares, envolve-se nesse tipo de atividade. No cenário da pequena sala, cabem os papéis para a maconha, a bíblia, a televisão, um bordado e seus medos. Da janela que dá acesso à entrada da travessa onde vive, espreita quem chega, em especial a polícia e os estranhos. Decide que não vai mais sofrer privações e planeja, com os rendimentos favorecidos pela confecção dos cigarros de maconha, melhorar a casa, ter um bom banheiro, água quente, ajudar sua irmã que vive em outro bairro etc.

A gente vive nessa casinha, mas a gente não passa mais necessidade. Olhe os meninos aí, não tem nem um com problema, tudo toma leite de lata, tem banana, um mingau. Está tudo bem. Aquele sufoco já passou.

Quanto à renda mensal da unidade familiar:

Depende. O trabalho nessas toalhas bordadas, uns R\$ 40,00. Mas demora pra ganhar isso, mais de um mês, dois. Isso é bico. Agora nessas coisas daqui (maconha), isso me dá uma renda maior. Aí dá pra fazer uma feira boa. Mas não dá pra gastar muito.

Os gastos, por mês, em alimentação, equivalem a aproximadamente R\$ 350,00 para toda a família, com a participação de todos. Na sua linguagem alimentar, entram outros termos distintos de outras unidades, como: pizza, sanduíche, iogurte, sorvete e pudim. Não teme mais a violência, porque o Senhor a protege e, ao pressentir a chegada da polícia, guarda o material de seu negócio e passa a bordar ou a ler o livro sagrado. Para a vizinha que consegue “escutar tudo que acontece na casa dela”,

... a Igreja que ela vai é lugar de viciado. Todo mundo aqui sabe que ele (o pastor) chama um viciado pra ir pra a Igreja, pra ele levar um baseado pra fumar. Isso é o que eu ouvi falar. Palavra de Deus, nada. O jornal deles aqui é pra enrolar maconha. Enrolam os pacotes maiores de R\$ 20,00. É assim que a banda toca.

Uma outra mulher, que também freqüentava a mesma Igreja, abandonou a religião porque “lá o pastor só prega drogado”.

Fome e droga

Outra janela analítica é a relação concorrencial entre droga e fome, observada em quatro das unidades familiares analisadas. Droga e fome são fenômenos que se relacionam num processo de dominação do bairro sobre o corpo, cujos resultados são assustadoramente destrutivos.

A dinâmica entre esses fenômenos, no mesmo espaço social, permite uma associação de idéias diversas e aparentemente opostas, na mais ligeira e estreita fronteira entre o comércio e o vício, entre violência e morte. O envolvimento com o comércio da droga acaba com os sintomas de uma fome imediata, mas, no entanto, dentro de um processo mesmo da intersubjetividade, nas relações da realidade circundante, alimenta a dependência não somente no plano econômico, mas também na dimensão bio-psíquica, que pode matar ou morrer de fome.

A polêmica em tela trata do modo irregular dessas associações de idéias sobre o tema, a caracterizar um comportamento estético fundado na busca irracional de uma nova expressão do corpo. Esta, que perpassa valores morais e culturais, deslocando-se para o que concebo como um sentimento de vazio da alma materna. O corpo, na dependência de drogas, enrijece o instinto protetor. E, um outro corpo materno em desespero, acolhe a venda de drogas para alimentar seus filhos, ainda que contribua para a produção da fome de outros.

Relato apenas dois dos muitos exemplos, para mostrar a dinâmica de uma nova forma de fome, observada no mesmo espaço social.

Numa certa unidade familiar, havia um agregado desde alguns meses: uma criança com desnutrição grave, cuja mãe, moradora do bairro, tendo sido abandonada pelo marido, entra em "desgraça", segundo a interpretação de sua amiga. Viciada em *crack*, Socorro, de 34 anos, rejeita os quatro filhos e a casa, entregando-se às ruas. Suja e com fome, é, vez ou outra, vista em meio ao lixo da entrada do bairro. Durante os seis meses em que seu filho de nove anos

esteve na casa da comadre, para recuperar-se da desnutrição, ela não apareceu para visitá-lo. Depois, sabendo da cesta básica que o filho recebia de doações do Centro de Saúde e de alguns membros de uma organização espírita, ela retirou seu menino da casa que o recuperava e o levou às ruas a mendigar. Mais ainda: troca os alimentos por *crack*.

Pega a cesta básica pra trocar por *crack*. Desnaturada (Tiêta).

Eu sei quem é aquela porca, viciada (Lourdes).

É o filho menor e a doença dele tem o tempo da doença da mãe (Lêda).

Ela quer o menino pra pedir esmola pra ela, na rua, pra ela comprar *crack*, aquela vagabunda. Eu quero ver quem é que tira o menino dela, da mãe. Só o juizado pode fazer isso, mas que juiz ? Aqui é terra de ninguém, ninguém liga pros pobres. Vai ficar lá jogado sem cuidado, coitado (Tiêta).

As várias falas confirmaram com indignação o destino da criança, ao justificarem que ele nasceu para padecer de fome e que ninguém poderia ajudá-lo, porque estava "tomado por um espírito do mal". Criança e mãe sofrem em seus destinos e "nem a prece ajuda mais". O desígnio traçado pela mãe para o filho é como um castigo ao corpo e ao espírito da criança. Sobre esse caso trato com maior aprofundamento no capítulo seguinte, reservando, para o momento, a discussão entre a relação fome *versus* droga.

Na procura da cesta básica no Centro de Saúde, "ela vai lá, chora na frente da assistente social, convence todo mundo. E o povo, quando vê o menino, acredita nela". A busca da droga coaduna-se com essa falsa verdade. A recuperação da desnutrição grave de seu filho não existe mais no plano real. É utilizada como intencionalidade no palco do serviço de saúde, para conseguir alimentos: leite e óleo. O corpo da criança, com uma tênue pele a revestir os ossos, é como uma coisa, um meio de obter alimentos ou dinheiro das calçadas do

centro comercial. Sem espreitar qualquer esperança, sem capacidade de inspirar afetividade ou ao menos contemplar o mundo e desvelar qualquer verdade, a mãe age como a ladra de seu filho. Já não há mais sensibilidade a ser moldada nessa relação mãe-filho. A criança faminta retorna a uma fome, de modo ainda mais cruel. Um trágico retorno sem fronteiras e sem limites humanos, que elimina valores, princípios éticos, morais e biológicos. Alimento e dinheiro são revestidos em *crack*, numa saga que não se esgota nem com a morte dessa criança, pois há outra e outra a fenecer.

A recorrência ao motivo da droga surge como metáfora. A droga, que provoca a fome e a fome que serve à droga. Não se trata de mais um corpo drogado que não come, porque não sente vontade ou necessidade. Mas, de um frágil e esquelético corpo a ser usado pela mãe drogada, até a morte. A condição humana desagrega-se. Nasce um novo valor cultural motivado pelo desprezo do valor biológico, vez que a criadora deixa de proteger sua cria para se manter na droga. É repugnante. A criança morta "não é um morto: é a morte" (Borges)¹⁵ prenunciada a tantas outras crianças do bairro.

O outro caso se refere a uma mulher que é convidada pelo narcotráfico para vender *crack*. Trata-se de Silvia, a viúva que mencionei antes. Sua situação de assalariada não lhe permite prover alimentos suficientes para seus filhos e, um deles viciado em *crack*, está ameaçado de morte, porque faz permanentes dívidas junto ao tráfico. Sem qualquer apoio econômico, ela avalia sua vida, teme pelas ameaças ao filho e, finalmente, decide "sair do sufoco", entrando na organização de modo dissimulado, pois os seus filhos não podem saber.

Qualquer um pode entrar, é só querer. Não pode é sair.[...] Uma mulher me deu, outro dia, meio quilo de *crack* pra eu vender, e disse que com meio quilo eu ia ganhar seis mil reais. Era pra eu fazer umas pedrinhas pra vender. Uma porcariazinha desse tamanho que custa R\$ 10,00.

Dois meses depois, confidenciou-me sua entrada no tráfico de drogas:

Não agüento mais ver meus filhos andar tanto pra ir pra escola, chegarem em casa roxo de fome. Se não der certo, eu fujo pro interior com eles. [...] Sou principiante, estou só começando, com pouco. Não quero ficar rica com isso. É só pra aliviar a vida de meus filhos. [...]

Os meninos, pra comprar *crack* e maconha, roubam, pegam as coisas de casa. Eles (os traficantes) aceitam tudo, qualquer coisa. Aqui, os meninos estão até matando. Tem menino de 12 que mata por causa da droga. Dá medo.

Mesmo conhecendo o risco, envolve-se. Com o primeiro pagamento de venda de drogas, ela recebeu R\$ 800,00, comprou um *freezer* no crediário e encheu-o de alimentos: iogurte, queijos, carne de boi e frango. Depois, passou a ganhar R\$ 1.200,00 e ainda mais. Dos seus sete filhos, quatro apresentam traços de desnutrição e, a partir dessa estratégia, ela passa a recuperá-los com *Sustagem*, vitaminas, leite, frutas e sucos. O mais velho pergunta se ela tirou na loteria, e ela o faz crer que seu novo namorado veio pra mudar a vida de todos da casa.

Também é conflitiva a condição de lutar para recuperar seu filho da dependência de *crack* e vender escondido a droga aos outros adolescentes. Levou meses pensando se aderiria ou não à proposta e escolheu o que considerou melhor para sua família. Fala do perigo iminente de seu envolvimento, teme a violência policial: “Meu filho é vítima, mas se eles (polícia) querem que eu dê dinheiro pra soltar meu filho, eles estão enganados, porque não vou sair por aí assaltando pra dá dinheiro a eles, filho da puta” (Sílvia).

Para ela, todo um itinerário à procura do filho viciado – que desaparece vez ou outra – entre Casa de Correção, Juizado de Menor e delegacias, não é pior que a situação escolhida. Pode

vender a droga e assegurar melhores momentos para seu filho. Sente-se “cansada de labutar sozinha, com esses meninos nesse lugar”. E, de uma vez, já não se preocupa com a provisão de comida e provoca em mim uma reflexão: “Não tenho escolha, entende? Fique no meu lugar, fique”.

Quero meu filho aqui perto de mim. Aí eu dou carinho a ele. Ele está se acabando desse jeito. Já emagreceu muito depois dessa droga. Só come porque eu boto pra ele, porque quando está na droga não tem vontade de nada, de sexo, de comida, de nada. Ele fica *azuado*, briga na rua, querendo mais. Ele parece um tuberculoso, a cor dele está cinza. Quando ele não fuma o *crack*, ele passa o dia inteiro querendo comer. Eu quero ter pra botar comida pra ele (Sílvia).

Sobre esses dois casos onde concorrem a fome e a droga, pode concluir que, no primeiro, o fenômeno da fome retorna radicalmente, destruindo os valores morais, quando a mãe abre mão do alimento da criança pela droga. No segundo, a droga que vicia e mata é a mesma que elimina a fome, que também mata.

Essas escolhas não são atos isolados de uma realidade. Representam um flagrante de uma nova redistribuição dos conceitos de fome e o registro de um momento condicionado por questões macropolíticas econômicas e sociais, a motivar a reversão de um modo de pensar o mundo das representações desse fenômeno. No palco principal, surge uma metamorfose que antes não conhecia. Nos palcos secundários, algumas imagens continuam esperadas.

Das escolhas das mães, uma elege a droga para suprimir a fome de sua família, ainda que para isso alimente também o vício de um dos filhos. E uma outra destrói seu próprio filho. Em ambos os casos, a base ética da pessoa se esvai.

Surge uma nova fome, mais difícil ainda de ser combatida. Uma fome que não será reduzida ou solucionada com programas de

saúde, saneamento e alimentação. Há, em tela, um novo e monstruoso sofrimento para os profissionais de saúde pública pensarem. Droga e fome se correspondem e competem entre si. Quanto mais drogado, mais faminto é o corpo, quanto mais faminto, mais o corpo procura, na droga, um meio de sobreviver. Uma ciranda inevitável, num ciclo permanente e mortal, uma complexa relação, a produzir vários significantes nos fragmentos de narrativas de mães e de jovens com dependência de *crack*:

Na hora que a gente está sentindo o barato, não dá vontade de nada. A cabeça fica vazia (adolescente, de 15 anos).

Sou normal, tia. Só quero andar com Ronaldinho¹⁶ de vez em quando, mas sou normal. Todo mundo aqui é normal (jovem de 17 anos).

Ele chegava em casa igual uma fera, aí quebrava tudo, rasgava a roupa no dente, dava pontapé na porta. A gente tinha medo dele (mãe de menino de 13 anos morto por traficantes).

Notas

¹ O Centro de Saúde vizinho ao bairro registrou cinco casos de AIDS em 1997, nessa área.

² Em 1983, a desnutrição aguda era de 53%, com 9% de forma mais severa (Relatório de Estágio, UFBA, 1983). Na avaliação de 1997, em 172 crianças menores de cinco anos, 24% apresentaram nanismo nutricional e 30% algum grau de desnutrição aguda. Dessas, 7% eram mais graves, pelo indicador peso/altura, que mede a desnutrição do momento. Este diagnóstico teve a participação da professora Lílian Ramos da UFBA.

³ *Crack*, ou a resina da cocaína, é vendido sob o formato de uma pedra pequena, semelhante ao sebo de vela, do tamanho de uma

falange do dedo indicador, ou ainda menor. O preço varia com o tamanho e é regulado pelo tráfico.

⁴ “Ninguém tem sossego na madrugada da favela”. RAP de Adriano, Fabiano, Jonilson, Cícero e Gustavo: Péla, Salvador, março de 1998.

⁵ Para Mariza Corrêa, as organizações familiares no Brasil apresentam, ademais da ordem patriarcal nas relações conjugais, também a coexistência de variadas formas alternativas de organização que se alastram após o período industrial. A autora chama atenção para a complexidade do tema, e discute as interligações entre modelos antigos e modernos dentro das organizações familiares (CORRÊA, M. Repensando a família patriarcal no Brasil. In.: *Colcha de retalhos estudos sobre a família no Brasil*. 3a. Edição. São Paulo: Ed. UNICAMP, pp. 43-60).

⁶ Cisma quer dizer “desconfiança, suspeita ou receio supersticioso” (FERREIRA, 1974 p. 331), e calundu, do Kilundu, refere-se ao “ente sobrenatural que dirige os destinos humanos” e, “entrando no corpo de uma pessoa torna-a triste, nostálgica, mal humorada” (*Idem*, p.258) Também, significa, “amuo, melindre, aborrecimento” (*Idem*, p. 101).

⁷ Os traficantes mais jovens são conhecidos como “cachorros”, cujo termo para eles significa confiança, fidelidade, os que guardam o lugar ou o ponto. E “Menino” ou “Aviãozinho” são em geral os menores, que podem correr pelo bairro sem que sejam suspeitos.

⁸ Sobre este aspecto, vale conhecer a contribuição de Paulo PENA, sobre as várias esferas conceituais do trabalho. (PENA, P. et al. *Relação trabalho e saúde: tópicos iniciais*. FAMED/ UFBA, 2002).

⁹ Cf. Edmund Leach, não são considerados animais comestíveis aqueles próximos ao homem. Comê-los se configura como um sacrilégio no sistema social de vários países (LEACH, E.

Antropologia. São Paulo: Ática. Trad. Alba Zaluar Guimarães, 1983. p. 190).

¹⁰ A desnutrição é uma disfunção provocada pela deficiência de nutrientes essenciais ao corpo, que compromete o crescimento e o desenvolvimento da criança e também o aparelho imunológico em qualquer idade (WATERLOW, J.C; ALLEYNE, G. *Má nutrição protéica em crianças evolução dos conhecimentos nos últimos dez anos*. São Paulo: Anais Nestlé, 1974. p.16).

¹¹ Em geral, a desnutrição é diagnosticada pela antropometria. Os valores encontrados representam maior gravidade desta enfermidade quando situados abaixo do percentil 3 (estabelecendo-se o início da patologia quando os valores estão abaixo do percentil 10); também, para a fase mais grave, observam-se as medições concernentes ao que se denomina *z-score* ou *desvio padrão -2*, da tabela de referência mencionada, para os índices correlacionados entre peso, altura e idade da criança (OMS/NCHS. *Medición del cambio del estado nutricional*. Ginebra, 1983).

¹² Cf. Francisco Grande, no campo cultural, há diferentes conceitos de obesidade e sobrepeso nos grupos sociais. Essas distinções devem servir como contribuições para o processo terapêutico quando compreendidos pelos especialistas (GRANDE, F. *Bodyweight, composition and energy balance*. In.: *Nutrition reviews'*, *op. cit.* pp.7-17).

¹³ Ao tomar esse e outros exemplos, lembramos a análise de Ângela Mendes de Almeida, sobre a origem da família patriarcal no Brasil. A autora se refere a essa família como "uma espécie de matriz que permeia todas as esferas do social: a da política, através do clientelismo e do populismo; a das relações de trabalho e de poder, [...] e as próprias relações interpessoais [...] que desrespeita a privacidade e a independência do indivíduo. [...] Além disso, a matriz da família patriarcal, com sua ética implícita dominante, espraiou-se por todas as formas concretas de organização familiar ..." (ALMEIDA,

A. Notas sobre a família no Brasil. In.: *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. ALMEIDA, A. [org.], Rio de Janeiro: Espaço e Tempo Ed. UFRJ, 1997: 53-66).

¹⁴ Neste caso, gato significa a luz elétrica que vem de outros, e por isso não é paga pelo usuário.

¹⁵ *Remorso por qualquer morte*. Jorge L. Borges.

¹⁶ Ronaldinho (craque do futebol) é o termo usado para dizer *crack*, droga.

A fome caminha no bairro

Como é a cara da fome, cidadão?

“A cara eu não sei não, mas a danada deve ter uns dentes bem afiados, isso eu não duvido, porque ela rói a gente por dentro e a dor é muito grande”

(Morador das ruas do centro de Salvador, Jornal A Tarde, 11/8/98, p. 7).

Ao privilegiar o fenômeno da fome, em meio a tantos aspectos socioculturais, outras situações circunscritas ao cotidiano ficaram situadas num plano secundário ou não foram completamente apreendidas. Com isso, deixo de aprofundar outros produtos sociais como o alcoolismo e a mendicância. De fato, necessitei fazer uma redução das muitas observações, para um exame ainda mais minucioso das narrativas sobre a fome, as quais se deram num tom intensamente dramático, pela forma trágica como as pessoas se relacionam com este fenômeno.

De início, o trágico está no pavor do termo, o que, nos textos, apresenta-se com um caráter de distanciamento dos sujeitos, impondo-lhes expressões possíveis e trazendo à compreensão uma interdição, sem entretanto abandonar a presença do fenômeno no mundo cotidiano. Uma interdição que traz, à superfície corporal, uma rede de sentidos que envolvem os sujeitos. Com isso, distingo duas fronteiras da compreensão: “o limiar do sentido e o da significação” (RICOEUR, 1988[a]: 386-387).

Ao tomar um quadro mínimo das interpretações possíveis para decifrar os sentidos de fome e seus significados, considero como referência às dimensões espaciais e temporais das tipificações

sensitivas, conformadas na rede de significantes atribuída nas experiências dos atores.

A dimensão espacial é o lugar da vivência de fome dentro e fora do corpo, na casa e no bairro. O espaço geográfico define o imaginado e o real concreto, ambos colados no corporal e a servirem de veículos de expressões de fome. São os sentidos situacionados e relacionados ao contexto social e reproduzidos como tecidos vivos da sociedade. Contexto refere-se a duas qualidades: o situacional ou particular das unidades domésticas e do bairro, e o social que designa as questões da sociedade. Ainda que simultâneos, no mesmo espaço, os contextos diferenciados me auxiliam na maior visibilidade das análises dos dados empíricos.

Cabem nesses espaços, em que ambulam o corpo e a memória, as histórias de vida, as metáforas geradas dos sentimentos de privação, em conexão com o desemprego, a violência, as doenças de fome, as crenças e a ação, propriamente dita, para um que fazer.

A temporalidade se refere ao fenômeno da fome em correspondência com o passado e o presente. E o tempo da noite, onde a fome é mais ameaçadora, é conotado como a espera do mal. Nessas conjunções temporais, o sujeito pensa sua ação a partir da pré-compreensão que ele faz de seu mundo, seu íntimo, seu corpo. O agir se torna então, habitual a partir dessa pré-concepção, uma quase-história que clama ser contada, abrindo-se para a compreensão da experiência, da realidade e da significação de sua fome.

Assim, os famintos agem interagindo e conflituando-se, num conhecimento em que identificam da experiência os motivos que os fazem movimentar-se para solucionar a fome cotidiana. Em todo o tempo apreendem aspectos da realidade para servirem de expressões significantes à interpretação da condição faminta. Criam representações que rompem com o estatuto do presente e reúne-as ao passado. No plano particular, tendem a subjugar e a dispersar a

aparência da especificidade, para darem uma compreensão dos objetos reais em meio à multiplicidade de sentidos.

Sem força a gente não come

Estava tudo indo certo, tinha tudo dentro de casa, não faltava nada, até o dia que o menino foi preso. Passei dois dias em cima da cama, doente. Aí fui ficando mais calma, e depois fui me acostumando com isso. O rapaz é danado mesmo, puxou o pai que morreu na cadeia.

[...] Pensei que eu ia morrer de tanto me consumir.

[...] Meus vizinhos me ajudam. [...] Só sei dizer que *ela* não me pegou ainda [...] Estou falando daquilo, aquela coisa (a fome). *Ela* queria entrar aqui dentro (na casa, no corpo) no dia que meu menino foi preso. Porque no dia, eu recebi o aviso (silêncio). Eu perdi a chave da porta, fiquei trancada dentro de casa sem poder sair. A televisão não pegou e eu gritava pra Regina aparecer e ela parecia que estava era surda. Como é que ninguém me ouvia? Tinha um troço atrapalhando. Fiquei cansada de tanto gritar e comecei a rezar. Senti aqui dentro (põe a mão no peito), que alguma coisa estava acontecendo com meu filho. Senti uma agonia que eu não sei dizer direito, e quando foi assim umas cinco horas, uma criatura bateu na porta e gritou: ô fulana. E aí eu, sem querer, meti a mão no bolso e achei a chave da porta. Antes da mulher falar, eu sabia que era alguma coisa com o menino. A mulher estava nervosa, toda se tremendo, e veio me dizer que o filho dela foi preso mais o meu, lá em baixo. *Ela* (a fome) avisa, mais tem gente que não acredita nessa bicha. Agora, estou aqui vivendo do lixo outra vez (Elza).

O emaranhado dos muitos sentidos da fome, vem imprimir uma demonstração mínima das relações entre as respostas corporais em meio às questões coletivas, sociais, reais e imaginadas. “Ela”, a

fome, representa a imagem oculta ao nível da consciência, cuja criação exige de sua visionária perceber-se faminta. Sem refutar o medo, a objetivação se expressa como o fantasma da fome, dentro do contexto específico: a prisão do filho, que transforma a fome pré-textualizada num sentido definitivo, associado aos registros de sentimentos aprisionados na memória e que voltam a atormentar. O passado infesta o presente, ou o presente tornarse passado, lembrando palavras de Paul Sartre (*Op.cit.* p.165).

O aviso sobre o acontecido com o filho funciona como um pré-texto que pressagia a perda das atuais condições materiais, ou melhor, a perda do provedor do seu sustento, e a possibilidade do regresso ao lixo para alimentar-se. A atitude de surpresa de Elza diante da "coisa", como algo que é enigmático, misterioso e assustador, é o registro real da fome como um objeto virtual, em sincronia com as sensações de medo. Sem acaso, nada lhe está assegurado nesse contexto, e a "coisa" fome encontra lugar para aparecer e abrigar-se no corpo quando a autora a concebe. Nesse movimento, e diante dos fatos narrados, observo que a fome não lhe é estranha e, a qualquer momento, pode ser decifrada e desfigurada. E nesse processo sensitivo e familiar, a mulher reconstitui a fome com sensações que ressoam desde a interioridade do seu corpo, para reproduzi-las no espaço externo e vice-versa. O antagonismo entre o interior e o exterior estreita-se para encarnar sentidos que se associam e se assemelham.

Ampliando essa percepção às outras unidades domésticas, lembro que a cada perigo que ameaça, o sujeito pode sentir-se configurado, momentaneamente, com as sensações de fome. Nessa experiência e nessa criação, a pessoa outorga à fome um valor que lhe é particular, sustentado por crenças diversas. E são essas sensações que fornecem ao sujeito o sentido do agir.

As pessoas, pra comer todo dia, precisam acreditar nelas próprias, e nada pode derrubar elas (Tieta).

Precisa ter é força de espírito (Lêda).

Se ficar assim com o corpo esmorecido se acaba por dentro e por fora, aí chega de tudo (Elza).

Desse ponto de vista, os sujeitos agem motivados pelo que (pré) concebem como qualidades do corpo e do espírito, numa unicidade entendida de modo consciente enquanto narram e interpretam. Os sentidos e a significação da fome então agenciados por símbolos, e a simbolização irá envolver valores éticos próprios, que, sem qualquer neutralidade, oferecem-se a uma ordem efetiva de os sujeitos agirem conforme a possibilidade da "*natureza humana*". Um querer ser forte ou fraco são características individuais que os vários atores encarnam como qualidades de atração ou retração da fome. Aspectos cuja literalidade escapam à exatidão dos termos se analisados fora das biografias desses atores.

Para o que se considera fortalecido, diz conhecer as crenças que podem aterrorizar e fragilizar, e revidam-nas. A despeito disso, o que se percebe fraco refere-se à falta de algo em seu mundo pessoal, ou a falta da crença em si mesmo, autorizando-o a pensar-se como um corpo que habita um espírito frágil. A idéia está num traço da linguagem a ser decifrável por outros atores do mesmo jogo social, sublinhando na "força ou na fraqueza", o caráter público da articulação entre os diversos significantes, para uma significação igualmente pública.

De modo singular e diferenciado, para cada sujeito, a coisa-fome toma muitas formas, como vemos a seguir, com imagens que encarnam para esmorecer e derrubar quem a sente.

Não se pode ter fraqueza de espírito, nem medo, senão a *coisa* toma conta, como aconteceu numa casa lá de cima, que chegou e matou os meninos todos (Elza).

Não deve ficar chamando palavrão com raiva, pra a *coisa* não pegar (Lêda).

Às vezes, falta comida. Não tenho dinheiro pra pagar água e luz, quando o menino está desempregado. Aí eu sinto um vazio aqui dentro (mãos no peito) e uma gastura no estômago. Gastura é igual à falta (Tiêta) (é meio-dia e a informante fala debruçada sobre a pia da pequena cozinha onde estão panelas viradas para baixo).

Trata-se de mediar os elementos que são mais significativos aos sentidos, na instância do simbólico, e conectá-los com a realidade. Gastura, raiva e medo da fome refletem os sentidos interiores do corpo, conectados aos exteriores, às condições materiais concretas. A dificuldade específica de acesso ao alimento associa-se a outros sentidos, que fazem ressonância com as representações da fome.

Uma informante ao falar de seu corpo vazio, ou em gastura, encontra-se debruçada na pia junto à panela vazia sobre o fogão, os filhos estão sem trabalho e, nessa manhã, ela pretende buscar alimentos no chão do mercado.

Cada caso é um caso e, sendo assim, para outra mulher, a perda da força ocorre no momento da prisão do filho, numa sintonia que a faz sentir-se fragilizada e faminta. Ou para outra, a falta do marido produz um vazio no peito, de modo semelhante à sensação que representa de sua fome. São os sentidos imbricados uns aos outros, situados no plano da linguagem e em um terreno comum que simbolizam sentidos diretos e indiretos de referir fome.

A sobrevivência depende, então, de um estado de espírito nomeado de força para atrair sorte, emprego, afeto, algum dinheiro e aliviar o sentimento de raiva da fome. Ser forte é uma interpretação que funciona como uma via quase mágica de estar no mundo, na medida em que os indivíduos se buscam na substância invisível da fé em si mesmos, que é a mesma fé em Deus. É essa a fórmula do pensamento e da ação, na leitura da experiência, e que se mostra ao corpo para enfrentar a fome e outros problemas do cotidiano. Mas é sobretudo a crença na ação que os impulsiona para um fazer:

O que eu faço pra comer é procurar, pedir, vai depender do dia, das pernas (Tiêta)

Às vezes eu não acho é nada, aí tiro a vergonha da cara e vou pedir. E basta eu sentar na porta, na hora do almoço, aí fulana me vê e já sabe. Se ela tiver, aí ela manda o menino trazer um macarrão, uma farofinha (Núbia).

Tem que ter muita coragem, aqui dentro (põe a mão no peito, referese ao estado d' alma ?) (Tiêta).

Ninguém parece escapar ao movimento do dia, em que o comer ocupa um lugar privilegiado na dimensão do simbólico, ainda que nem sempre esteja explícito no texto:

Quando eu não tenho nada, eu fico parecendo que estou doida, aí brigo com todo mundo. Dá um nervoso, um calor na cabeça, quando procuro um pedaço de pão e não acho (Tiêta).

A gente anda, gasta chinelo, debaixo de sol e de chuva, e não consegue nada. Anda pela construção, pelos prédios dos ricos, pelas lanchonetes, pedindo trabalho. Não acha, não tem. As forças vão se acabando (Antônio).

Tem gente que toma emprestado R\$ 10,00 compra pimentão, giló, uns pedaços de abóbora, bota no balaio, vai pra feira, e fica fugindo da prefeitura pra não pagar imposto. Aí a gente faz R\$ 5,00 por semana. Quando volta pra casa, a gente fica se escondendo de quem a gente pediu emprestado (Renilda).

Quando falta tudo dentro de casa, a gente fica sem acreditar, sem coragem de ir pra luta. Dá um desgosto... precisa de ter muita força pra continuar (Sílvia).

Pedir é o último negócio que eu faço, quero é trabalhar em qualquer lugar, não quero ficar esperando a fraqueza tomar conta de mim, nem de minha casa (Regina).

A efetiva ausência de dinheiro, sobretudo, a falta de uma ocupação remunerada é transformada em sentidos aceitos como nervoso, ou desgosto da vida, que funcionam como um deslocamento do centro da percepção do sujeito, para derivar sua fome. Desse modo, as dificuldades de acesso ao alimento encarnam certos tipos de expressões associadas aos símbolos, num empreendimento tautológico que auxilia o sujeito a decidir o destino diário.

Os atores manifestam sentidos ordenados pela necessidade de um símbolo para regulamentar as formas de agir. Um símbolo que se encontra colado à experiência e funciona com ambigüidade entre os diferentes significados. A força é a palavra mágica que o sujeito toma de empréstimo para enxergar e representar a vida. Aparece nos textos como um dado da experiência, dentro da lógica de um cotidiano que ele conhece e, portanto, sabe como lidar com as dificuldades previsíveis. Ele é inclinado a pensar que o cotidiano está dado, e a solução das questões sociais está em si mesmo, o que o faz sentir-se co-autor do mundo, ao conceber a capacidade intuitiva de obter uma força recorrente de seu íntimo, para animar-se a agir. Logo, as relações mantidas entre espírito e matéria, corpo e alma, estão envoltas em produções imaginárias e valoradas para engendrar estratégias que o sujeito absorve para expressar a sobrevivência em conflito.

.....

Quando parecia que *ela* (fome) ia chegar, eu sentia uma coisa (põe as mãos no peito), ficava abafada. Eu pedia pra meu caboclo, força pra agüentar ver minha filha chorando, sem dormir, de barriguinha vazia. Ficava doida, botava força nos braços e me levantava, fazia um chazinho de folha, que tem nos matos de tudo quanto é lugar de pobre. Pedia uma colherinha de açúcar na vizinha, aí dava pra menina, e no outro dia eu ia pra sinaleira, pedir. E os brancos de carro tudo com raiva, uns dava outros não dava. Eu não gostava de fazer isso, mas era o jeito senão *ela* (fome) tomava conta da minha casa [...] Minhas

filhas, tudo com fraqueza nos braços e nas pernas, de não poder andar. Consegui leite, dois anos, no Centro de Saúde. Depois, fiquei matriculada em dois Centros, e pude dar leite pras meninas (Bernadete).

Comida? Eu peço dinheiro quando não tenho, porque eu não sou de ferro (Sílvia).

A mobilidade vem significar a categoria central dessa matéria significativa, complexa, porque “ninguém está esperando a sorte bater na porta” ou “esperando o governo fazer alguma coisa” (Renilda).

Se não achar trabalho, tem gente que vai pra rua roubar, bota os meninos pra ir pra rua se virar. Não pode é ficar parado esperando a comida cair do céu (Sílvia.)

No poder da fé em Deus a gente tira os pensamentos ruins da cabeça pra dar forças nas pernas (Tiêta)

A força é de dentro. A gente já nasce assim. A pessoa que vai roubar já nasceu com isso na cabeça (Elza).

Cada individualidade é uma maneira de viver total e, por certo, cada qual traz em si o mínimo de cada um dos demais, estimulando, assim, a comparação entre si e os outros. A expressão “a gente” se refere à comunidade para aludir “todos nós daqui”, e o “eu” significa um afastamento desse conjunto, num dado momento. Mas, cada um, concebe sua coautoria no mundo, transformando-se ao mesmo tempo no outro (SCHLEIERMACHER, 1989: 10). O diálogo estabelecido entre as pessoas fazem-nas co-autoras de pensamentos e ações, mesmo que os limites de suas individualidades se enfraqueçam. Mas é justamente nessa correspondência com o outro que eles se sentem mais intensos e se presentificam para interligarem-se e perceberem-se com menor sofrimento.

O sistema de símbolos criado é permeado de padrões de comportamentos, associados à fé, com rituais de rezas específicos para cada mal, definidos no espaço e no tempo, percorrendo os territórios emaranhados entre religiosidade, emoções e gestos que marcam sobremaneira as relações transpessoais. Também as relações interpessoais do dia-a-dia são cercadas de ações que inibem a individualidade, a emoção e outras condutas da condição humana.

Eu sinto aqui dentro (no lugar do peito) um vexame, uma agonia, quando não tenho pra onde ir buscar trabalho. Não quero morrer, quero ter força pra trabalhar, viver (Elza).

A gente ajuda uns os outros, como pode, pra levantar a pessoa derrubada. Eu mesma ajudo qualquer pessoa que chega na minha porta, é de mim ajudar, mesmo que seja gente que está carregado de coisa ruim, que às vezes me dá dor de cabeça. Aí eu rezo, cato umas folhas do bem, rezo a pessoa. E peço tanto pra Deus, que vem aquela força, vem assim... e me ajuda a segurar eu e a pessoa (Tiêta).

Ninguém aqui está só. Quando não tem pra aliviar uma pessoa, a gente escuta, procura entender a vida dela, às vezes só desabafando a pessoa fica boa dos problemas que bota na cabeça e se levanta pra batalhar (Sílvia).

Porque tudo na vida é força de vontade. Essa força vem de Deus (Antônio).

A força é um símbolo que circunda e contamina as pessoas da unidade doméstica. Levanta o sujeito, fazendo-o refletir e compreender suas incertezas em meio às crenças e ao que não sabe definir. Ter força independe do tipo físico, tanto faz ser gordo ou magro, "... a força está dentro da gente, ói eu aqui desse jeito (obesa), tem dia que estou sem ela (força)" (Elza). E, por entre as falas entrelaçadas de sentidos das coisas de seus mundos, a palavra

força vem redefinir a vontade de viver, como um poder enérgico sobre si mesmo. Um sentido, uma pertença, pois o faminto se dá verdadeiramente conta da insistência da necessidade de renovar-se. Nessa possibilidade, ele se abre ao mundo para situar o pensamento para além das alternativas habituais e igualmente organizar-se no cotidiano comum, em meio a outros contextos particulares e vizinhos, tão próximos e diversos.

Desse modo, cada qual interpreta a força do corpo/espírito, para dar significados à condição de fome, como uma tarefa diária da sobrevivência. Trata-se, pois, de uma crença, representada para pensar esse objeto fome, como seu, e (re) afirmá-lo reunindo-o aos outros elementos que apreende do real, mas identificando-o de antemão. Nessa apreensão, que se dá nos campos do subjetivo e do objetivo, o sujeito conduz sua fome na objetividade da fé, que converte a vontade de agir num ato que transcende a estética da certeza de sentir-se sujeito de sua própria vontade.¹ Nasce daí uma complexidade, donde a prece marca a conexão do sujeito com o mundo real, e centra-o em sua experiência para exprimir a força de vontade de agir sobre a fome.

A força está na boca, na palavra e no ato mesmo de comer, o qual se reinicia a cada manhã:

A gente tem de começar o dia. O pior é quando não tem nem um pão, e pão, a gente não acha no lixo, quem é doido de jogar pão fora? (Tiêta).

A gente guarda um pedacinho, esconde uns pedaços dormidos, pra molhar no café, amanhã (Lívia). Molhar no café, que café? É na água. (Francisca). É na água mesmo (Lívia). A gente chama de café, mas as vezes nem tem café (Renilda).

O pão constitui uma escolha que centra o sujeito na instância do sagrado, onde o espírito passa a agir sobre o corpo, movendo-o para o trabalho e para providenciar o alimento diário. No simbólico, “o

pão de cada dia” (no café ausente) expressa o lugar do sujeito na esfera da Críandade, para resignar-se no sacrifício subjetivo de um corpo que reage à ausência de alimento.

Se reclamar é pior. Eu sei que dentro tem reclamação. As tripas tudo pedindo coisa que eu não posso botar na barriga. O pior é feijão, é farinha, é açúcar, é pão, que a gente não acha no chão. O resto a gente ajeita. O negócio é ter fé no Senhor do Bonfim, pra ele não deixar faltar de nada (Elza).

A demonstração coletiva de modos de agir e pensar, em suas realidades particulares, nas unidades domésticas, é o reconhecimento de significados igualmente particularizados que não se dissolvem entre um e outro narrador. Contrariamente, os sentidos da fome dados nas frases vêm reforçar e reunir os critérios de escolhas do que fazer, e a natureza dessas escolhas gravita em torno de cada sujeito, mantendo diferenças, que, por sua vez, estão interligadas por muitas representações, para dar o encontro entre as significações.

Vou passando com um pedacinho, enganando. Aqui tem mãe que dá pros meninos sopinha de terra, faz bolinho de barro, tudo pra eles não chorar (Sílvia).

Eu dava pros meninos merendar umas bolachinhas de barro, bem feitinha, e eles comiam pensando que era bolacha mesmo, eram inocentes, não sabiam de nada. O povo daqui dizia que eu estava doida, mas aqui tem muita gente que faz isso até hoje e não diz [...] Eu não cato da caixa, tenho vergonha de me verem lá, prefiro roubar do que fazer isso (Val).

Ela (fome) contamina a própria vergonha da pessoa. Porque quem está com fome não diz que está com fome. Eu não tenho vergonha de roubar, tenho medo de ser presa, só isso (Renilda).

Tem dia que eu não sei o que fazer (para comer), aí fico rodando pelo mercado, até aparecer uma coisa pra eu fazer até

sumir o nervoso (Tiêta).

Muita gente aqui come sobra, resto dos outros, até dos vizinhos. É vergonhoso falar de fome, é por isso que as pessoas não gostam de falar (Renilda).

Tem um bando de moradores que levam a vida que nem porcos, porque não tem opção (Sílvia).

Porcos não há mais no Péla. Mas, com o lixo amontoado, os esgotos entupidos e as ruas imundas, eles se sentem como porcos.

Ter ou não vergonha de coletar alimentos no lixo ou de roubar são sentidos de uma mesma cena, formada por valores pré-simbólicos e que se reorganizam para ampliar ou limitar possibilidades. Ao tomar consciência do sentimento de vergonha, uma mulher nega assemelhar-se a outros. Nega se descobrir e tenta justificar-se, para se reconhecer velada em seu mundo. A vergonha é o sentimento do pecado original do sujeito que se encontra no mundo em meio às coisas e necessita da mediação do outro para ser o que é (SARTRE, *Op.cit.* p.368-369). O receio de uma outra mulher de ser surpreendida no lixo é o mesmo que temer desnudar sua fome para a subjetividade alheia e sentir-se como o outro. Por isso, ela não frequenta o lixo do bairro e da vizinhança e considera ser menos humilhante roubar, ainda que (nesse caso) não pratique esse tipo de ação. A condição de colocar-se entre escolhas é, para ela, a necessidade de obter outra imagem de si. Em essência, ao comparar-se com os demais, assegura sua individualidade face ao outro, e desloca a fome vergonhosa de si para outros: “que vive que nem porcos”.

Os que sobrevivem do lixo, em geral, evitam o sentimento negativo de vergonha (que enfraquece o domínio do corpo/espírito), despe-se do pecado e produzem outros sentimentos substitutos. Quer seja o que chamam de força, quer seja a coragem ou a liberdade. Trata-se de um processo dialógico em sua interioridade, que o remete ao

sentido de fortalecer o Eu, como uma necessidade real de apropriar-se e dominar sua identidade faminta. O ato de não reclamar das condições de fome confere a negação de sentirem-se como restos sociais, ou "porcos". Simultaneamente, frente à consciência, o ser se distingue do seu objeto, aproxima-se e cria distância, num círculo que não se esgota. Por um instante, na aparência, o sujeito fica fora de si, e perde a vergonha para conseguir andar sobre o lixo do próprio bairro. No íntimo, pensa-se ausente do bairro naquele exato momento em que remexe as sobras da feira e do mercado próximos. Esse sentimento de ausência lhe concede ambigualmente a objetividade de sua fome.

O sentido de não presença na cena que humilha vem registrar que não é essa a imagem que resguarda de seu eu, e trata de não ser no mais breve tempo. Rapidamente, coleta do lixo e afasta-se. Distintamente, em outros lixos mais distantes, a procura é mais cuidadosa, o tempo é maior, e a reação transcende a objetivação, como um processo que encarna o habitual, porque está longe dos olhos que espiam seu próprio ser, e segue ao encontro de uma interindividualidade para comportar outros sentidos com seus pares.

Lá no mercado eu demoro o tempo que eu quero, ninguém fica me olhando, mas lá só tem coisa depois das seis. [...] Aqui acha, mas é coisa pouca; é assim uma cabeça de peixe, uns restos de verdura, uns repolhinhos [...] Tem pouquinha coisa, mais a gente acha. Eu sou fingida de não ter vergonha, senão não agüento (Tiêta).

A onipresença do sentimento de vergonha, que a informante nega e afirma, é o reconhecimento do mundo constituído por uma dinâmica de situações que lhe exige designar papéis, controlar sensações e predizer a fome. Nessa ordem, sustenta-se a crença de um corpo espiritualmente capaz de se contrapor às adversidades sociais e invoca-se o sentido de uma força para além de si, e não se sentir resto humano. O sujeito anda sobre sua própria fome, sem medos e sem vergonhas, para levar o dia.

A força vem significar o controle das emoções, a contenção dos sentidos e, minimamente, o autocontrole das necessidades. É essa a criação de um código frente ao mundo, no qual o sujeito se apóia para perceber-se aceito socialmente. A fraqueza é aparentemente o sentido oposto. Trata-se, pois, de uma dupla construção, que se movimenta na complexidade, entre a singularidade individual e a aceitação pública, com uma variedade de sentidos conotados para atrair e confrontar o inevitável. Um mundo onde o sujeito, ainda que se perceba frágil, necessita interpretar-se como um ser completo, para enfrentar a fome. A interconexão de sentidos exige imagens, as mais distintas, para significarem a disputa do explicável e do não explicável, a vida e a morte, numa reprodução viva da dimensão pessoal no contexto social.

Em suma, cada sujeito age sobre sua fome de muitas maneiras, a partir de uma pré-concepção que se associa à criação de imagens conectadas aos sentimentos e sensações; uma necessidade da crença em si mesmo, que motiva e remove os muitos e variados sentidos incorporados ao cotidiano de outras privações.

A seguir, trago as análises sobre as percepções e os significados, em cada contexto particular, para indicar a sede da fome, não somente o corpo biológico, mas no lugar do eu, na mesma morada do bairro.

A dor no peito é a dor da fome

A dificuldade de falar *fome* não anula a percepção de tal fenômeno no corpo. O sentido se dá em excessos de expressões, que se caracterizam em ocultar e conformar o deslocamento do termo fome para um conjunto de signos que se constituem códigos socioculturais e também biológicos, emanados por sensações físicas e mentais, manifestas em meio às frases das narrativas.

A fala em geral é acompanhada de suspiros ou do olhar que se torna dominante, ora em direção às alturas ou ao chão, ora ao próprio

corpo quando uma mulher se encolhe e entra em seu próprio silêncio. Com os olhos fechados e as mãos no peito, parece gemer e diz:

Eu sinto uma "door" (silêncio). Bem aqui (põe as mãos no peito) só de pensar nessa *coisa* (fome). Uma agonia. A sua (fome) é outra, é diferente da minha. A minha tem que ter muita reza pro corpo não cair, só Deus pode ajudar, mais ninguém (Elza).

A diferença torna-se objeto de representação conceitual, no momento em que a mulher se dirige ao meu corpo e busca uma analogia, uma relação com o corpo e a sua identidade:

Eu não tenho estória, que nem você. Pra mim tudo é a mesma coisa todo dia, eu não sou ninguém, não tenho ninguém (olha para os netos). Esses meninos só servem pra me consumir, a mãe deles não presta.

Só tomei porrada a vida toda. Quem é que gosta de uma velha preta e gorda como eu? Quem é que vai me querer? Qual é o homem que vai me olhar? E quem é que vai me dar um trabalho? Nem o INPS quer nada comigo, nunca consegui falar com a moça de lá, pra ter uma aposentadoria [...] Fico numa agonia doida. Sinto um vexame por aqui tudo (o lugar do peito), parece que está me arrancando as carnes, só de pensar que essa *coisa*, essa *criatura* (a fome) pode chegar (no corpo) (Elza).

As sensações e as representações revelam o eu através da expressão objetivada na dor, ou na impressão de uma dor que arranca as carnes; uma desconstrução da realidade para reconstruí-la no diálogo com o divino e banir certas visões do mal, numa produção culturalmente relativa dentro do processo social. O sofrimento de uma agonia transforma-se finalmente numa visão experimentada, sentida e compreendida apenas no contexto social

em que é formada. Desse modo, as sensações do peito vêm refletir as condições sociais: o ser ninguém, não ter um afeto expressando uma mistura do medo da falta de comida ou da ausência de um trabalho remunerado e segurança.

Quando a informante coloca as mãos no peito, parece aludir ao sofrimento de um outro material somático que não a dor física, propriamente.² As mãos tocam o tórax, o peito, como uma indicação de algo terrível, presente no corpo e na casa. O peito é o lugar de referência da fome naquele momento narrativo. Um gesto que confere o caráter perturbador que traz o tema, numa significação que tem raízes nos sentidos mais íntimos do corpo. A dor no peito é a representação guardada das faltas e que se convertem em fome, a assemelhar-se com sua identidade social: uma mulher envelhecida e só, obesa, negra e faminta. Trata-se de uma apreensão subjetiva da dor, pois não é o corpo apenas que sente fome, mas também o eu. A região da dor é a mesma da indicialidade do eu e, por isso, é o ser-no-mundo que dói.

Outra, ao referir-se ao tema, faz a mesma alusão ao peito, enquanto narra olhando fixamente para uma estampa do "Coração de Jesus" pendurada na parede da casa. A imagem que vemos tem o coração que sangra, ferido por espinhos, e a face em riso. Uma estética que disciplina o sentido da dor, para quem interpreta o próprio sofrimento:

Eu sinto é uma dor, uma pontada que me arrepiá, no peito, que nem um espinho atravessando o peito, eu sinto só de falar (coloca as mãos no peito, suspira e fala olhando a gravura de Jesus na parede). Aí eu rezo muito, e passa (ri). Rezo três Ave-Maria, três Pai-Nosso, aí passa. É fraqueza de espírito, que só a reza ajuda (Tiêta).

Os sentidos parecem que se contaminam. Estética semelhante é comentada por Ana Cláudia Oliveira:

Há uma contaminação do sentir. Uma contaminação dos sentidos pelos sentidos que percebem, sentindo sentidos (significação). De forma complexa, o corpo, antes mesmo de qualquer cenário, que é então a ambientação passional das ações e estados d'alma, é constituído para irradiar-se noutros corpos; portanto, inseparavelmente, nele se amalgama o que é para ser percebido e o que é para ser compreendido no tempo da contemplação (OLIVEIRA, 1996: 245-246).

Sujeito e objeto ressoam numa unicidade para além da aparência. A mulher fala de seus sentidos e imita a face de Jesus, em analgesia. Ela sorri, para e como a gravura, situando o sacrifício de seu próprio corpo para ser recompensado na "paz celestial". O corpo da mulher parece confundir-se com a imagem, ou interpenetrar e sobreimpressionar-se, entre os sentidos do tórax e da face, formando uma complexa condição igualmente sem dor.

O sentido não é dado tão somente na estética, nem na dimensão lingüística, mas em outras dimensões mundanas, cujas tendências são as de eliminar as sensações orgânicas e criar outras. Novamente, os sentidos não representam um compromisso com os significados do somático. As experiências assinalam que há um lugar ainda mais profundo que a superfície do corpo, expressado e captado como um sentido corporal onírico (LYOTARD, 1974: 276). As muitas sensações se assemelham e misturam-se no mesmo lugar da dor.

Na seqüência narrativa, há uma distinção do enunciado anterior, dado pela mesma mulher, num outro momento e num outro espaço da casa, onde "a dor" (sem a referência da estampa de Cristo), revelou-se como uma correspondência direta com a sensação de *dor física* movida pela angústia da falta de trabalho do filho.

A gente acorda e não tem nada pra fazer e nem pra beliscar. Dá um vazio, uma raiva, chega a doer o peito. O coração parece que não se agüenta. Lúça morreu disso, de tanta raiva de lutar,

lutar e não ter nada. Do marido ruim e de não ter nada. A bichinha ficava com tanta raiva nos peitos que o coração dela explodiu dentro de casa (Tiêta).

Eu sinto um frio no peito, parece que o peito está rasgando só de pensar nessa *coisa* (fome) (Elza).

Eu sinto uma coisa, assim por aqui tudo (faz um gesto circular com as mãos sobre o peito) (Bernadete).

O sentido de vazio pré-significa o sentimento de raiva e deste aproxima-se a sensação de dor. O peito coberto pelas mãos sinaliza um diálogo infinito com o eu e a proteção do espírito. Um lugar que deve permanecer fechado, protegido, segundo vários informantes, que afirmaram o perigo do "peito aberto", ou "corpo aberto" por onde pode entrar "tudo", tornando-os frágeis, vulneráveis, e, com isso, ampliar o sofrimento. A importância do fechamento do peito evita o aparecimento de sensações advindas de condições concretas da existência, como a indignação, a raiva, e também o desemprego dos filhos e de outras situações. A proteção do corpo/espírito, com gestos (cisma etc.) e rezas são atitudes de uma crença que ora privilegia o objetivo, ora o subjetivo, e tentam projetar a cristalização de emoções evitáveis, ainda que latentes, expressadas em signos, num tempo narrativo que se mescla com acontecimentos pessoais e alheios.

Para ambas as mulheres, o gesto associado à fala vem significar sensações apreendidas desde o horizonte de suas realidades e sentidas na interioridade do ser. Assim, no primeiro caso, a mulher percebe-se faminta na angustiante sensação de vazio que age sobre ela, pela ameaça concreta de fome, relacionada à falta de segurança, à afetividade e à prisão do filho. Para Tiêta, há dois momentos em que as representações são aparentemente contrárias: inicialmente, a sensação de vexame, peso e dor no peito, que sinalizam a raiva de seu problema imediato, a falta de dinheiro para alimentar-se. Depois, percebo que os sentidos encontram uma

intermediação com a imagem de Jesus, em que a dor (raiva) se alivia no mito cristão. Nessa cena, a dor no peito consagra seu ser na mesma realidade social, em oposição à demonstração anterior. No espaço do peito, habita o vazio, o frio, uma coisa, conformando características indiciais que encenam significantes, numa metalinguagem a referir sentidos de fome, manifestos em diversos objetos do mundo cotidiano.

Na seqüência descrita, as interpretações de fome das duas mulheres são apoiadas por histórias individuais de outros indivíduos, que diferenciam sentidos na mesma lógica simbólica da gestualidade. O peito é, então, o *locus* privilegiado para velar sentidos de fome, o lugar do coração, onde esses sentidos são desvelados em muitos outros e recebidos de diferentes maneiras, como um ato consciente ou não, das condições concretas da vida.

O fenômeno da fome não é manifesto conceitualmente, mas está pressuposto e permanece encoberto, porque o sentido dado é ambíguo. Logo, a dor no peito se apresenta como um símbolo que media a ocultação da palavra, para ser aceita em outras expressões.

Ao tempo em que enunciam, as informantes manifestam sinais orgânicos visíveis de "arrepios" nos braços, nas pernas, e invisíveis no peito, indicando "o que se mostra e aquilo que não se mostra mas são reveladores em si mesmos", no encontro com o fenômeno (HEIDEGGER, 1997: 60).

Aqui, não se trata de reduzir a significação da palavra "frio" à sensação de calor, porque não se quer falar de um frio térmico, efetivo. A sensação está associada ao meio interno de reagir ao mundo exterior, dando alguma significação ao sentido de fome no corpo. Assim, o frio se remete ao vazio, permitindo interpretar o corpo como um objeto sensível que reage à ausência de algo, como a falta de sentimentos que possam acalantar o sujeito no mundo. No círculo entre as sensações de vazio e frio, há um modo de significar a impressão de uma dor, como uma aflição ou "vexame", numa

produção perceptiva dos sentidos que se expressa no “saber habitual do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1996:

319). Um conhecimento que se aproxima do mundo comum, onde todos esses sentidos são expressões sinônimas e sintetizadas no que concebem como coisa, esse desígnio léxico que preserva o que não conseguem falar. Por não saberem definir o sentido, designam-no como coisa, palavra de seu domínio, cuja nomeação compreendem. O que importa, aqui, é a necessidade ontológica de dizer sobre o ser.

Na dimensão dos sentidos, as impressões de “algo” que vem de fora, a preencher o peito, são sensações irregulares nos mesmos sujeitos e em outros, e que indicam, nos textos, um mal-estar. A “coisa” sugere ser uma representação da fome, que se apresenta de diferentes maneiras, mas, em geral, encarna pavor só de pensar.

A fome é um beco escuro

Minha vida é que nem esse beco [...] Esse negócio de faltar comida direto é que nem esse beco, escuro, que chama um bocado de coisa. Aqui que *ela* (fome) adora passar de noite. Já escutei uma ruma de vez ela se esfregar pelas paredes desse beco, bem doida. Foi *ela* (fome) eu sei. *Ela* (fome) gosta de gente que nem eu, que não tem aposentadoria, viúva sem filho (o filho está preso), gente que pede esmola na rua. Ela é traíçoeira que chega para pegar a pessoa no escuro (Elza).

Do temor em falar sobre a fome, surgem textos que se organizam em torno de narrativas mínimas, sustentadas em gestos e monólogos. A expressão do olhar pasmado, um rosto em assombro, perplexo e quase sempre dirigido à porta da casa, remete-me a interpretação de ser esse um tema que deve estar fora da casa, para não atingir o corpo. Ainda que a palavra fome, em geral, não apareça de modo explícito nas conversas, observo que, ao ser mencionado algum conteúdo que possa lembrar a fome, há quase

sempre uma redução do volume da voz dos informantes, ou um movimento do corpo que se encolhe (cotovelos sobre as pernas), ou as mãos cobrem os olhos, ou esses se dirigem às alturas ou ao chão:

Falta de tudo, sem salário é horrível, fica tudo pouco. Nem é bom de falar, porque tem umas coisas que a gente não pode ficar falando [...] Ainda mais dentro de casa (Elza).

Sáímos da casa, Elza e eu, e sentamos num batente da rua. Ela olhava o chão por um tempo em silêncio, e depois, em direção ao céu, disse:

Eu venho aqui de tarde pra comer vento. Esperar o tempo passar. [...] Pra falar de coisa ruim, tem de ser bem baixinho e no pé do ouvido, longe da casa da gente, senão *ela* (a fome) ouve e a gente recebe a visita *dela* (fome) em casa. Agora estou só com Deus, fico aqui mais ele (continua olhando para as alturas). Vivo no escuro, nesse breu, nesse beco que ninguém quer. É feio, não entra sol, fede, nego mija e faz côô direto. Jogo água, não adianta, é a latrina deles (meninos do ponto de venda do *crack*) (Elza).

Em sua casa “não entra sol”, e o pequeno espaço interno é reservado à singularidade, à diferença de outros becos do bairro. Nesse, a morte está presente quase sempre. É um dos lugares escolhidos pelo narcotráfico para exterminar devedores. Sem luz e vento, a casa de Elza simula para ela um perigo iminente, porque pode acolher as entidades malignas que buscam o escuro. A parede do beco é toda cheia de limo, reproduzindo, no seu mundo, um sentido de “breu”, interligado ao medo da fome e da morte. Na presença da luz, o perigo sobre o corpo diminui e, por essa razão, a mulher passa boa parte do dia fora de casa, sentada na rua principal da Vila. Ali, em segredo, sabe escutar o silêncio e pode decifrar o frescor da natureza no vento da tarde, e amenizar o sentimento do peso de sua solidão. É também nesse espaço que ela se encontra

com os vizinhos e onde se dão as risíveis conversas sobre outras tantas coisas do mundo.

O olhar em direção às alturas parece afastá-la de seu mundo entre o beco escuro e a rua (há quinze anos ela não anda pelo bairro, nem sai dele), numa incessante busca de identificar-se com um objeto no céu (como se alguém em cima a escutasse). "As alturas" simbolizam a criação de um mundo sem finitude e privação, onde encontra compaixão.

Silêncio, luz e vento mantêm a mulher em comunicação com o universo sagrado, o que a faz sentir-se purificada nas profundezas de seu corpo mundano e liberta-o do *logos* desse inferno de fome.

A fome, como um beco escuro, vem significar uma fome sem saída, ou uma maldição que traz a morte. Mesmo fora da casa, ela usa outras expressões substitutas que tratam de situar a condição faminta como *algo* externo ao corpo, uma entidade traiçoeira que "chega para pegar o corpo no escuro", preconizada por uma sensação de "dor no peito". Esses elementos estão no plano de conexão com seus problemas concretos, sem aposentadoria, seu único filho está preso, e vive numa das áreas de "desova" do bairro.

A fome negada, mas consentida na figuração inventiva do imaginário, representa a própria aparência oculta do ser faminto, um esquema hermético, difícil de decifrar e, por isso, as metáforas podem expressar as qualidades que se quer dar. Imagens que permitem uma espécie de diálogo entre o sujeito e os objetos significantes da fome, de modo recíproco. Um ciclo que se abre para muitas analogias, tais como, corpo e beco, o eu e a coisa, permitindo inserir-se no mundo social a idéia de uma fome que vive fora do corpo, como algo que pertence ao espaço público e, ao mesmo tempo, dentro do sujeito, o qual dá visibilidade ao fenômeno.

Em síntese, o beco representa a região do corpo onde se dá a metamorfose criada pelo sujeito. O sentido de viver num beco escuro, que atrai a morte, estende-se ao corpo faminto. Em ambos os espaços, numa única temporalidade, o mundo torna-se suportável quando a mulher se desloca para um outro lugar, ainda que carregue consigo seus sentidos, mas afasta-se dos medos, num esforço (re) iluminado pelas representações opostas, as de um mundo belo e adorado, que são também parte do seu ser.

Eu sinto quando ela chega

Ela quem? (pergunto)

A criatura que anda solta por aqui. Ai, meu Deus, afaste essa criatura de perto de mim (as mãos cobrem a face). Hum, ai, misericórdia minha santa mãe, afaste (Elza entra em silêncio).

Chego a me arrepiar, ói meu braço como fica... ói, só de falar. Essa bicha com a boca cheia de dente (Bernadete).

Eu sinto quando ela chega, está aqui, estou sentindo, sentindo a peste. A criatura de perna seca e com uma cara horrível. Anda toda destrambelhada. Hum, hum (Elza).

Ela pode bater na porta de noite, quando a gente está na fraqueza, está chamando (Lêda).

É a irmã mais nova da miséria e prima da morte, uma mulher magra, branca e alta (Elza).

Ela é parenta da morte (Lêda).

Ela toma conta das forças da gente (Tiêta).

A gente tem que ser mais forte do que ela. Não pode ficar chamando (Elza).

Ela toma conta das pernas da gente, pra gente não andar, não subir escada, não achar trabalho (Lívia)³ .

Ela (fome) vem com tudo, agarra na gente e só solta se consegui um trabalho. Qualquer trabalho, sujo, limpo, qualquer negócio serve, não pode é ficar esperando ela vim pra cima (Lêda).

Isso é uma mulher mulambenta, seca que nem uma caveira (Tiêta). É a peste hum, hum, que boca horrível, vixe! Cheia de dentes pra fora, ui, chego a me arrepiar toda, ói pra aqui, ói (Elza me exhibe os arrepios dos braços).

Sei lá porque é uma mulher. Deve de ser porque a mulher tem parte com o cão. A mulher faz comida, aí vem essa aí pra tirar, é maldade pura (Tiêta).

A entidade divina, feminina e enfurecida, é o feminino transformado em fetiche, um mito, uma crença que se desenha para dar o sentido de fome e manifestar-se em uniformidade à idéia tipológica de uma fera encarnada.

A criatura tem muitos nomes e aparências ("peste, cão, demônio, mulher mulambenta, bicha"), "anda solta" pelo bairro e é percebida de muitas maneiras, agoniando o sujeito que pressente sua chegada:

Arrepia a pessoa quando *ela* (fome) chega perto, dá um cansaço pelas pernas que sobe e vai até esquentar a cabeça, como aconteceu com uma mulher que ficou doida lá em cima depois que recebeu a visita *dela*, porque não se cuidou (Tiêta).

Os calores na cabeça, o frio no peito, posicionam o sujeito na sua interpretação. "A cabeça cheia" e que se "esquenta" são outras sensações presentes no contexto da falta imediata de alimentos na unidade doméstica, e que faz elo com outros aspectos do contexto

mais amplo: o desemprego, a polícia no bairro, o filho viciado, o traficante que não respeita a comunidade etc.

Pra mim, lugar de fome é mais em baixo. É barriga vazia mesmo. Esse troço que essas mulheres daqui tem é tudo falta de amor, amor de verdade. Amor de homem e de filho e filha. Tem mulher aqui muito maltratada pelos filhos e pelos maridos. Mulher que toma porrada e não sabe o que fazer pra melhorar a vida delas. Tudo frouxa. Não é só porque não tem comida não. Essa agonia pelo corpo, como Elza estava dizendo, é por causa daquele filho dela amalucado, viciado em *crack* e ainda bebe cachaça que nem o pai dele, que agora está em outra (morto). O vexame dela não é de comida só não.

[...]

Eu só sinto agonia quando meu filho some, porque pra comer eu me viro, sou é retada mesmo pra segurar essa barra. Não tenho nem tempo pra ficar sentindo frescura, tenho problema demais.

[...]

E essa gente que anda direto atrás de mim... (vem um longo silêncio, os olhos se enchem de lágrimas) deixe pra lá (silêncio novamente, e a voz adquire um tom baixo). Infelizmente, eu não posso abrir tudo senão você sai daqui correndo.

Sobre as imagens simbólicas da fome, a informante se contrapõe:

O povo está na ignorância e por isso acredita nessas coisas. As pessoas precisam ficar imaginando essas coisas, porque pra muita gente não tem jeito de melhorar a vida, aí ficam inventando esse negócio de mulher, espírito. Mãe falava isso, mas eu nunca acreditei. Mas eu respeito (Sílvia).

Ao relativizar, ela acolhe o crédulo em sua indagação. A perspectiva colocada é a de uma desconstrução, quando deixa de lado a forma ficcional da fome, não reproduzindo o mal-estar demonstrado por Elza, Tiêta e outras mulheres, incorporando outro sentido de fome, o oposto. Por um momento, Sílvia questiona a racionalidade do real e a visão naturalista de mundo com o estranhamento da fome em seu próprio corpo, mas não em seu mundo, seu bairro. Esse contraste torna-se mais evidente em outras narrativas de outros informantes, ao transitarem no real e no imaginado, numa clara mistura de crenças e indagações.

A fala de Sílvia, em estilo crítico, propaga-se num realismo que se constitui no inverso ou no diferente de outros observados, mesmo que haja alguma semelhança. Para ela, a fome continua fundada nas condições sociais, mas os sentidos pessoais são outros. Ela se refugia na reflexão interpretativa, para evitar as sensações de medo da fome. Ao constituir tal conduta, também se dá conta do sentido de agonia, quando o filho some. A situação de carência material, que enfrenta com um salário mínimo para sustentar seus filhos, é uma angústia de fome associada à angústia de ver seu filho viciado em *crack*.

Para ela, os sentidos de fome são também os sentidos de outras faltas e não só a de alimentos, como a falta de amor e união naquelas pessoas crédulas, com "ilusões" sobre a fome.

A compreensão da fome encerra um recorte de sua experiência frente ao mundo, quando diz que sabe "se virar" para comer. Por isso, assume-se como uma pessoa que não é "frouxa" e, ao contrário, considera-se "retada pra segurar essa barra", essa vida de fome. Mas, num momento, quando o silêncio corta sua fala, emudecida, teme algo.

Meses depois, pude interpretar porque ela não podia "abrir tudo" da sua vida. O silêncio viria a desvelar o dilema de participar ou não como traficante de *crack*. Ela se afasta para escolher a única

estratégia que conhece para sair rapidamente da comida paupérrima que oferecia aos seus filhos. O reconhecimento da incerteza de mudar a vida privilegiava o silêncio da narrativa, conotando a precária alimentação como uma opção. Por essa razão, ela era enfática quando afirmava que: “pra ficar nessa é preciso ser muito retada mesmo”.

Como mostrei antes, no capítulo anterior, a despeito da escolha de Sílvia, há uma revelação do conflito: continuar enfrentando-se com fome ou ir a busca de uma ação social, intencionada para contrapor-se a esse problema. Com a tomada da decisão, a fome passa a ter novos significados. O medo de sentir fome é transformado no medo de ser presa ou morta, e conseqüentemente, seus filhos ficarem abandonados e ainda mais famintos. O temor permanece como uma disposição, revestida em outro disfarce, pois ela reconhece que a fartura de iogurtes e carnes não é permanente. Também entra em conflito com seu novo discurso sobre a droga, quando já não consegue sustentar os antigos valores em que se ancorava para resistir ao comércio das drogas. Deixou de ser retada, para sentir-se submissa e alimentar os filhos:

Como é que eu podia viver daquele jeito? Não dava mais, agüentei até onde eu pude. Tive de me virar como muita gente faz, deixo o coração pra lá e passo (a droga) morrendo de medo. Não quero nada pra mim, é pros meninos, que tão tudo se acabando de fome, você sabe.

[...]

A coisa que me deixa triste é que eu estou passando isso pra os rapazinhos que nem meu filho. Isso me dói, porque eu sei o que é um sofrimento pra mãe dele. Mas se não for eu que vendo, vai ser outra pessoa, aí me conformo (Sílvia).

A droga que provocou a destruição de seu marido e de seu filho, vem resolver a fome imediata, mas traz outros problemas: a

perseguição e a subordinação aos novos parceiros dessa atividade, e o medo de ser flagrada pela polícia. A compreensão do fenômeno da fome será finalmente incorporada a uma ação que muda a vida da unidade doméstica. Esse é o caso referido no capítulo anterior, que trata do drama da mulher que entra no narcotráfico para alimentar sua família e assumir "...o inferno, que virou esse lugar, onde ninguém se salva [...] Está todo mundo aqui abandonado por Deus".

Eu não quero ficar como muitas aí, com os filhos tudo doente, tuberculoso, e enchendo a cabeça de besteira (chora).
Desculpe, eu quero mesmo é ver meus filhos tudo direitinho, estudando e de barriga cheia (Sílvia).

Os significantes da fome são apresentados como representações aportadas em elementos concretos das condições sócio-econômicas. Logo, as interpretações construídas pela linguagem vêm definir a fome, na experiência bruta, terra a terra, pela dificuldade de acesso aos alimentos. Mas também se constrói com vôos de imaginação, uma pluralidade de sentidos naturais desse cotidiano, cuja percepção não tem racionalidade e repousa no terreno da intersubjetividade.

Há algo de concreto na expectativa que o sujeito cria em si mesmo, enquanto narra o que aconteceu com outras pessoas, e o que poderia ter acontecido consigo. Ou quando fala da possibilidade real de ser invadido pela figuração de uma fome alheia. São os sentidos convertidos na consciência a coexistir com o corpo, numa trama que mescla a realidade dos fatos à invenção de uma imagem que ameaça.

Por entre as linhas, as frases, interditas por silêncios, confirma a necessidade de estranhamento da fome, justificado pelo signo de negação de um sentido atraente ao corpo. Dessa oposição aparente, os interditos são como idiomas simbólicos na superfície da tela do bairro e dos mundos. Ainda que as pessoas se expressem sob a forma de símbolos, há, no interior desses, um duplo sentido verbal e

não verbal, como se observa a seguir, quando analiso outras metáforas da fome. Os sentidos apresentados são, então, construções culturais que tendem a velar (desvelando) a realidade.

De todo modo, a cria expressa em várias falas, surge da aparente debilidade consciente do sujeito frente ao mundo. As imagens são formadas a partir de uma conduta imposta pelo mundo, para explicar a existência e compreender, na experiência, a reprodução de uma identidade subjetiva e objetivamente reconhecível. Imagens que nascem como uma produção cultural dentro do processo social, numa visão sentida e interpretada junto ao contexto em que é formada.

A idéia de um ente fora do ser é uma manifestação expressa da imaginação. Não se trata de uma aparência física do ente, apenas, mas dos significados que este pode ter para a unidade doméstica, o bairro, o mundo.

O ato de interpretar a fome como uma imagem, é, para o sujeito, uma manifestação comungada ao medo, vez que “todo mundo aqui sente, mas não gostam de dizer, porque tem medo dela (fome)” (Elza). A reação justifica a criação de um ente que testemunha o cotidiano, para além da consciência ou da racionalidade.

Nessa transcendência, a elucidação particular dos sentidos de fome é válida para o ser, conquanto sejam esses os sentidos provisórios na instância da objetivação, mas permanentes na pré-reflexão. Para Sartre (*Op.cit.*:35-36), são as “regiões separadas” no mesmo ser, com sentidos igualmente separados, que fazem conexão com as relações que as unem.

Os sentidos expressos de uma fome tipificada agem como uma operação mental inversa ao curso da ação real. Ao evocar a fome de modo objetivo, com sintomas no corpo, o indivíduo se posiciona e entende seu mundo, como uma tomada de sua consciência. Nessa *clara visão* do fenômeno, ninguém consegue ver, mas sente. E não

se vê, porque o sujeito não pode conceber a fome em sua visão. Mas, na subjetividade, pode representá-la objetivamente para-si, distintamente de representá-la em si mesmo. Se ele pudesse ver sua criação, isso poderia afetar a sua vontade de criar, significando o fim da contemplação ou a própria morte. Em outras palavras, o sujeito, ao sentir a fraqueza do corpo pela falta ou pelo medo da falta de comida, cria imagens para entender seu mundo. Os seguintes enunciados mostram diversos sentidos de fome:

Ela chegou na casa de fulana e eu escutei quando ela bateu na porta com força, cheguei a acordar. Ela (a fulana) estava acabada depois que mataram o marido dela no beco (Elza).

A gente sente ela querendo se chegar. O corpo fica fraco, parece que não se agüenta mais (Das Dores).

A menina de uma mulher que vive lá embaixo estava de mês, bem fraquinha, só chorando. Aí a peste quis pegar a bichinha, porque *ela* só pega quando a gente está bem fraca, sem nada (Tiêta).

Eu escutei ela e fiquei quieta, esperando ela passar. Demorou um tempinho, aí ela foi embora da minha porta (Conceição).

Tem gente que sente até o cheiro dela. Um cheiro ruim quando ela está perto [...] Um fedor de podre (Val).

O cheiro da fome é o sentido da aproximação da morte, antecipada pela fragilidade do ser nesse lugar de fome. Como vemos mais adiante em outras revelações.

Da fragilidade do ser lembro Cida; mendiga, sem companheiro, obesa e alcoólatra. Tem cinco filhos menores, e conta que, quando conseguiu alugar um quarto durante três meses, sentiu a presença da entidade fome em sua porta, exatamente no dia em que não tinha dinheiro para pagar o aluguel. Suas crianças são todas menores e sobrevivem da mendicância. É considerada pelos vizinhos

como uma mãe irresponsável porque não cuida de seus filhos. “Os meninos dela só vivem sujos, tudo parecendo uns porcos, por isso Josival deixou dela, eu só deixo ela dormir aqui porque tenho pena dos meninos” (Tiêta).

Os meninos estavam chorando, e eu nervosa, com a cabeça doída, sem saber o que fazer, vendo a hora de voltar pra rua [...]. Eu saí pra pedir a um e a outro e fiz um dinheiro, me aliviei [...]. *Ela* (fome) veio depois, mas não pegou ninguém meu, por causa da minha valentia. Eu fui tomando força e se *ela* voltar eu enfrento (Cida).

Sem apossar-se do sentido alheio, cada um cria uma possível representação, a fundir-se com as sensações corporais (nervoso, arrepios, agonia etc.) e aos outros sentidos (situações outras do cotidiano, já mencionadas). Trata-se, pois, de significâncias de propriedades pessoais e interligadas aos processos comuns de seus pares semelhantes. No enunciado acima, a informante procura, na manifestação da imagem de sua fome, reconduzi-la como sua propriedade, a qual é significada junto à falta de dinheiro para pagar o aluguel da casa. Ao agir, ela tenta se libertar, provisoriamente, do que de fato teme: seu mundo mesmo.

A fome se revela nas faces em pavor dos informantes, que gemem e parecem engasgar suas falas. No mesmo palco, “tudo que se fala se escuta” (Elza). Por isso, fala-se sobre a comida num tom baixo. Tanto “ela” (fome) pode escutar como “outros” também, porque as paredes não se tornam surdas para o ente criado e nem para os outros encarnados na realidade do bairro.

A “criatura” fome parece-se com gente, tem pernas, uma face nem sempre visível, ou não reconhecível, “é doída, amalucada”, perversa⁴. Habita fora do corpo do sujeito, percorre as ruas dos bairros pobres e pode ser pressentida. Separada do corpo do seu ser, pode ser percebida de perto, e sua presença aterroriza, semelhante ao demônio. É algo terrífico, exibido para ser vivido. O sentido tem um

físico, que convive no mundo cotidiano e que se desloca do automatismo para o espaço da reflexibilidade e cognição, quando apropriada por aquele que a chama, porque está frágil. É nesse instante do chamamento que se dá o lampejo da consciência, que faz arrepiar o corpo, doer o peito, as pernas, a "boca" do estômago. O encontro face a face com o imaginado torna-se real, e sua objetividade o corpo expressa.

O sentido remove-se de dentro do corpo, para ocultar-se na superfície da conotação, através da qual as sensações adquirem as formas dadas. A expressão de assombro de algumas mulheres soma-se às narrativas em cenas de tensão, com conteúdos expressos por sinais corporais. E Bernadete expressa: "Estou sentindo, sentindo, é ela" ou "Ói só meu braço todo arrepiado, ui". Essas expressões aludem a características significantes, indicando conexões entre contexto e fala. Ela salienta os olhos, como se buscasse ver mais do que o medo lhe impõe. Outras apresentam fisionomias diversas, ao tocar no tema: contorcem sobrancelhas, que se cerram, movimentam a cabeça em sinal de negação etc.

Nessa semiologia da fome, não estão em jogo apenas os gestos, nem a impressão de uma visão, mas o tom das vozes, o receio da pronunciar a palavra fome e os sentidos recorrentes. Os significados da fome não se encontram fincados na coisa ou ente, ou imagem, mas no mundo. A trama de significados é o próprio mundo.

Embora a fala não seja capaz de dizer todo o sentido, significa que o sujeito fala com outros signos e assinalam suas próprias identidades no contexto em que vivem, quando se referem que "ela só anda por aqui, no meio de gente pobre", "ela mora é aqui", situando-a no tempo e no lugar ontológico, a "ilusão" de suas realidades. E, cada um liga seu ser histórico ao conjunto de sua realidade.

As expressões extralingüísticas se somam às lingüísticas, num ato que consiste em juntar detalhes, incidentes da história de vida, o momento presente e uma pluri-sensorialidade de mensagens (maus

cheiros, arrepios, zumbidos), a formar unidades reflexivas e estéticas da condição faminta. Dessa maneira, a “coisa” não interrompe seu curso quando o sujeito se considera frágil ou fortalecido, pois a fome está sempre presente, ora mais próxima, ora menos, numa seqüência lógica que pode enfraquecer ou não o espírito, e até quando o corpo “não se agüenta mais, e aí se acaba” (Tiêta).

A procura de proteção contra tantas ameaças envolve o faminto no processo de aceitação de si mesmo, para que se sinta capaz de afastar-se dessas imagens de fome, mesmo que estejam inevitavelmente inseridas em seu mundo. Para isso, a religiosidade cumpre um papel importante:

Eu andava aperreada com meu marido sem trabalho, e eu também. Aí eu fui ao terreiro pra ver se eu estava enfeitiçada, porque não conseguia trabalho. Minha Mãe Dinda, lá de Cosme de Faria, me disse que eu tinha que fazer uma obrigação, que eu estava muito carregada, que eu não entendia nada do mundo. Disse que eu tinha que ter consciência das coisas.

Tava boba, tinha uns 20 e tantos anos, mas era besta. Aí fui fazendo as obrigações de Xangô, um banho, uns bozó nos matos, e fui ficando mais calma, fui entendendo as coisas, a inveja, a obsessão, a feitiçaria. Fui entendendo os olhos das pessoas. Quando a pessoa olha pra gente com raiva, com inveja, com medo, com tesão. O tesão eu senti no olho de Nego, ele querendo me comer toda (ri). Mas aí é outra coisa. Não é aquela coisa horrível.

Com essa coisa de olhado não pode se brincar. Tem gente aqui que secou as carnes todinha só com o olhado de outra pessoa. Isso aí dessa *mulher* (fome) que anda assustando a gente, existe mesmo, mas ela às vezes está dentro de outra pessoa e dá em olhado, em inveja, por isso fui entendendo as coisas. Fui abrindo meus caminhos, consegui um emprego e nunca mais abandonei meu caboclo. Não tem criatura do mal que entre na

minha casa [...] Essa coisa de obrigação a gente não pode dizer. Cada um tem uma obrigação, mas não pode falar pra não quebrar a força da gente (Bernadete).

No interior da vida doméstica, as expressões simbólicas alusivas ao significado da fome estão conectadas a outras situações aflitivas. Sobre isso, Bernadete coloca seus problemas na mesma cena dialógica com outras entidades divinas. Os ritos conferem, no Candomblé, o oferecimento da comida para um santo específico, as limpezas do corpo, entre outras obrigações, e, conseqüentemente, a obtenção da proteção do corpo.

Tudo pra mim é o caboclo quem resolve. É caboclo de azeite, das forças de azeite, por isso ele é forte, vence de tudo. Ele é menino Erê, mas chama de caboclo também, depende do lugar, é igual, é o protetor das crianças, dos fraquinhos, dos pobres.

Quando falta comida, a pessoa vê um vulto. Aquele vulto de mulher. Dizem que ela tem uma boca aberta cheia de dente, eu nem gosto de ficar falando, ela anda como uma doida, com um vestido vermelho comprido, sem sapato, de pé no chão, com os cabelos doidos, corre, corre, com as pernas secas, igual a cipó e tem um fedor de côco, de mijo, quando passa.

Eu não vi, mas já senti o fedor dela e me arrepiei toda, um dia que eu estava deitada sem poder dormir, a menina chorando, aí eu vi a porta se sacudindo, parecendo que era um vento. Eu fui ver se era a vizinha, quando eu cheguei perto senti um arrepio. Fiquei com medo. Me deu uma agonia por aqui tudo (passa as mãos no peito). Voltei e me abracei com minha filha. Era o mal, era *ela* (fome) que estava querendo entrar na casa pra pegar a gente dormindo.

Ela pega a gente quando a gente está na inocência. [...] Eu fiquei a noite toda acordada. O leite do peito pingava, pingava. Eu com medo de se acabar. Tinha pouco, mais era a comida da

menina [...] A gente acordada é difícil dela entrar. Fiquei pensando o que eu ia fazer amanhã pra botar uma comida dentro de casa.

Se a casa tiver sem nada pra comer, ela aparece. E no outro dia o leite (do peito) foi indo e secou [...] Foi meu caboclo quem disse. Ele é a minha salvação. Ele me avisa das coisas. Depois que eu comecei a conversar com ele minha vida ficou melhor [...] Nunca mais senti a presença dela nem aqui nem na rua [...]

Lá no terreiro, que é lugar de conversar, aqui não. (Bernadete).

Neste mesmo cenário, o "leite do peito pingava" depois "foi indo e secou": sensações que sinalizam o reconhecimento da fome. Um estágio em que a informante domina de olhos abertos. Nessa identificação, ela interpreta o significante como uma condição transitória, que afeta seu corpo, assusta-a e pode afetar a filha. A ação de planejar a provisão de algum alimento para o dia seguinte é o instrumento imediato que a informante encontra para se reconciliar e finalizar esse episódio ameaçador. Sozinha, não consegue dominar a ameaça permanente, e, por isso, busca apoiar-se na companhia dos personagens santos de sua religião. Ainda que não haja um santo específico para curar ou evitar a fome, dentro do Candomblé, todos os problemas podem ser resolvidos a depender da força do santo, que empurra o sujeito a acreditar em si mesmo. Essa caracterização irá responder ao progresso, contra qualquer malignidade incorporada.

Dos cinco sentidos do corpo humano, quatro estão presentes nas sensações de fome, como: olfato (cheiro de fezes e urina); tato ("o braço se arrepiava quando *ela* chega perto"), visão ("vê um vulto"); audição (se escuta quanto *ela* "bate na porta"). Quanto ao sentido do gosto, o mais importante para o ato de comer, ocorre um silêncio. Não há alusão nem ilusão. A sensação de fome não passa pelo sentido do gosto, pois ninguém expressa a lembrança de algo que comeu. Quando a fome (ente) se aproxima, a casa e o corpo estão

vazios de alimentos. E a ausência do sentido do gosto, em relação à fome é uma espécie de defesa ou uma anestesia da boca para reduzir o sofrimento.

Segundo D. Lêda, uma mãe-de-santo que vive temporariamente no bairro:

A fome nunca é doença, é uma coisa da vida dos pobres e pode ser afastada da gente, com o esforço que a pessoa faz pra viver. O que vai depender da proteção dos santos da pessoa. Mas é muito difícil se afastar da gente (Lêda).

A tarefa de banir o mal, qualquer que seja, está no acordo com os santos, feito através da mensagem do jogo dos búzios, num ritual onde a mãe-de-santo intermedia o bem e o mal e confere a indicação da cura. Para o Candomblé, a fome pode ser evitada a partir do combate às forças do mal, e um dos recursos é o oferecimento das "obrigações" aos santos, como uma estratégia de purificar-se de qualquer malignidade.

Ao envolver-se na religiosidade, o sujeito passa a significar a fome como uma entidade maligna, num entendimento que imprime ao cotidiano o caráter de uma existência que se reproduz junto às crenças. A importância da crença no sobrenatural está na possibilidade de explicar seus problemas e situar-se em relação ao que não compreende, ou tornar compreensível o incompreensível. Não são, portanto, meras superstições, mas produções onde ele se reconhece como produtor de interpretações da sua realidade. Ou seja, são aquilo que significam para ele. Assim, essas verdades fazem o indivíduo se sentir verdadeiro em seu mundo, para agir contra o que atormenta.

Nas diversas experiências, os valores morais estão embutidos nas construções conceptivas do viver, oferecendo aos sujeitos um sentido para capacitá-los a enfrentar todas as situações, sobretudo o mal da fome.

Os motivos que atraem o fenômeno da fome são variados. “Depois que meu marido arrumou outra [...] fui sentindo uma fraqueza, umas coisas estranhas pelas pernas, pela cabeça, um arrepio e quase a peste entrou na minha casa” (Regina). Nesse caso, a mulher desperta sua fragilidade a partir da ausência de seu companheiro e também do trabalho de terreiro que sua rival fazia para afastá-la definitivamente dele. Na sua percepção, o abalo do habitual motiva a aproximação de uma “peste que derruba a pessoa” quando esta se entrega ao sofrimento do desafeto. O que denominou de *peste* é mais tarde substituído por *cão*, quando participante de uma igreja neopentecostal.

Sobre isso, registro de antemão, que os moradores que participam da unidade religiosa, conforme minha observação preliminar, concebem as formulações metafóricas da fome, atribuindo-as a entes demoníacos, pela evocação imediata da palavra fome:

Isso (fome), chama o bicho (faz sinais de dedos na cabeça imitando chifres do demônio) e vem pra cima da pessoa, na hora. Tem gente que se modifica todo bem na hora que chama. Não presta não, é o cão que se veste de mulher pra acabar com a pessoa. Aí o Senhor fica junto de nós e não deixa. Ele quer que a gente, primeiro, se acostume com o que a gente tem, sem ficar pensando no que não pode ter. Depois, a gente tem de se esforçar, e se acostumar com as coisas, aí ele ajuda a ter mais (Regina).

Com o fato de ter sido abandonada e amaldiçoada pela rival, a informante justifica novos significados para a fome, numa representação que se torna familiar, porque habita o terreno do real e encontra uma correspondência direta com a religião que abraça.

Para ela e outras, alguns sentidos não devem ser percebidos, e só a prece pode livrá-las das percepções involuntárias de fome. Suas respostas encontram eco na fé “do poder de Deus”; não o Deus morto, mas a divindade viva, capaz de manter-se em diálogo com o

sujeito para banir qualquer tipo de sofrimento. É nesse sentido que a cabeça esquentada se resfria com a presença de Deus, e as pernas em dor se libertam para subir as escadas do bairro "sem sentir cansaço" etc. Como uma "misericórdia", a prece corresponde à busca da força do sujeito, resultando em alegrias e valorização social, nesse mesmo terreno em que se sente condenado e aprisionado, donde aceita em silêncio sua própria fome como um destino dado por Deus.

Ainda assim, a busca de uma verdade fundadora do fenômeno da fome tem outras interpretações opostas, como revela uma mulher, indignada com a perda do emprego de seu filho:

Eu tenho uma estrutura da porra. Tenho temor de Deus. Um Deus vivo. Aqui está morrendo gente toda semana. Tudo matado. Estão se matando uns os outros, tudo isso por causa do desemprego desse país e eu estou aqui firme. Entram na droga porque não tem emprego. Sou consciente politicamente, espiritualmente, em tudo. A gente vê os erros lá de cima, e não pode fazer nada. Quem mais conhece o que o povo está vivendo é quem vive aqui, quem é povo. E esse governo não conhece nada. Só estão pensando no salário deles.

[...]

E agora eu com dois netos mais e o pai deles desempregado. Um nasceu agora e outro na semana passada, de uma trepada errada que meu filho deu numa menina. Os dois são de baixo peso, porque as mulheres não comiam. O povo daqui está na droga porque não tem emprego, as moças e rapazes daqui, tudo jovem, tudo envolvido. Ainda bem que meus filhos só fazem filhos, mas não entraram na droga.

Quase entraram, mas Deus foi forte pra mim. Eu rezo muito. Estou muito chateada porque muitos estão nessa situação. Aqui

tem todo dia tem um estirado de manhã aqui no chão da rua. Tão se matando pra conseguir comer melhor.

[...]

O governo não pensa. O governo é uma máquina. Uma máquina como outras máquinas. Não tem sentimento. Eu estou falando da desigualdade das pessoas, das coisas. É gente com carro de ar condicionado e gente que vive desse jeito que você está vendo aqui. Gente que não tem oportunidade de viver com um salário pra o sustento da família. O governo não vê a questão da criança, a questão do adolescente, a questão da droga. Cadê um projeto para tirar essas crianças da droga ? Não tem. Isso corta o coração da gente. O governo quer que o povo viva na ignorância, pra votar neles. A gente aqui só tem Deus e mais ninguém. Desculpe o desabafo (Renilda).

No enunciado, a informante dá prioridade ao real sobre a “ilusão”, trazendo outros significantes associados ao fenômeno. Nesse plano, a coisa, descrita antes, perde a autoridade quando a informante rompe a tradição que sustenta a fome aportada na esfera da subjetividade. A autenticidade da condição faminta, ao privilegiar a questão social e econômica no contexto particular, gera sentidos diferentes dos mencionados por outros informantes, ainda que haja alguns pontos em comum, que se constituem na afirmação da fome no outro em contraste com a negação de sua própria fome. Para essa informante, o fenômeno se encontra contraído pelo outro e, misteriosamente, fora de seu corpo. Contudo, não há, para ela, a necessidade de criar alegorias para sustentar as explicações do fenômeno.

Outro viés é o caráter direto de sua interpretação sobre a fome, condicionada à perda do emprego do filho, e trazendo como efeito o baixo peso das crianças. Mas essa não é a interpretação dada por outros informantes, que revelam não importar a constituição física para expressar a condição de faminto. Ou, mais precisamente, a

perda do peso corporal está associada à natureza da pessoa: “.... a pessoa é mofina porque já nasceu assim” (Elza), “... é da natureza, ficar pequeno, não ter muita carne no corpo, tudo come igual, só quem come mais aqui, você já sabe, (traficantes), porque tem mais dinheiro que a gente e pode comer de tudo” (Bernadete). Para outras, o baixo peso da criança reflete a fraqueza da mãe ou do pai, que contaminaram o filho com suas “preocupações”.

A possibilidade de vir a ser faminto, gordo ou magro, é um dado da natureza, que diferencia a pessoa em sua essência. A diferença não está na aparência do corpo, mas no modo de ser da pessoa. Ainda que a fome não transpareça no corpo, ela está no ser e de forma definitiva. A natureza do faminto manifesta a singularidade da compreensão da fome, no tempo e no lugar de seu corpo, mas também, o cuidado com ele. Nessa tarefa, a fé redefine a existência.

Sobre esse aspecto, as semelhanças no interior dos diversos enunciados estão em objetivar a imaginação na fé. Essa substância invisível simboliza, para muitas pessoas do bairro, o preenchimento do vazio das políticas sociais. A entidade divina é a única que se imagina ter acesso. Será, então, a fé em Deus que poderá assegurar a ausência de fome na família, e o afastamento dos filhos dos esquemas da violência do bairro. Outra vez, a religiosidade passa a ornamentar a única representação possível de uma linguagem mágica e reconhecida, para criar o que a autora do enunciado acima, chama de “estrutura espiritual” do corpo para continuar suportando sua existência nas condições sociais em que vive.

Ela vem do inferno que é a casa dela

Diante do vestíbulo do Inferno, na estreita passagem que leva à sombria morada, habitam espectros assustadores. Foi lá que a Dor, o Luto, os Remorsos torturantes, as pálidas Doenças, a triste Velhice, o Terror, a Fome, má conselheira, a vergonhosa Indigência, a Fadiga, o Esgotamento, a Morte, elegeram domicílio [...]. Numa palavra,

tudo que há de importuno na vida era tido como uma produção da Noite. A Fome, divindade, é filha da Noite [...]. Era representada sob o aspecto de uma mulher macilenta, pálida, abatida, de uma magreza extrema, com têmporas cavas, a pele da fronte seca e esticada, os olhos apagados, enfiados no crânio, as faces lívidas, os braços descarnados assim como as mãos, que tinha amarradas atrás das costas [...] É representada com os traços de uma mulher pálida, inquieta, mal vestida, respingando num campo já ceifado (COMMELIN, P., 1997: 3-4, 185, 369).

Para os moradores do Péla,

Ela vem do inferno que é a casa dela [...] Não deixa a gente caminhar. [...] Isso aqui nas pernas foi o dedo dela, misturado com muita inveja. Estou aqui pagando nesse inferno, o que eu não fiz (Raimunda)⁵ .

Ela derruba a gente aí cadê força pra andar, pra procurar uma coisinha pra dá pros fio. Entendeu? A gente pobrezinha não pode cair. Tem que se levantar. Ela gosta de derrubar (Val).

Tem gente, muita gente aqui derrubada. Sem coragem, sem acreditar, sem nada no peito. Não tem coragem de viver. Aí quando a pessoa fica assim é porque ela já está tomando conta e vem pra descarnar o corpo. E por que é que isso acontece? Porque não tem trabalho. Não tem salário (Tiêta).

O inferno é o bairro, a morada da fome, essa que fragiliza o ser, sugandolhe as forças, esvaziando o peito, secando o leite materno, inchando as pernas etc. Em muitas falas, “Ela é uma coisa que entra pra descarnar o corpo [...] quando a pessoa está largada”. Esses enunciados estão co-presentes e são concebidos numa variedade de composições cênicas envolventes, gerados do interior de cada experiência. A idéia central é a tomada da força do sujeito quando ele se abandona à própria sorte, ou no inferno em que vive.

O conjunto de significantes vem mostrar fragmentos da complexa interpretação da fome fenomênica, em que a vivência joga na tônica da pluralidade dos sentidos, a síntese que os sujeitos constroem. Do ciclo narrativo, então, abrem-se construções de estilos individuais, apoiados no mundo público (real) e imaginado (o inferno e a fome).

Na tentativa de fechar algumas constatações, observo que das metáforas de fome a habitar o lugar, há uma figura animada com a boca cheia de dentes, ávida para devorar, porque tem fome também. A personagem figurada é a "dona do inferno", e o faminto a atrai e vice-versa. Nessa disputa, os sentidos dos visionários se relacionam à configuração imagética e ativa, silenciosamente presente em um ente feminino. Nessa evocação, o gênero humano mais responsável pela organização da casa e, sobretudo, pela provisão de comida, passa a ser representado como fome e demônio. Imagens noturnas, como já visto, e de uma tradição mítica. A noite é a referência do lugar da liberdade do corpo, sobretudo para a mulher que, ao sentir-se livre dos afazeres domésticos, pode entregar-se à própria imaginação.

De noite a gente está mais distraída, fica pensando nas coisas e as vezes pensa pro mal (Elza).

De noite a gente fica tentando adivinhar as coisas, dá vontade de sair por aí, largar tudo, depois voltar (ri) (Sílvia).

Eu fico cansada de ter que botar comida pra ele (marido), ouvir reclamação, vendo ele fazer brutalidade comigo e com os meninos, fazer ignorância, diz coisa, palavrão, me chama de puta, cadela (Das Dores).

Acho que é por isso que a mulher sofre e se revolta, aí quando chega de noite ela (mulher) fica pensando besteira, largar tudo, essas coisa (Lêda).

Ela (fome) é uma mulher doida, que vem chegando, vem chegando pra perto. Um espírito. Aí a pessoa fica enfeitada

por ela, ela aí toma conta, é assim [...] Aí tem mulher que fica possuída. Se entrega toda, fica largada. Não sei porque. Só sei que é uma mulher e anda mais de noite, pelas ruas. Tem gente que vê, mas eu nunca vi essa bicha (Tiêta).

Eu não sei porque é mulher. Vá ver que é porque é mais doida que homem. Eu não vi não, mas nunca deixei ela chegar perto de minha casa (Lêda).

Deve de ser porque mulher não tem vergonha de catar do lixo e nenhuma mulher quer ver os filhos pedindo, pedindo sem ter pra dar [...] Tem a mulher de carne que é igual à gente, e a outra (fome) (Bernadete).

A mulher tem muito mais coragem porque é mãe. A mulher decide tudo. Ela é a dona de casa, ela vai na rua batalhar, ela assume coisas, como eu que faço feira, decido e dirijo a casa, e muitas como eu que providencia as coisas pra comer na casa. São as mulheres que vão catar comida no lixo, porque o homem não agüenta (Renilda).

Porque homem é frouxo (Tiêta).

Eles têm mais medo de ficar maluco do que a mulher (Regina).

Ele já tem problema demais na cabeça e deixa essas coisas pra gente (Lêda).

Nas falas, a mulher imaginada fome e a real, não se distanciam e nem se confundem. Nessa relação, há uma cumplicidade e uma correspondência com a comunidade. Mas, diferentemente da mulher, o homem que crê nessa metáfora sente um distanciamento ainda que mantenha alguma comunicação:

Eu acredito. Dizem que ela (criatura-fome) existe mesmo. Pode ser Exu, pode ser um espírito [...] Os homens daqui tudo acredita, mas não gostam de ficar falando nela [...] se sente

mal. As mulheres é que mais vê isso (fome) aqui dentro (no bairro) (Antônio).

É uma mulher doida. Um espírito, e todo mundo sabe disso, mas só quem está muito acabado na vida é que vê. Aqui em casa só ela (a esposa) que sente quando *ela* (fome) está por perto, porque ela (a esposa) sente mais as coisas do que eu. Aí a gente reza, acende uma vela, mas eu acho que a fé dela é mais forte do que a minha. *Ela* (fome) aparece mais de noite porque esses espíritos ruins gostam do escuro. Com a luz do dia é difícil de aparecer. Quando a criança fica doente, piora de noite, quando a gente tem uma preocupação, piora de noite, então de noite tudo fica mais forte (Augusto).

Ao falar sobre essa metáfora, Val foi tomada por sentimentos de medo:

Depois que eu falei daquilo não pude dormir de noite. Me lembrei do tempo que não tinha nada (Val).

Antes mesmo de abordar os efeitos da fome, lembro-me que, para ela, a noite representa o tempo em que voltava de madrugada do trabalho, para manter os filhos, desde que foi abandonada pelo primeiro marido. A partir dessa perda afetiva, iniciam-se signos de um mal estar noturno, num processo que inaugura uma ação direta no corpo e um modo de sofrimento, apontado como sendo à noite o momento em que “entra de tudo no corpo”. A expressão vem situar os medos e restaurar a imaginação. Os aspectos que caracterizam a essencialidade do mundo social de Val exigem dela a aceitação da insônia ou da vigília noturna para confrontar seus medos. Enquanto narrava, deslocava-se do presente em direção ao passado, e parecia ocultar o que lhe era proibido falar: o contexto da droga, do qual seus filhos tomam parte. Tratava de preservar a unidade familiar, explicando, mais tarde, que foram as dificuldades da sobrevivência que motivaram seus filhos (sem escolaridade, emprego e dinheiro) a assumirem essa atividade. Com tal estratégia para solucionar os

problemas básicos, a fome deixa de pertencer ao plano concreto, físico, e transforma-se num fantasma, num vulto presente, particularmente na noite. Antes, uma realidade concreta de falta de alimentos; depois, surgem os aspectos subjetivados da fome.

Passados alguns meses da prisão de dois de seus filhos, ela me convida a fazer outra confidência e abre a interpretação sobre a “fome que nem droga”, ou vice-versa. Fala em tom baixo, inclinando a cabeça, olhando para a porta, insinuando o receio de alguém a escutar:

Esse negócio de falar de comida é que nem droga, a pessoa sente sede de fumar, igual quem bebe. É a mesma coisa [...] Agora a comida, se faltar, a pessoa se vira, porque acha até no chão, e a droga se faltar é fogo. [...] O que eu queria te dizer é de minha vida muito difícil, esses meninos me dão muita dor de cabeça. Você sabe que eles vendem [...] e minha fia (filha) nova, (13 anos) já está nesse negócio também. E essas coisas de comer pouquinho eu não tenho mais problema, mas se eu ficar falando, o problema aparece do nada.

[...]

Eu escutei *ela* no outro dia que conversei mais você. A fera (fome) gosta de ficar perto de mim de noite. *Ela* anda toda arreganhada, arreliando da gente (Val).

A voz e os olhos em pavor, constituem uma cena de um tecido de variadas sensações. O enunciado inscreve a fera imaginada para construir sua frase mais significativa. “Quando você tiver aqui de noite eu te mostro como eu fico, não consigo pregar um olho, se eu der um cochilo estou perdida, *ela* vem e me pega”. Corpo e sentido não se separam e reúne-se na trama para o enredo da significação de sua fome.

Falar de outras coisas significa afastar-se de palavras que suscitam a insônia e a fome. A não referência ao fenômeno traz, indiretamente,

o que a informante quer significar, sob as ruínas do sentido literal que ela tenta anular, para viver e poder dormir.

Em geral, os processos narrativos ocorrem num tempo aparentemente linear, fixam episódios de sentidos e toda uma seqüência de eventos, em que o sujeito limita a fala e encontra, na esfera da subjetividade, sua maior expressão. Noto, com isso, que, nos enunciados, há uma inversão do tempo para os sentidos, que podem ser re-significados no presente, denotando a sensação de uma fome que é permanente, e não apenas como um acontecimento do passado.

Também os sentidos expressos não se esgotam ao findar um enunciado. Foi o que percebi na narrativa dessa informante. Após falar sobre o tema, Val passou a recorrer à interpretação de vários sentidos, trazendo novas interpretações e reconfigurações sobre a fome. Antes, era o medo da "fera"; depois, a fera é ressignificada em sentidos. Ou a fome passa a ocupar um segundo sentido: a ameaça e a perseguição. Os sinais percebidos, num primeiro momento, intermediaram outros, e, sem um estágio conclusivo, a teia dos sentidos entre os medos e a fome propriamente no corpo, apresentam uma relação específica e temporalizante, assegurando a imaginação produtora da informante.

No despertar para a reflexão sobre o tema, esse suscitou o retorno da insônia da mulher, segundo ela, um fenômeno esquecido desde a prisão de seus dois filhos mais velhos, há vários meses.

Eu sinto muito forte as coisas, sinto mais que minha filha, acho que ela nem acredita, é nova, não entende direito. Também, depois que os meninos foram tirar uma licença (presos) nunca mais ninguém veio na minha porta perturbar.

Tem uns aí que só vive pra atrapalhar a vida dos outros. Eu não tenho nada que eles querem (silêncio, choro). Vamos conversar de coisa boa, que faz bem pro coração (põe a mão no peito),

falar dessa coisa doida (fome) é horrível, perturba todo mundo daqui (Val).

O texto apresenta os medos relacionados à fome, e, de algo não explícito, o que sugere ser uma ameaça da polícia e/ou do bandido. Nessa trama narrada com muitos véus e que não separa a realidade da figuração construída, a metáfora da fome está latente no mesmo espaço. Um ente não adormecido, que se subentende invisível e que vem de fora para atrapalhar a vida da informante e de todos do lugar. Nessa tensão, os sentidos estão referidos em diferentes campos e associam-se com pertinência entre idealidade e realidade, ainda que separados na visão da autora, que, de olhos abertos, não dorme e teme no íntimo, um confronto com a fera. A mulher evoca a consciência do seu eu e a realidade exterior a si mesma, mediante percepções manifestas. Uma autognosis apreendida pelas dificuldades postas no mundo cotidiano e significadas no medo da perda da consciência, e, por isso, para vigiar-se, não se pode dormir.

A fome e a insônia são as filhas da noite. Numa cumplicidade que se dá na superfície do corpo, a insônia não se opõe à fome, centra a autora no seu mundo para justificar um caminho em direção ao passado, e continuar reinterpretando e compreendendo sua existência faminta. Assim, o passado continua a habitar o presente e se revela na insônia. É a natureza do ser que responde ao medo de sentir-se sem forças para enfrentar esses temores previsíveis.

Estaria a informante implorando a aparição da criatura noturna, para fazer sentido e semelhança aos outros significantes da sua condição social? A necessidade dessa mulher é a de trazer à luz ou ao dia, uma nitidez da realidade sentida dentro e fora do corpo. Tal interpretação vincula-se a uma apreensão em contínua relacionalidade do corpo com o contexto, no qual as manifestações da vontade divina novamente parecem influenciar as explicações sobre a fome.

A fome se alicerça na existência e exige sensações e representações para servirem de vigas para sustentar o mundo real. Nesse aspecto, a insônia da informante é real, concreta e inserida como um mal-estar no processo social em que vive. Sobre isso, Renilda acredita que os problemas de Val são os seus filhos, traficantes perigosos que atraíram a ira de outros bandidos e, por isso, a sua casa foi por várias vezes invadida pela polícia. A situação de Val guarda semelhanças com a de Elza, tornando objetivos e explícitos os temores de uma visão fantasmagórica de fome, quando seus filhos são presos. Uma diferença entre elas está na presença de insônia, que impõe outros significados subjetivos ao fenômeno, em meio à ameaça policial. Mesmo que uma tenha condições de comprar alimentos e a outra sobreviva do lixo, a fome se manifesta como uma figura imaginada e esconde-se na origem ontológica de cada ser, para contribuir e recuperar a compreensão específica de seus mundos.

Em cada situação particular, qualquer que seja o motivo para a configuração criada, a fome existe dentro de um estilo próprio de ver o mundo. As visões, como uma construção da cultura, formam uma cena monológica entre o ser e sua criação, para caracterizar e ordenar o mundo social.

Assim, insônias, dores, cansaços etc. aparecem para centrar os indivíduos em seu espaço social, intensamente vivido, e justificar a criação de um lugar na imaginação para continuar reinterpretando e compreendendo-se como seres inseparáveis da fome.

Ela (a fome) aparece:

Quando não tem nada pra beliscar, *ela* entra. A gente vai secando por dentro. As pernas vão se acabando que nem as dela. Vai tomando conta, dando uma moleza, uma falta de vontade de fazer as coisas [...] (Bernadete).

As pessoas vivem e observam a própria existência por entre as vilas e ruelas do bairro, ora apavoradas com as imagens da fome que as ameaçam dentro e fora das suas moradas, ora sentem-se protegidas por outras forças sobrenaturais. Mas, é sempre perigoso fazer qualquer acordo à noite com o mundo exterior, porque o que está fora, ainda que familiar e previsível, será sempre aceito como estranho, o qual pode ferir ou macular as crenças.

Como um símbolo, a fome introduz uma relação de duplo sentido na conduta, cuja interpretação regulamenta. Do mesmo modo, compreender um rito para afastar o mal é situá-lo no conjunto das convenções que formam a trama simbólica da cultura. No bairro, a fome é presenciada num tempo que não se esgota, no domínio do corpo faminto:

É aqui que o bicho pega. É um menino pedindo coisa, é outro pedindo, só falta pirar, aí eu dou logo um esporro neles, mando dormir, e me dá uma agonia, vou pedir pra quem ? (Isa).

O corpo fica todo esmorecido, aí eu sei que *ela* pode bater aqui, eu sinto (Val).

O corpo pára para escutar o eu. Uma informante se apavora com a falta de alimentos para os filhos que choram, e outra sente a presença de uma divindade. Em oposição, ambas estão numa cena que, de um lado, exige uma criação, uma imagem e, de outro, a mulher sente desespero em não atender aos filhos.

As mãos tapam olhos ou ouvidos, os gestos se repetem seguidas vezes em várias pessoas de origens diferentes e nas distintas unidades domésticas. São percebidas imagens: ora é uma "bicha" ou uma "fera", que se quer dizer demônio, um animal com "rabo e chifres", ora se fala de "uma mulher-espírito" ou de um espírito que chega como um "vento".

A fome configura-se então como um "vulto", um fenômeno da superfície, acolhido no colo da viúva sem filhos ou atraído para

“caminhar” no obscuro da noite. As trevas escondem a face e dificultam a identificação que se recolhe na sensação do corpo a ser atingido. Designa a ameaça de um ente diabólico, que não tem piedade, e torna-se a idealidade do sentido de morte. Um testemunho complexo, dado que o sensitivo não foge nem dorme, e aguarda. Espera acontecer, estarecido no imaginado. O eu coexistente se ocupa na criação de uma imagem que representa um extra-ser humanizado em fera, que é o sentido de fome e que também faz referência ao filho que chega em casa drogado e enfurecido.

Resumo essas observações afirmando que o estado de coisas para as dimensões do sentido da fome está entre o eu do personagem sensitivo e a imagem da fome quando dotada de semelhança humana. É a subordinação do corpo ao modelo mítico, a derivação do interior do ser, numa internalidade que identifica a idéia fundada na semelhança, numa espécie de reprodução de si mesmos. Nesse aspecto, a entidade humanizada é o sentido humano de fome, representada para assemelhar-se ao fenômeno. A diferença entre real e imaginado corresponde a uma estratégia de o sujeito se pensar na dificuldade, de reconhecer-se no ente criado.

Essas produções se desdobram no plano coletivo, e o faminto percebe a fome como uma propriedade do corpo. O acontecimento, a facticidade, faz o faminto não recusar sua condição, mas a indaga e atribui cuidado. A fome está no horizonte como uma possibilidade que se encontra em sua frente, cuja projeção temporal não se esgota numa refeição, mas persiste porque está dentro da sua biografia, por isso não a omite e a vivencia.

A idéia de fome age como uma antecipação da imagem, submete-se à lógica da representação que se quer dar. Os significados da fome não estão na coisa, mas no mundo.

As pessoas estão vivendo uma carência humana. São carentes, porque elas moram com todas as dificuldades, insegurança e

medo. Então elas criam coisas na cabeça delas. Imaginam. Não tiveram educação. Então o que ocorre: pensam que a fome é isso e aquilo. É uma coisa que eles criam, coisa do interior mesmo, aquela inocência, que eles criam pra viverem melhor. Não é brincadeira, quando na sua panela não tem comida.

[...] A fome é, pra mim, uma doença incurável, jamais terá cura. Ela não terá cura, porque é igual a uma peste [...]. E, muitas vezes, a pessoa cai na droga ou pra ganhar dinheiro ou pra perder, isso é fome ou não é? [...]. Se você chegar numa casa e não tiver nada pra comer, *ela* (fome) é contagiosa [...]. É uma tristeza bem profunda, saber que o ser humano está no lixo catando a cabeça de peixe, saber que está pegando coisas estragadas do supermercado para comer (Renilda).

A fome como doença (em contraposição ao pensamento de Lêda) assemelha-se à “peste”, que nesse caso quer significar qualquer doença contagiosa: “peste é tudo, catapora, varíola, sarampo”, mas também designa “a pessoa virada”, “adoidada igual a ela” (a fome). Entretanto, o sentido gramatical (elas – as pessoas – e o eu), do enunciado, reenvia a fome que está no horizonte da informante, para dentro de si mesma, pela natureza física desse signo. A peste adquire um duplo sentido ao situar-se entre uma condição física e simbólica. Nas duas dimensões, está presente no horizonte e no espaço temporal vertical que significa a contaminação de uma fome que vem do outro. A distância se reduz nesse eixo vertical, ao referir-se ao outro concebendo a possibilidade do contágio.

O termo contagioso é a referência da dimensão coletiva da fome, o reconhecimento da condição social na profundidade do ser-no-mundo, ou seja, a fome e as drogas agem como uma endemia em todo o bairro, da mesma forma que a peste como um fenômeno que outrora se alastrava por todo um bairro ou uma cidade. Significa que todos do bairro têm fome, independentemente da posição que ocupem no mercado de trabalho formal ou informal. Mas também significa a influência das drogas, que contagia, sobretudo, os jovens.

O contágio, a proliferação de uma fome que gera violência, é para ela e outras informantes, o encontro da fome com a droga na dimensão pública, porque estão irmanadas no bairro. Na conjunção evocativa da peste (fome e violência) se introduz, outra vez, o sentimento de vergonha para conferir a ressignificação da fome, numa condição que faz elo entre a superfície corporal, a necessidade interior do corpo e a internalidade do ser. Nessa tridimensão, o horizonte, a matriz vertical (corpo) e a existência se correspondem para significar uma fome endêmica, presente todo o tempo no ser.

A vergonha está dentro da gente. Dói na gente. De acordar, olhar os meninos e vê que não tem um pão, nem um café pra dá pra eles. E eles vão é de pé pra escola, levam uma hora andando, e as vezes nem tem merenda lá. Tem dias que falta, aí dão uma ki-suca. E esse pequeno aí precisa de leite pra crescer sadio. Mas como é que eu faço? Só dá pra comprar uma lata de leite por semana. E esconder a lata dos outro, que ficam tudo de olho grande espiando. A gente já vivia apertado, e agora depois que o pai deles foi embora (morreu) o que é que a gente faz? É barra pesada [...] Tanto faz a gente pedir a quem tem aqui dentro, ou fazer o que eles (traficantes) fazem. O dinheiro é o mesmo (Sílvia).

A palavra vergonha aparece novamente para sintetizar a ressonância comum dos efeitos das condições sociais. Incorpora-se a essa expressão uma "dor dentro da gente" cuja estética garante a qualidade do sentimento que incide sobre a aparência de "uma tristeza profunda". Essa palavra, que surge em muitos outros enunciados, manifesta a transmissão de uma mensagem sensorial da condição de faminto que os sujeitos percebem em si e nos outros, mas querem esconder. Especificamente no caso de Sílvia, o sentido de vergonha mistura-se com a única opção que ela encontra para agir sobre a fome: tornar-se traficante.

É uma fera que toma a pessoa

Mas, afinal, a que fera estão se referindo? De onde vem essa fera esfomeada que fere e mata?

De toda parte. Isso aí que o povo diz é besteira. Pra mim, fera é ladrão que rouba aqui dentro e lá fora [...], é polícia e marginal, tanto faz. Polícia é mais bicho que os daqui [...]. Tem fulano que virou uma fera, foi a droga [...], deixa a pessoa assim, não sabe o que faz, é o *crack*. Eu vejo meu filho se transformar num bicho, quando fuma [...]. Se eu vê, eu escondo ele, tranco no quarto pra ele não sair fazendo besteira por aí [...]. Ele fica agressivo que nem me conhece, bate nos irmãos, é horrível (Sílvia).

Diz também, que não há demônios esfomeados a cercar sua casa, muito menos à noite, mas sim, feras humanas, feridas pela vida. Mas, para outros, os sentidos que aportam no significante fera vão produzir significados aparentemente distintos deste.

Pra mim existe. É um bicho que vem ... (silêncio). Já tive a impressão de ver. [...] Eu estava prenha do primeiro filho, vinha chegando da rua sentindo uma gastura no estômago, estava tonta, com vontade de comer qualquer coisinha, aí me assentei na porta de Val, e na hora que me assentei vi uma pessoa chegar perto, que eu levantei os olhos, vi aquela mulher com uma cara de caveira, que gemia igual uma fera doida, que nem quero me lembrar. Aí me levantei e saí pra casa, segurando a barriga, fechei minha porta e botei uma cadeira prendendo a porta. Li os salmos e tive melhora, quando foi de noite que meu marido chegou, eu contei e ele disse que era nervoso meu [...] Parece que homem não vê, só mulher, ou então vê e diz que não vê (Judite).

O povo diz que esse troço (fome) é igualzinho uma pessoa. Uma fera que nem gente, que vem assustar a gente, os pobres (Tiêta).

A “fera de dentes arreganhados” e tantos outros tipos assombrosos do cotidiano dos famintos estão postos para apoiar as explicações dos elementos mais significativos interligados ao tecido social. Sobre isso, fera e fome são sinônimos, ainda que se separem para dar lugar a outras interpretações ou até mesmo se mesclarem entre várias.

O uso do termo fera designa alguém tomado por emoções raivosas e descontroladas no palco social e “que vem pra ferir” (Tiêta). A personificação aparentada com um “bicho”, ou uma “bicha”, numa mistura de humano e não humano, é criada para explicar a ferocidade manifesta em homens e mulheres. Ainda que esteticamente a imagem da fome seja diferenciada, ela se assemelha na condição da ferocidade. Esse significante não trata de uma imitação da imagem da fome, mas antes, uma semelhança. A pessoa evoca a fera ao sentir sintomas de fome, cuja construção toma outro sentido, o que envolve o sujeito a sentir-se simultaneamente faminto e enfurecido. A raiva momentânea – pois o sujeito não é fera todo o tempo – vem reafirmar esse sentimento, ao opor-se às várias situações que têm na fome os seus fundamentos. Esses que tentam excluir a metáfora, ao assimilar a conduta de uma fera humana.

Hoje, os meninos do *crack* estão que nem feras. A polícia chegou aqui e tomou a droga, estão tudo doido com o prejuízo. A gente está com medo de bala. Duas viaturas da polícia estão lá na entrada da rua desde ontem de noite. Já prenderam M. quando ele entrou no bairro. As pessoas tão falando que ele foi traído pela gangue de fora, que quer o ponto daqui da rua. Esse cara era bom antigamente, mas com o tempo ele foi virando a maior fera daqui, todo mundo tinha medo dele, ele virou um bicho de ver a família dele tudo se acabando. A polícia vai matar ele com certeza (Augusto).

Eu sinto raiva, quando falta coisa pra comer, mas fico na minha. Tem gente aqui que fica com raiva e vira uma fera doida. Eu

tenho medo de tudo quanto é fera. Mas eu sei que uma é pior, porque ela está aqui o tempo todo, e a outra, sei lá ... (Tiêta).

Os movimentos metafóricos trazem vertigem ao sujeito, ao perceber-se perdido diante do perigo iminente da ameaça da fome em fera (para-si) ou da fera encarnada em seu semelhante. O confronto com a ferocidade alheia evoca um contraste: o oposto do humano, o demônio. Mas também, uma predição que os olhos não querem mais compartilhar, para o sujeito não se perder no mundo. O sentido de "perda do corpo", observado por várias pessoas, é o mesmo que a fragilidade frente ao mundo. Uma "perda dos sentidos" (Regina e Val), mostra a incapacidade de dominar a fera que lhes rouba o sono, invade a casa, prende ou mata o filho, desemprega e tira o sustento da família.

A noção relacional homem/mulher-fera, situa o humano na condição de um animal sem racionalidade (Laudmann, 1978), motivado por uma antropomorfização que toma parte do mundo real, quando a fera se revela como figura humana, tornando-o irracional ao perder a racionalidade de seus atos⁶. Essa é a explicação que Val e Elza têm das atitudes de seus filhos, que mataram suas vítimas em assalto. "Foi uma coisa que deu neles, viraram uma fera" ou "Ele estava com uma perturbação e virou uma fera brava, que precisou um monte de polícia pra segurar ele". Desse mesmo modo, Elza também explica a atitude do marido acusado de homicídio:

Ele era bom, ele não sabia o que estava fazendo naquela hora (quando assaltou e matou), eu sei [...] Ele nunca se drogou, gostava só de cachaça, isso foi a peste que cegou ele pra não vê o que estava fazendo. [...]

Eu rezo tanto pra ter proteção e as vezes ela (fome-fera) é mais forte. Ele fez aquilo, por isso se acabou na cadeia. Eu senti que ele não estava legal, não queria dormir, estava aborrecido, com raiva porque estava sem dinheiro pra pagar a água, essas coisas de pobre (Elza).

A significação da fera-humana é a reidentificação da fome apresentada como fera, na mesma experiência. Não se trata tão somente de uma inovação semântica, mas, em essência, de uma contribuição metafórica presente na construção das redes de interações do contexto social. A fera transita entre o corpo e a mente, numa produção que recebe sentidos diversos, e intercepta os vários pontos semânticos em meio às frases. A fera-humana é um acontecimento e uma significação, ou melhor, é o significante da fome que emerge da linguagem para explicar e compreender a condição humana⁷.

A construção das imagens integra-se ao conjunto de invenções que alteram as maneiras de perceber-se faminto, oferecendo significados aos sentidos do corpo, numa ruptura que se liberta do dualismo mente/ corpo para uma perspectiva que define a figura que atrai e é atraída pelos sentidos de fome. O sujeito interpreta a criatura imaginada não apenas como uma ação, mas sobretudo como um resultado de sua experiência.

O enunciado de Elza transcende a metáfora como palavra e passa à frase, numa ação contextualizada para dar outros sentidos à fome. Reúne-se, na polissemia, o estatuto do acontecimento na medida em que existe apenas neste contexto (RICOEUR, 1993: 151), onde o homem em desespero, vira fera, assalta, dá porrada e mata. Um acontecimento semântico "que se produz no ponto de intersecção entre vários campos semânticos [...], e todas as palavras tomadas conjuntamente recebem sentido" (*Idem*).

A tentativa de controlar o enfurecimento dá-se no diálogo com as divindades que coíbem a ação da fera-faminta-humana. Para alguns, a presença de duas igrejas neopentecostais no bairro instiga a mudança desse tipo de conduta, e, para outros, essa é uma legenda fora da tela da fé e intimamente vinculada ao tráfico de drogas, que condiciona a incorporação da fera no ser.

As metáforas de fome são os efeitos dos sentidos, que podem aparecer no momento exato em que o sujeito apresenta as sensações físicas de fome, que, por sua vez, prolongam-se para designar a dimensão da existência faminta. Dessa maneira, a ameaça da fome, ou ela mesma, traspassa as fronteiras dessas sensações percebidas no corpo e mesclam-se com o que parece pertencer a externalidade presente na própria existência. O fundamental, para o sujeito, é tomar essa construção como um estado d' alma e sentir-se com a imagem que cria.

A verossimilhança entre fome e a fera-demônio leva-me a entender que não há a necessidade de diferenciação de ser essa uma imagem real ou não, para ser autêntica. O fato é que a metáfora advém, através daquelas sensações físicas descritas, mas torna-se mais importante quando rouba a cena da fome imediata, e segue como produto elementar, central e presente na experiência do sujeito.

Logo, a imagem de fome permanece como uma sombra da linguagem, que vem à luz quando chamada por algo da realidade, ou seja, algum motivo, um estímulo físico ou não, e que expressa o sentir e o atuar, sendo, então, uma representação dos sentidos e das ações.

Uma droga de fome

Nesse momento do bairro, em que avança o comércio de *crack*, cocaína e maconha, há variações entre os modos de pensar das pessoas de um mesmo grupo ou unidade, e constituem novas significações para o fenômeno estudado. Ainda que os jovens envolvidos no tráfico não aceitem as tradições famélicas de suas famílias, muitos deles arriscam suas vidas para evitar a condição faminta, inserindo-se na comercialização ou drogando-se para não sentirem fome (entre outros motivos).

Ainda que esse tipo de comércio empregue muitas pessoas e eleve a renda familiar, a violência transformou o bairro em um “inferno vivo”. Entretanto, o paradoxo dessa atividade vai além do que se pode medir entre benefícios ou não, para a ambiência cotidiana do bairro. As opiniões dos moradores são distintas e, quase sempre, mediadas de silêncios, traduzidas por nós como uma profunda contradição entre o medo da violência e as formas de gratificação financeira oferecidas pelos comerciantes da droga.

Esses meninos não fazem mal pra ninguém aqui dentro, só estão é se acabando. [...] Eles ficam aí, parados o dia todo, pra vender a droga e vigiar o ponto deles. Às vezes pede uma água, e sempre vem aqui buscar um pastel, um cachorro quente, tiraram a gente do sufoco, porque eles pagam tudo (Renilda).

Melhorou a vida da gente porque pude abrir meu comércio, todo dia eles vem aqui comer, eles são quem mais ajudam (Rita).

Eles dão emprego pra gente que não estudou (Elias).

Os daqui de dentro, a gente tem amizade, e muita gente aqui saiu da miséria com a ajuda deles (Edvaldo).

O pior é a guerra que virou esse lugar. Mas aí a gente roga a Deus pra se livrar dos convites deles (Antônia).⁸

Já me convidaram, eu ainda nem dei a resposta, sei que eu vou ter um salário bom (Das Dores).

A gente tem medo de dizer não para eles, entendeu? (Tiêta).

No território do simbólico, as famílias dos traficantes definem a vida sem qualquer motivação de projetos futuros, porque o que importa é “esse momentinho que estou aqui agora [...], amanhã ninguém sabe”. Essa mesma mulher diz que “Eles pagam bem (recebe R\$

1200,00 por mês); um dinheiro que nunca eu ia conseguir com carteira de trabalho, nem mesmo sendo puta”.

A escolha, quase única, de melhorar a situação econômica repousa sobre a participação nesse tipo de comércio, que impõe um ambiente cênico de representação de poder principalmente entre os jovens. Eles dizem que já não temem as imagens fantásticas da fome que os acompanham desde a infância, “estão em outra” e são diferentes do “otário” ou do “babaca”, que não sabem ser “normal” e “inventa estas estórias” (sobre as metáforas de fome).⁹

De maneira geral, a fome de alimentos é o foco, o centro, o senso comum, que forma a emergência de se caminhar no contexto social de diferentes maneiras. É essa fome que concorre com a droga para se contrapor a outras faltas sociais, como o desemprego, os baixos salários etc. Nessa correspondência há uma negação das normas que direcionam a humilhante condição de viver faminto. Uma direção coberta pela legalidade, que entende a pobreza como um estado pacífico em sua origem. A atividade da droga é hoje o que mais atrai a subversão desses valores, e organiza-se para atender às demandas imediatas, às carências materiais básicas, mesmo sob a mira permanente da repressão policial. Antes, naqueles anos 80, os jovens diziam em uma canção do bairro: “*Nós morre de fome, mas não trabalha*”. Hoje, o verso é substituído, por: “*Entro na massa, mas não trabalho*”.

O terreno dos sentidos da fome, cheio de significações ancoradas no passado, são associadas às várias situações do presente. Sobre isso, a imagem de fome é, aqui, uma “dialética parada”, ao tomar de empréstimo essa expressão de Walter Benjamim (1989), que, ao examinar o sentido puro do tempo, do presente ao passado, diz: “A relação do antigo com o agora é dialética: não é algo que se escoe, mas uma imagem descontínua” (BENJAMIM, 1989: 478-79).

As alegorias da fome também representam uma construção ligada ao medo da fome e da morte. Para os traficantes não faltam

alimentos, mas se consideram famintos porque a fome está em sua memória e ainda vivem num bairro de famintos. Para os drogados, a fome é transformada, sofre metamorfoses, com a introdução de elementos químicos que promovem a dependência orgânica, gerando uma espécie de sensação anestésica, inibindo a vontade de comer, agindo como um remédio para o mal estar imediato de fome.

Ninguém aqui tem merenda, a merenda dos meninos é *crack*, e isso não tem mais jeito (Lourdes).

O *crack* deixa os meninos sem vontade de comer, ficam tudo assim sem sentir nada pelo corpo, as vezes ficam agressivos, as vezes ficam que nem lerdo, vai depender da droga que toma. Acho que o *crack* ajuda a não sentir nenhuma vontade, nem de comer (Sílvia).

A natureza psicorgânica da dependência será um produto direto do consumo de resinas da cocaína e de outras químicas. Nessa dependência, a fome desaparece da cena, e a vontade de comer é substituída pelo desejo da droga. Um desejo que desloca o sujeito de seu mundo anterior e habitual, para construir uma outra condição humana. De fora, na externalidade, o que se percebe é o alheio, o não-sujeito, coisificado pelo *crack* e enfurecido, capaz de não se reconhecer e nem a mãe ou o filho.

Sobre isso, uma traficante de *crack* (e não consumidora) identifica como sendo a droga uma necessidade sentida como fome. A relação estabelece um nexo que confunde o sujeito faminto e o objeto-*crack*, como a unidade do mundo real da droga.

Romãozinho: ficção e realidade

Estava agachado perto da porta, o magro menino; enquanto comia olhava pra mim e seus olhos pareciam surpresos, pareciam perguntar: –Por que você quer saber de nossa vida e de nossa

comida? De que adianta saber? (No seu prato de um plástico sem cor, ele amassava com os dedos a mistura de farinha seca e abóbora).

O caso específico trata da história de uma criança desnutrida de nove anos de idade, que esteve por oito meses sendo recuperada por sua madrinha, conforme demonstrado no capítulo anterior e que aqui toma proporções aprofundadas.

As narrativas evidenciam a dimensão corpórea, intimamente afetada pelo imediato do invisível, de modo diferenciado do que já observei até o momento. Trata-se de um “espírito faminto”, representado por um vento imaginado e real, o qual adquire várias formas (humana e animal) e especificamente, nesse caso, *e/le* elege o corpo de uma criança para penalizá-la de desnutrição até a morte.

O alegórico e o oculto apresentam-se como uma tipificação da fome, que é decifrada como um fenômeno apropriado no espaço e no tempo real, sentido por alguns como “um vento desse tamanho”, que “passa por aqui, que a gente só vê o vulto”, arrepiando o narrador ao recordar. Mais que um vento, é o vulto de um espírito de criança, sem uma face clara. A qualificação do empírico é, no sentido literal, desenhado no espaço para referir-se ao tamanho de um menino de oito anos. Trata-se de mais uma alegoria, um significante socialmente compreensível, porque vem conferir o sentido do medo e a legitimidade da fome perante o grupo social. O símbolo age e obedece às regras de uma descrição específica, para definir a interpretação singular do fato concreto.

O mundo torna-se, em parte, fábula¹⁰, quando realidade e lenda, memória e atualidade evocam a visita desse vento ou vulto ou espírito, reconhecido como Romãozinho – para os moradores que vieram das áreas do sertão – e que pede domicílio em um corpo para dar autenticidade à lenda.

Esse menino aí (olha para a criança desnutrida) está com Romãozinho (a informante tem uma face em pavor, os olhos esbugalhados). A peste que você quer estudar (silêncio, suspiros). É assim a estória dele: ele (Romãozinho) é o filho bem criado, bem tratado. A mãe dele morava na cidade e o pai trabalhava na roça. Todo dia, ela mandava ele levar a comida, aí quando ele chegava no meio do caminho, ele comia a carne e deixava o osso. Ficava só o osso (Tiêta).

Fico toda arrepiada de falar nisso, vixe... (Lêda).

Antigamente, as mães botavam o prato assim, vamos supor, o prato amarrado num pano. Mas, quando ele chegava no meio do caminho, ele desamarrava o prato, comia a carne e deixava só o osso. Aí o pai perguntava assim: "Por que está acontecendo isso? Ah, deve ter alguma coisa diferente lá em casa. Deve ter um homem lá em casa". Aí o menino falava: "É, todo dia tem um homem em casa" (Tiêta).

Ele não queria fazer a vontade da mãe (Lêda).

Era a tentação. Ele era desobediente demais. Ele tinha oito anos. Aí ele dizia assim para o pai: "Tem alguém lá em casa, e mãe dá comida pra ele e manda essa pra você, tome, coma se quiser". E foi três dias assim (Tiêta).

Ele (Romãozinho) ainda é vivo. Ele é Exu agora (Lêda).

Quando foi no quarto dia, o pai disse: "Eu vou degolar sua mãe, eu vou arrancar a cabeça de sua mãe fora, com essa foice". E Romãozinho disse: "Por mim arranca, só assim ela larga de ser descarada". Mas não era nada de descaração, ele é que não queria levar a comida. Ele queria comer a comida (Tiêta).

Eu acho que ele queria levar a comida, pra comer no caminho (Manuel).

Não. Ele queria era pra ver a miséria da mãe dele. Fazer o inferno na vida dela. Aí o homem amolou a foice, amolou, amolou e foi lá na mulher e disse: "Fulana quem é que está almoçando aqui todos os dias?" Ela disse: "Eu, você e seu filho". "E por que o menino está chegando lá todo dia com o osso da carne, e não leva a carne pra mim?". Aí ela disse: "então ele está comendo a carne". E Romãozinho disse: "Eu ? comendo? não. Todo dia vem um homem aqui meio dia, e você está dando a comida toda pra ele". Então, o pai amolou a foice, veio pra cortar a cabeça dela. Aí ela disse: "Deixe eu dizer só duas palavras antes de morrer: "Ói, Romãozinho, você vai ter que ficar no mundo, vagando, atentando, e sofrer em vida. Você não vai morrer, você vai sofrer em vida". Depois que ela falou, o menino fez shuuuu, e sumiu no mundo. Dizem que ninguém mais viu o menino, só vê quem ele atenta. Ele atenta qualquer pessoa que não tiver fé em Deus (Tiêta).

Ele encarna. Tem que rezar muito pra não deixar. De manhã uma reza, um Pai-Nosso. Pra não ter filho rebelde (Lêda).

Tem gente que não sabe nem rezar um Pai-Nosso (Tiêta).

E tem gente que ainda vê ele (Lêda).

Eu nunca vi, dizem que ele fica na cumeeira da casa, com os pés assim pendurados, parecendo um morcego. Mas tem gente que tem visão (Lêda).

A mãe dele (aponta para a criança) tem. Ela vê, ela sabe que é Romãozinho que está no filho dela (Tiêta).

Ela vê mas não acredita, ela não é de reza (Manuel).

Ele (Romãozinho) pega nela. Pega por que ela não sabe rezar. Ela não acredita em nada, ela não acredita em crente. Em nada mesmo (Tiêta).

Irresponsável, desacreditada. É, olhe aí o resultado (aponta para a criança). Romãozinho existe em todo lugar. Ele é um vento (Lêda).

Ele não é morto. Está em vida. É o filho que faz mal pra mãe. Ela jogou praga nele. Ele (a criança) não é pra viver (Tiêta).

Não é mesmo (Lêda).

Não é estória falsa, não. É verdade (Manuel).

Eu conheço assim um menino lá em Águas Claras, que bate na mãe. Ele tem o espírito de Romãozinho. A mãe recebe dinheiro por mês. Ela é aposentada. Aí todo fim de mês ele bate nela pra tomar o dinheiro dela, bebe cachaça, vive na rua. Tem uns 12 anos. Ele faz fuxico com a mãe, aí largou ela sozinha. Ela "soofree"... (Lívia).

Tem que prender ele por 3 dias, fazer muito banho e muita reza, mas acho que não tem mais jeito. Tem muita coisa por aí que a gente nem imagina (Lêda).

De tudo existe (Manuel).

Não adianta mais, não tem mais jeito (Tiêta).

(falando em tom baixo) Ele (a criança) não se salva mais. Romãozinho, quando chega desse jeito, não sai mais. Os santos só ajudam se a mãe dele fizer um trabalho mais ele. No candomblé. Mas ela não vai, aí não tem mais jeito. Já consultei os búzios, não tem jeito, eu sei (Lêda).

Eu também estou rezando todo dia, e ele não passa disso (Tiêta).

No fundo da cena, colado ao processo narrativo, agita-se uma multiplicidade de símbolos, mensagens que são expressas em gritos:

é ele, é ele ! As faces de medo e pavor formam sentidos plurais, permitindo sair da superfície da lenda para entrar nas profundezas dos sentimentos desses que narram sobre o menino-demônio Romão, na criança real.

A temática trata do espírito do mal, que pode estar pendurado na cumeeira da casa, mas está presente na memória das pessoas. As narrativas, fundadas num mundo que relaciona lenda e realidade, faz-se num tom de pavor nas falas, com manifestações de sustos, como a convencer que “ninguém aqui está protegido” desse mal, desse perigo capaz de criar armadilhas, porque “ninguém está livre dele aqui”. A força do discurso dá autoridade à crença para entender o fato real, a criança desnutrida¹¹, numa realidade dada.

O mundo real abraça outros objetos do pensamento mítico, religioso. Aparentemente, dois mundos se interpenetram e se expandem. Romão, ao ser conciliado e identificado com o mundo dos autores, torna-se a representação viva da desnutrição da criança real. Um ente previsível e presente entre o familiar e o estranho. E entre essas fronteiras permutáveis, num dado momento, predominam as noções de entrada e saída desse “espírito do mal”. Logo, o personagem lendário está no mundo da vida e torna-se parte inseparável do cotidiano, assustando as mães que têm filhos pequenos e agindo sobre eles sem piedade, como um parasita que se abriga no corpo da criança, para apoderar-se do organismo.

Ao ser apreendido do passado, Romãozinho anda no presente, para aquele que recorda. Parte-se fundamentalmente do mito cristão, aqui mesclado ao Candomblé por uma mãe-de-santo, mas sobretudo evocado como um capeta perturbador dos descrentes em Deus, dos que desobedecem às leis de Deus. É a reencarnação do mal que ataca pessoas, desnutre e mata apenas as crianças. O morto-vivo é ladrão de comida, mas também come as carnes das crianças vivas, numa cena antropofágica, motivada pela mentira e pela traição de qualquer filho enciumado do pai em relação à mãe. Um jogo que vai além do incesto e permuta para outra alusão: a desconfiança do

marido sobre a fidelidade da mulher, esta que ocupa o lugar da passividade e da submissão à família, até o momento de sua morte, quando reage ao filho impostor, com o desejo de vingança contra ele.

O conto, de traições e vinganças, não se assemelha à história real da criança desnutrida, mas funciona como uma compreensão da doença de fome, conectando-a a conduta materna de descuido, rejeição e droga. Nessa trama, o pai da criança real não aparece, está longe e ninguém tem notícias. A analogia da lenda, no plano da realidade, traz da linguagem uma semelhança: a rejeição do filho para com a mãe. O julgamento das pessoas funciona como um presságio do mal sobre a criança, sendo que, nesse episódio real, Romão pede passagem para incorporar a malignidade.

Desse ponto de vista, a entrada de Romãozinho no corpo da criança de nove anos é um acontecimento governado pela intencionalidade da fábula, de uma cultura que confere uma nota realista a um passado que emerge, para reconstruir-se além da imaginação.

Tiêta, a madrinha da criança, conta que, desde pequena, escutava a estória de Romão, e lembra que conheceu algumas crianças que foram descarnadas por ele, o que fez com que ela tivesse "muito cuidado, muito medo de criar os filhos". Sempre assustada com essa criatura, ela conta que, quando seus filhos eram pequenos, fez diversas promessas a Nossa Senhora, passou a rezar diariamente, deixou a prostituição, as festas e a cachaça, para se dedicar melhor aos filhos. E diz: "Eu nunca joguei praga nos meus meninos, mesmo quando estava nervosa com as coisas" (Tiêta).

A lenda, recordada, funciona como uma interpretação da necessidade de responsabilidade da mãe com os filhos, o que significa que a falta de uma lenda para elas faz com que se defrontem ainda mais com a doença e a morte das crianças. Para os informantes, o suplemento do real, usado como um acontecimento do fenômeno em tela, intermedia o reconhecimento da lenda, viva

em suas memórias desde as suas infâncias de fome, fábulas e medos. Esses são os referenciais para compreender a situação da criança desnutrida e que encontram semelhança na ação do personagem lendário. Assim, a criança (de carne, osso e espírito), pode ser ocupada pela animação do vento endemoniado, nomeado de Romão.

Romãozinho é o ser invisível que “malina”, “come escondido”, “acaba a comida da casa”, um “demônio em menino”, que “pirraça e desobedece a mãe”, conforme as falas de outras pessoas, também oriundas do sertão e que trazem exemplos de acontecimentos semelhantes. Conhecido no bairro, como o “perigo” das crianças, não é um tema fácil de falar na comunidade, porque assusta e atrai. É um personagem crível para as pessoas que vieram do campo, de lugares áridos da Bahia, Paraíba e Pernambuco, onde também toma o nome de “mãozinha”, porque “mexe” ou “futuca as panelas”. Mas, sobretudo, é um personagem da fome, porque é faminto em sua origem, está sempre procurando comida e, em especial, as carnes do corpo humano, “quando não encontra nada nas panelas das casas” (Lourdes).

A madrinha da criança desnutrida e sua família são oriundas do semiárido baiano, e migraram para Salvador há vinte anos atrás, fugindo da seca. Vários membros dessa unidade doméstica testemunham o relato de Tiêta em tom de desespero, quando ela recorda a chegada de Romãozinho na casa.

Eu senti, aqui dentro de mim, que tinha uma coisa estranha na casa. Olhei tudo, acendi vela e rezei. Isso começou quando eu fui visitar o menino na casa dele. Aí senti que eu tinha a missão de cuidar dele. Pedi a mãe dele pra deixar eu cuidar dele até ele ficar bom [...] Ele tem essa coisa, que você chama desnutrição. [...] Essa fraqueza nas carnes, esses olhinhos tristes que a criança fica quando não come direito. Dá uma pena danada. [...] Eu sei tratar, desde aquela época que vocês andavam aqui, eu aprendi que tem que dá é leite, mingau, feijão, arroz,

carninha, ovo, umas verdurinhas na sopa, e muito suco por causa das vitaminas. E amor, que eu tenho muito por ele. Mas se for mesmo Romãozinho dentro dele, não tem dieta certa que salve ele (Tiêta).

Mais precisamente, ela percebe a presença de Romão em casa, quando da visita ao afilhado, e observa a perda de peso da criança. Como uma madrinha carinhosa e experiente em “guardar” crianças no bairro, ela atribui a desnutrição grave do menino à “entrada desse demônio no corpo dele”.

Ao declinar-se nessa metáfora, os atores mantêm a idéia que se faz, da experiência de um espírito animado para prosseguir na inanimação do presente e eterno. Pois ele, Romãozinho, estará sempre escondido pelos cantos, aguardando uma criança da rua e do bairro, para manter viva a fabulosa conversão de sua natureza em realidade.

Eu reparei nele naquele dia, e senti que era Romãozinho que já estava dentro dele. Era um dia de lua minguante, parecia que ia chover e tinha muito vento. Um vento que zumbia. A rua estava esquisita, tinha polícia por toda parte, vieram pegar um bandido, sei lá. Estavam doidos entrando nas casas, a gente tudo com medo de bala. Nem é bom falar disso. Depois, esse menino começou a sentir umas coisas, diarréia, vomitou, e aí foi mirrando, mirrando, mirrando, até ficar assim desse jeito. Não quer comer, come a pulso. Só come se a gente der na boca, ficar conversando com ele. E também ele deu pra falar palavrão. Diz cada coisa, que você nem acredita. É, ele ficou diferente. Foi Romãozinho que entrou pela porta pra pegar ele (Tiêta).

Não, ele veio foi do telhado. Mas não se vê na hora que ele chega, é invisível, igual um vento pequeno (Lêda).

E quando ele chega é pra levar, é pra matar (Tiêta chora).

Para ela, a lua minguante, o vento e a chuva, junto à violência do bairro, fizeram a “rua esquisita”. Os objetos naturais, separados da natureza e observados como míticos, são imediatamente apreendidos para representar os processos perceptíveis da chegada de Romãozinho no corpo da criança. A lenda torna-se linguagem, toma conta do sentimento e do pensamento configurador.

No plano da realidade, a madrinha interpreta que a mãe tem um sentimento de rejeição pelo filho e não quis cuidar dele. Ao deixá-lo em sua casa por tantos meses, raramente ia visitá-lo. Para a protagonista, esses elementos e o fato de a mãe ser viciada em *crack* e “à toa” atraem Romãozinho para o seu filho. A conexão com a lenda torna-se uma fábula viva e trágica para a criança.

Outra interpretação é gerada pelo sentimento da criança que, ao perceber sua mãe em desgosto, deixa de comer, de falar, chora com frequência, reagindo contra a conduta materna. Quando a mãe o afasta, entregando-o à madrinha, isso soa para Romãozinho como uma praga:

Porque ele (Romão) viu que ela não queria o filho, porque ele não aceitava ela [...]. Dos quatros filhos que ela tem, só ele (o menino) que se revoltou com ela. Pra mim, ela jogou praga no filho que ficava preso dentro de casa, porque ele dava trabalho pra ela. Ele chorava, ficou injuriado, triste, e ela teve raiva dele, porque ele estava entendendo o vício dela. E quando se tem raiva assim de um filho, ele (Romão) aparece pra acabar com a criança, pra deixar assim na pele e no osso (Tiêta).

A criança desnutrida é interpretada como uma presa fácil para o rebelde Romãozinho que recebeu a praga da mãe, por desobedecê-la, transformando-se em um morto-vivo, a andar no mundo dos humanos. Entretanto, não é esse o caso da criança real. A desobediência não aparece explícita. Será, então, a atitude de negação da conduta materna interpretada como desobediência.

A fábula serve para desencadear a identificação da fome crônica da criança e explicar a encarnação de Romão até a morte, quando a fábula deixa o corpo e volta a vagar. Nesse processo, mãe e filho da lenda se misturam com os da cena real, numa reversão de mundos, que confunde criança e espírito:

É o outro quem está aí (Tiêta se refere à criança).

Repare no olho dele. [...] É Exu, é Exu, é o escravo do Santo, tem que fortalecer o Santo [...] Isso aí já virou escravo que nem Exu (...) A mãe dele (de Romão) vem se vingar. Não tem mais jeito (Lêda).

As figurações simbólicas referidas, entrelaçadas à realidade, dizem respeito a um mundo que é real para os personagens reais. Não se referem, entretanto, à realidade *per se*, mas a uma outra realidade colada ao mundo real. No centro, entre uma e outra dimensão, Tiêta se vê sob a pressão da lenda, que se faz fábula com o realismo. E Exu o mensageiro das divindades afro-brasileiras no Candomblé, aparece aqui como uma entidade maligna a pressagiar o mal.

As ressalvas que faz sobre a criança não tratam da mãe real, mas daquela inscrita na fábula. Na reversão dos mundos, a criança torna-se o espírito do mal, encarnado. O personagem constituído dessa conformação sai da superfície, e como um ser intenso, passa a simbolizar unicamente o projeto lendário. O confronto entre ficção e realidade cumpre o ritual de destruição antes da morte, como um ponto de conexão entre espírito e corpo, para tornar compreensivo o significado dessa condição de fome.

A sintaxe da narrativa engendra modos de entender mãe e criança no mundo, seguindo um encadeamento que obedece à ordem diacrônica na instância do real. Os termos da semântica da ação de Romãozinho sobre a criança adquirem integração e atualidade quando os atores narram a seqüência de procedimentos do enredo ameaçador. Crêem na lenda e conhecem o final da estória, mas

mesmo assim fazem rezas, dietas e banhos, para afastar o demônio do corpo da criança.

A lenda não perde sua originalidade ao chegar à cidade, e o personagem da seca migra com o migrante, permanece e ocupa sua memória, readaptado para outros saberes, como um Exu, por exemplo. Como significante da fome, Romãozinho simboliza a doença de fome, convertido num espírito perverso, que espia os famintos, numa frenética e pavorosa perseguição às crianças “fracas”.

Pude constatar que esse personagem lendário, da tradição dos testemunhos orais, repousa sobre uma história social, anunciada por sujeitos concretos, e adquire outras identidades através dos mesmos sujeitos que o interpretam. Sendo assim, a construção do ente invisível torna-se visível quando esse devora uma criança real.

Para os narradores, convém o processo de literalidade para tornar crível a estória, aludindo à imagem do corpo emagrecido da criança como um processo lento de devoração. O que chama atenção não é apenas a exatidão do fato como tal, mas o que ele vem a significar: a necessidade da crença que se faz real.

Romãozinho é o signo de uma invenção. Mas a criança desnutrida não é fábula, e seu destino não é diferente de muitas crianças que vivem do bairro, como confirma Bernadete, que vive próxima e conhece ambas as histórias. A desnutrição de sua neta não é provocada por Romãozinho, como no caso descrito acima. A explicação está nas condições da pobreza, com o desemprego do pai da criança e o baixo poder aquisitivo da unidade familiar para comprar alimentos. Para essa informante, Romão só possui o corpo quando se “roga pragas” para a mãe ou para a criança. Para ela:

Isso não é feitiçaria. É coisa de praga, de espírito. Romãozinho anda contente aqui, porque tem muita mãe jogando praga no filho, e tem filho que de pequeno não gosta da mãe, a gente vê

pelos olhos deles. Romãozinho come as carnes todinha do menino e depois carrega lá pro inferno dele (Bernadete).

A desconstrução da lenda, para construir uma outra história e explicar a desnutrição da criança, no contexto apropriado, indica o resgate da fabulação do mundo, para significar um mundo que sai do tempo histórico para entrar no tempo da lenda, que se torna fábula, onde fato e fatalidade, fome e morte se combinam.

O sentido plural da desnutrição apóia-se na lenda para fabular a fome, uma fábula que, por sua vez, é sustentada em medos que advêm da criação dos personagens, pois eles acreditam nesse modo de criação. O futuro, nesse caso, é um tempo prescrito, destinado, imutável, fatalístico, conforme a enunciação da madrinha um ano antes da morte da criança.

Nessa época, aqui em casa, estava todo mundo sem trabalho, só uns biscatinho que fulano (o filho) fazia de vez em quando. Até no açougue eu não achava lugar pra trabalhar. A gente estava com a mão na cabeça, pra não perder o juízo (Tiêta).

Romãozinho elege e passa a habitar a frágil criança, não a abandonando quando ela migra para a casa da madrinha. Nesse ambiente, a crença é redefinida, a figura lendária é acolhida, e o contexto social passa a ser reinterpretado. Ou seja, a permanência de Romãozinho no corpo da criança é sustentada pela realidade social dos personagens, que experimentam a fome no cotidiano.

A informante põe a “mão na cabeça para não perder o juízo”, ou a consciência, e ainda assim não se protege da lenda que entra em cena, para simular a realidade e, simultaneamente, tornar nebulosa a desnutrição como um produto social. O mundo passa a ser percebido como uma facticidade, em vez de ser sentido como o *opus proprium* da atividade produtora da criação humana (MERLEAU-PONTY, 1996: 26-28). A dialética entre o homem produtor e seus produtos é, por um momento, perdida de vista, quando a crença na

lenda cresce e torna possível o encontro entre objeto e sujeito. Nessa aparência estética, a fome pré-concebida relaciona-se ao fatídico, divorciando-se de outros aspectos da realidade. Nem a afetividade da madrinha e o seu desejo de cura conseguem salvar a criança. De modo trágico, a criança cumpre o destino de morte, quando de seu regresso à mãe, após alguns meses. Para a madrinha, ela iria morrer nas suas mãos, porque, mesmo com toda a dedicação, ela não conseguiria transgredir a fatalidade traçada.

Os traços de um tempo presente refletem o passado dos que conhecem a fábula e refiguram o mundo pelo ato da encarnação apresentada. A caracterização da pré-compreensão dos autores, com suas histórias de vida no sertão, adentram a trama de intersignificações, entre realismo e simbolismo, imanentes em suas narrativas. A pré-compreensão (lenda, desnutrição ou fome) e a pós-compreensão (morte) vão combinar-se entre causas sem acasos, implicadas na constituição da fábula narrada.

Notas

¹ Sobre isso, Agostinho diz que a vontade e a fé vêm de Deus. O sentido de agir com Deus, *co-agitatio*, está na importância de apreender o sentido como um objeto do corpo e do espírito, num ato próprio que é pensado para ordenar as coisas da memória pela força da atenção que exige do homem, compreender-se (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17, Os Pensadores, SP, Nova Cultural, Tradução Oliveira, J.S. e Ambrósio de Pina, S. J. 1996: 270-1).

² Ver mais sobre representações da dor no peito, em Jaqueline Ferreira, *Semiologia do Corpo* (In.: *Corpo como significado: ensaios de antropologia social*. Leal, Ondina.[org.] Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1995, p. 89-103).

³ Essa informante vive numa casa localizada em uma grande escadaria do bairro. Está grávida de oito meses e o marido encontra-

se desempregado há vários meses.

⁴ Para Merleau-Ponty, o corpo vidente é o corpo visível e todos os visíveis com ele. A referência de um visível, reconhecido pelo testemunho dos semelhantes, objetiva e subjetiva, a visibilidade do que se percebe na superfície e na profundidade do corpo. E como “vidente, permanece aberto” (MerleauPonty. *O visível e o invisível*. Coleção Debates, Filosofia, São Paulo: Ed. Perspectiva, Tradução: José A. Gianotti e Armando d’ Oliveira. 1992, pp. 132-5)

⁵ A mulher se refere às feridas e edemas das suas pernas e a leitura do diagnóstico na requisição de tratamento emitida pelo médico. Trata-se de filariose (elefantíase) nas extremidades dos membros inferiores. Uma doença parasitária provocada pela filária, sendo endêmica nas regiões tropicais e sub-tropicais. A filária adulta mede de 4 a 10 cm. e se enrola no tecido subcutâneo, provocando abscesso e obstrução dos vasos linfáticos, resultando em elefantíase (Manuila, L. et. al.. *Dictionnaire médical*, 7a. edição. Paris: Ed. Masson, 1996: 159).

⁶ Cf. Laudmann (1978), a antropomorfização é a tentativa de humanizar a divindade. A figuração humana serve para justificar a carência que sente. Para o autor, na transfiguração animada o homem se vê através da divindade que cria [...]. E diz que “o antropomorfismo dos deuses homéricos está imaginado por analogia com nossas proporções humanas, e todo o mundo de nossas idéias está igualmente imaginado, não por analogia, mas separado do homem, pela subjetividade dos sentidos”. O homem como o centro do mundo condiciona a criação de sua imagem para se compreender no mundo (LAUDMANN, M. *Antropologia Filosófica*. México: Union Tipografica Editorial Hispano-America, 1978. p. 165-70).

⁷ Lembro Paul Ricoeur, quando trata do processo criador da metáfora viva, a que se relaciona com o acontecimento e o sentido (RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Coimbra: Rés, 1993:150-2).

8 “Convite”, segundo a moradora, é para a participação, em pequena escala, do comércio de maconha ou *crack*, para enrolar cigarros e partir o *crack* em pequenos pedaços.

9 A., 16 anos, viciado e pequeno traficante de *crack*. R., 12 anos, idem. V., 15 anos, traficante não consumidor.

10 Fábula, que procede do verbo latim *fari*, a um só tempo, significa predizer o destino e divagar, pois *fatum*, o destino, é igualmente o particípio passado de *fari*. A fábula só existe na narrativa. Um mundo que se cita num evento para uma interpretação do destino (ABBAGNANO, 1999: 420).

11 A criança de nove anos tinha o peso de uma de três, conforme nossa observação. Não andava, mas entendia e conversava como uma criança de sua idade. Escrevia, desenhava e reagia aos adultos que o incomodavam. Sua mãe, viciada em *crack* e cocaína, tem três filhos mais velhos. Quando seu filho desnutrido passou a receber regularmente a cesta básica, ela o levou de volta à sua casa, e trocava os alimentos por drogas. Esse é o caso referido no capítulo anterior.

Considerações finais

Não pode deixar o medo (da fome) tomar conta, senão a pessoa está perdida.

As expressões adquiridas a partir do estudo etnográfico são produtos das interações das relações sociais e encontra-se nas camadas populares que vivem enormes carências materiais, resultante do processo de apropriação desigual do capital sócio-econômico. Os reflexos dessa condição, na vida diária, constituem ações específicas, com uma dinâmica conflitiva entre o real e o simbólico, estreitamente vinculados às questões gerais da sociedade.

Desse modo, as interpretações sobre a fome apóiam-se no diálogo imaginado para compreender o real. O imaginado gerado no contexto do bairro é uma construção da cultura e, por conseguinte, as imagens da fome são apropriadas, pelos famintos, para dar sentido e caracterizar a realidade social.

No processo interpretativo, a relação causa/efeito da fome é visualizada pelos famintos quase sempre de modo difuso, num tempo/espço imaginado e no real, sendo essas as instâncias onde o corpo propriamente decide e age sobre o fenômeno. Tal relação conduz-me a outra: a que trata a fome como uma manifestação situada em espaços fora e dentro do corpo. Para eles:

a fome vem de fora do corpo:

falta de políticas do governo para melhorar a vida da gente, desemprego, prisão do filho ou do marido, morte do marido, doença grave, falta de aposentadoria, falta de dinheiro, dinheiro pouco, viúva sem filho, nascimento do neto e mais bocas pra comer, ela (fome) pega a pessoa que vive num beco escuro, é a

peste, a bicha, a coisa, a criatura, Romãozinho, que entra pelo corpo e come as carnes da pessoa.

a fome aparece dentro do corpo:

falta de coragem da pessoa, covardia, medo de tudo, vergonha de tudo, natureza aperreada, espírito ruim, não tem força pra brigar, pessoa lerda que sabe o que tem que fazer e não faz, gente medrosa.

Entre os sujeitos estudados, distingo os que participaram do movimento pela melhoria do bairro, têm maior escolaridade que os demais e entendem a fome como um produto da ausência de políticas sociais. Para esses, noto nitidamente um sentimento de vergonha pela situação de fome dos moradores, negando, em geral, esse fenômeno em seu próprio corpo. Outros, com pouca ou nenhuma escolaridade, interpretam o problema como um ente alegórico, que quase sempre ameaça a sobrevivência. Para esses, é "preciso tirar a vergonha da cara para conseguir comer" ou, como me disse outra faminta: "não tenho vergonha de catar do lixo, porque pior é roubar".

O que é significativo para um faminto nem sempre é para um outro, na mesma realidade social. Pois, em cada contexto particular, cada um sente a fome crônica de modo singular, com sua própria percepção e constroem significados específicos, engendrando um texto igualmente específico para a compreensão da fome. Nessa atitude, o sujeito se volta para si mesmo e percebe-se faminto, uma ação que o centra na cena objetiva.

A narrativa traz do processo investigante dois indicativos gerais, descritivos como experiências que repousam em específicos contextos.

Com isso, constato que o termo fome aparece na fala de mulheres e homens de diferentes unidades domésticas. São pessoas que em algum momento de suas vidas lutaram por melhorias da qualidade

de vida no bairro, foram membros ativos da Federação das Associações de Bairros de Salvador e anunciam a palavra fome nos quadros de um contexto social e político, de modo claro, para uma compreensão objetiva desse fenômeno na sociedade e, em especial, no bairro onde habitam. Mas, ao tratar do tema em relação aos seus corpos e dos membros de suas famílias, o termo se apaga.

A palavra fome também aparece de forma explícita na fala dos jovens do bairro, principalmente os envolvidos no tráfico de drogas. Referem-na como um sentido de morte, e a associam às experiências vividas nas suas infâncias e à condição econômica.

O termo, entretanto, não aparece nos discursos de outros personagens. Como um tabu lingüístico, a palavra fome encontra-se velada, escondida e substituída por símbolos. Sobre esse aspecto, examino o inominável, as formas que não conheço, as que se apresentam como terrificantes aos meus olhos.

Os enunciadores revelam os sentidos da fome com o recurso de metáforas e usam gestos em lugar da palavra. Não há uma negação da condição faminta, mas uma tentativa de distanciamento. O sentido próprio do termo é tomado como um caráter de entidade, mas, em momento algum, há uma ausência do ator no palco. Permanece o sujeito a dialogar com seus objetos e a sentir a fome conforme suas crenças.

Sem qualquer exceção, os sujeitos se interpretam e movem-se para enfrentar a fome do dia-a-dia, inspirados em valores culturais que caracterizam as variedades de sentidos percebidos. Os símbolos da fome, colados às condições sócio-econômicas, são legitimados entre as diferentes maneiras de sentir o problema.



Isto posto, vale dizer que, nas condutas, há regras de um agir sobre a carência de alimentos, significadas por diversas percepções. Nesse aspecto, o recorte analítico exigiu a eleição de significantes e suas relações num mundo de dimensões objetivas e subjetivas, a um só tempo, para significar os sentidos de fome.

Colocado nesses termos, o sujeito age no campo de significações de sua realidade com expressões multívocas ou simbólicas, para compreender-se faminto em sua existência. Nesse movimento reflexivo, ele dá sentido a uma ação prática, como uma aquisição que experimenta para criar capacidade de decidir e justificar-se ao outro.

A (pré) compreensão do sujeito da ação.

Sentido de força:

A pessoa tem de ser forte, tem que fazer qualquer negócio, não ter vergonha, não ter medo, pedir a um e a outro, bulir no lixo, tem uns que até rouba, assalta, bole nas coisas dos outros, não pode ficar esperando as coisas cair do céu, tem que ter muita fé pra ficar com força, se levantar e andar, andar.

Sentido de fraqueza:

A pessoa fica besta, parecendo que se largou, esperando a bicha chegar e tomar conta do corpo, fraca do juízo, 'abestada', vai indo, vai indo até sumir as carnes, se entrega pra 'coisa' pegar e até matar.

A recorrência do sujeito a um sentido ou a outro situa a interioridade de um mundo que ele conhece e reproduz para a exterioridade do mundo real, a sociedade. Dessa maneira, os sentidos de fome levam-no ao confronto entre esses dois mundos, aparentemente separados. Nesse testemunho, ele não estranha o mundo, conhece-o e o reconstitui para continuar confrontando-se e sentir-se vivo.

O que parece ser um distanciamento da fome é, de fato, uma apropriação, porque o sujeito não escapa da ameaça e agencia sua fome no mundo abrindo um limite, no horizonte, para si mesmo. A fome torna-se a sua maior adversária, a que o envolve em sua análise da mundaneidade, que o faz sentir-se frágil ou fortalecido para agir, num tempo e num espaço definido.

Aquele que se diz no tempo presente, atual, e sabe ganhar dinheiro, despreza as pessoas que 'dão duro' e ganham o salário mínimo. Do desprezo dos 'normais' para com os 'otários' nasce uma oposição clara, mas com um forte elo entre ambos: a perseguição. Sentem-se perseguidos, ou pela polícia ou pela fome. Ao mesmo tempo, o ponto de encontro é que ambos são presos ao medo da fome. Desse segundo sentido, o fenômeno se desdobra em personagens imagéticos e coadjuvantes, na mesma trama da sobrevivência.

Forte e fraco significam coragem e covardia ? Semanticamente, são representações opostas, mas que possuem um elo que se encontra na presença-ausente de fome e vice-versa. Nesse conflito, não há uma negação da fome para aquele que se sente forte, mas uma necessidade de devolver ao outro a imagem que não quer ver ou sentir. Daí porque o forte se espelha no frágil, e essa é a qualidade que o atrai. A força pertence ao sujeito que tenta afastar a fome de sua porta (mente, corpo), e o oposto o que sucumbe.

Para os que nunca tiveram alimentos em suficiência, a tendência pessoal é o distanciamento do termo fome. O reconhecimento é dado como um signo da maldição, que habita fora do seu próprio corpo. Ao temê-lo, afirma-se a sua existência, sobretudo porque se espera a “coisa bater na porta”. A “coisa” é o elo com a realidade social.

Ao privilegiar o subjetivo, entendo que o sentido da *espera* da fome é parte do ritual alimentar cotidiano. Na vivência de fome, o sujeito é tomado pela representação da espera e da retenção, quando os sentidos estão no palco e são percebidos para serem explorados e explicados entre seus semelhantes.

As experiências situadas no espaço e no tempo designam as relações entre signo-realidade e signo-fábula, que se fazem real, numa dinâmica em que a construção intersubjetiva compõe o jogo de imagens da linguagem e outras expressões, tornando-as ‘sociologizantes’, no dizer de Bakhtin (1988: 83). O caráter intersubjetivo possibilita as mediações simbólicas da ação sobre a fome, numa produção de significados diversos e interligados para a compreensão, onde os traços simbólicos e temporais conferem os movimentos destinados ao agir, ao pensar (RICOEUR, 1988[b]). E toda uma descrição causa/efeito pode ser verificada pela ação do faminto que sente força ou fraqueza, e ambas as sensações são evocadas da interioridade e da externalidade desse corpo.

Sensações de fome

- que vêm de dentro do corpo:

dor no peito, confusão na cabeça, nervoso, fraqueza nas pernas, cisma, calundu, gastura na boca do estômago, cansaço, tonturas, fraqueza do corpo inteiro, medo.

- que vêm de fora do corpo:

insônia, uma coisa esquisita, a maldita, a peste, dá um vexame, a gente sente um arrepio quando o vento passa; a gente sabe que é um vento ruim; inveja, raiva que entra na gente e tira o sono, esmorece o corpo todo, dá vontade de sair correndo e se esconder, os braços e as pernas tremem; uma coisa que chega assim que tem gente que fica doido, é ela querendo entrar; a gente tem vontade de ficar parado, fica mole esperando a coisa.

As sensações se inter-relacionam: o medo é misturado, arrepia o corpo, aviso de prisão do filho, falta de tudo dentro de casa, pai de família desempregado, gente que vira fera, visagem, não tem aposentadoria, a casa está pra cair, polícia no bairro, bala perdida, falta pão; não pode deixar o medo (da fome) tomar conta, senão a pessoa está perdida.

Onde se perde a pessoa? A percepção que cada um tem do seu corpo está em compreender suas diferenças no tempo e no lugar. Nesse aspecto, o sujeito, peregrino de sua história pessoal, imagina e realiza, integra-se às situações e concebe motivos para produzir sentidos. Com a compreensão de sua história, interpreta o "que fazer pra não ter fome", apoiando-se numa tradição através da qual ele qualifica ações e as interliga aos múltiplos sentidos. Não isolado, o faminto age conforme a sua posição na sociedade e contempla-se no próximo, que é parte de seu mundo. Esse é o seu contexto.

Concluo que a fome crônica e coletiva dos moradores do Péla, pode ser compreendida como uma produção oriunda da condição sócio-econômica que os impedem de alimentar-se adequadamente, e manter uma melhor saúde do corpo. Essa condição histórica é traduzida no plano concreto da vida, a partir da adaptação ao tipo de alimentação diária que eles têm acesso, como ficou evidente neste estudo.

Para os famintos do bairro, a fome vai além do campo biológico, num quadro que se reorganiza dentro de uma semiologia própria, específica, ao demonstrarem os significados deste fenômeno em

pauta. A experiência dos famintos no mundo cotidiano revela sistemas simbólicos que se configuram como significados concretos e inter-relacionados entre si. Para tanto, o instrumental metodológico possibilitou construções conceituais sobre a fome, com os recursos das ciências sociais: a Semiologia e a Hermenêutica.

Assim, pude constatar que a fome não se manifesta apenas no plano biofísico e sócio-econômico, mas vai além destes, com construções simbólicas, independentes ou não, das necessidades nutricionais do organismo. É no espaço temporalizante das condições sociais que se encontram as representações culturais da fome, as quais são produzidas para o indivíduo tecer explicações em dimensões, objetiva e subjetiva, e imprimir os diferentes sentidos sobre esse perverso fenômeno no cotidiano.

Os sentidos mais comuns vêm indicar a fome como a condição a partir da qual convergem outros fenômenos, implicando formulações que dão lugar à polissemia que persiste mesmo quando desaparece a carência imediata do alimento, tornando a fome complexa em sua origem. Ao organizar o passado no mundo da linguagem, o sujeito apreende sua condição de ser faminto, mas não rompe as amarras da fome impronunciável, cuja tendência é afirmar a incerteza de viver sem a presença de fome.

As pessoas permanecem enfrentando a fome, e fornecendo significados, ora relativizados ao passado, como uma prática herdada, ora com outras estruturas que adornam os sentidos negados e reafirmados, no mesmo palco. São as experiências nos terrenos interpretativos que jogam na descrição ontológica, dada pelos atores, a enunciação de significados, de maneira singular em cada situação concreta.

Em cada contexto particular, a fome é sempre um sofrimento que fere o corpo, "rasga o peito" ou rompe a naturalidade dos dias. Primariamente, ela é percebida como externa e secundariamente, dentro do corpo, quando são reconhecidas as sensações. Essas que

“cumprem um rito e um culto estético”, como observou Fernando Pessoa ao descrever as emoções como um meio (em *O Eu Profundo, Obras em Prosa*, 1974, p.36).

Dentro e fora, são os espaços de uma aparente dualidade dos sentidos, onde a fome é classificada como um processo que é permitido sentir, e cujas referências são as sensações momentâneas, que fazem do sujeito um receptor humano comum, e um outro processo em que nega, ou não quer sentir, pois o faz se reconhecer num mundo igualmente temeroso.

Nesse aspecto, a fome como um mal estar físico, ou “uma gastura na boca do estômago”, associada ou não à atitude de irritação, ou ao calundu, não é um estado que se percebe ameaçador, não sendo o termo censurado¹². Essa sensação de fome aparece no *logos* mundano, que confere ao sujeito a necessidade de comer, como um ato comum a significar o sustento diário do corpo. Contudo, observo que a sede desse fenômeno não é tão somente manifesto no corpo biológico, mas também no mesmo lugar do eu, mediado pelo coletivo. O idioma de que falam os sentidos da fome que ameaça, traz os signos mais profundos do eu, no mundo habitual, não reduzindo a fome às relações funcionais do organismo.

A necessidade da produção de signos serve para identificar os sentidos e as emoções associadas que governam as sensações físicas. Essas, previsíveis e pressupostas, formam um labirinto de muitos sentidos interligados ao corpo e que dão lugar à compreensão do eu faminto, na condição social.

Como um fenômeno exterior ao corpo, a fome se manifesta na interioridade do ser, como uma ameaça pré-concebida. Essa que se remove do plano corporal para conectar-se à pré-compreensão, e faz o sujeito significar sua fome silenciando-a, e criando signos. Uma fuga a ser transformada em vergonha de ter fome, porque dá raiva e tristeza só de pensar. Um recuo da feição estética de uma fome que se nega e se sente.

Esse e outros aspectos não lingüísticos, e difíceis de serem interpretados, conformam um texto que oferece sentidos aos significados referentes. O distanciamento da palavra – o que implica em um tabu lingüístico, pela disposição do temor – desloca a fome do corpo, para ser concebida como uma “coisa” que não se consegue dominar, “porque ela é mais do que eu”. Nessa tendência, oculta-se o que mais aflige, e sem disfarces certos, a fome se revela para seu agente, inevitavelmente.

O fundamental para o sujeito é tornar crível para si e para outros, a fome que não quer ver e portanto, não quer sentir. É nesse quadro que o fenômeno toma formas e sentidos para dar uma compreensão da cultura, a qual os sujeitos se reconhecem e apoiam-se.

Dos testemunhos, constato que as sensações envolvem os indivíduos em suas individualidades. No tempo da noite, quando as crianças choram ou a violência assusta ainda mais, são produzidas insônias e visões. No sombrio das condições de vida, a significação de uma fome noturna justifica as percepções manifestas. Esse tempo provisório e diário age como coadjuvante do sentido de fome, e perpetua a insegurança da sobrevivência. Significa que não há “sossego na madrugada da favela”, mesmo quando os medos parecem arrefecidos com uma refeição e apagam-se provisoriamente. Mas, não há como se afastar da fome, pois ela está interligada aos outros temas de seus cotidianos e de suas histórias de vida. Também o beco escuro é o espaço onde outra informante percebe seus medos, que ressoam nos movimentos que cria para constituir sua identidade faminta.

Como vimos, o princípio organizador desses e de outros significantes recorre a outros sentidos aportados na persistente carência material. Não será, então, somente no escuro da noite ou do beco que as entidades imagéticas da fome vêm assombrar os informantes. Elas existem e são inevitáveis, ainda que a natureza do sujeito as (re) signifique, e reordeneas, a cada dia. Estão co-presentes e objetivamente se desvelam como função contextual, as quais não se

assentam apenas no chão do bairro, mas antes, são transfiguradas pelo sujeito e o acompanha em qualquer lugar, porque estão conjugadas aos demais fenômenos sociais imanentes a ele.

Desse modo, as metáforas da fome não são ilusões dos agentes, mas os efeitos dos sentidos. Significantes que se associam a outros fenômenos, em cuja conexão a fome pode se manifestar como um ente que "sacode a porta" para significar a aflição crônica do desemprego, da falta de dinheiro para o leite da criança etc.

A produção sobrenatural de qualidade maligna funciona como um ponto de passagem da consciência para redefinir a existência faminta. O ente, a coisa etc. não são alegorias ou estruturas soltas no vazio, mas formações interpretativas para validar, como conteúdos subjetivos, o objetivo de uma fome anunciada.

O anúncio pode ser uma dor situada no peito, a qual é (re) conhecida para referenciar outras sensações que também afligem. Como uma dupla significação, a dor no peito ou na cabeça não são referentes isolados da fome, e, por conseguinte, (re) significam a fome, como a prisão de um filho, a falta de salários, a violência do bairro etc., e vice versa.

As condições de vida se mesclam, e conferem uma intertextualidade do fenômeno no plano da realidade, como se o real e o quase real estivessem em permanente correspondência. Os diferentes sujeitos têm seus horizontes interligados, numa mesma base semântica, o que significa que ninguém escapa ao sentido de fome. Em outros termos, quem experimentou a condição concreta de fome e continua convivendo com semelhantes processos, sentirá sempre o registro da fome em seu íntimo, como um dado que se endereça à formação de uma cultura de fome, presente no bairro.

Entretanto, cada ator reflete seus contextos e diferenciam os sentidos de totalidade. Nessas reflexões, há os que se percebem distintos uns dos outros, e definem a fome como um fenômeno

alheio e contagiante. Nesse ponto, a referência de fome está no outro que o ameaça com seus sentidos, como um contágio, nomeado peste, e essa que pode ser também a droga (comércio e/ou consumo).

A fome perdura sem repouso em todas as pessoas do lugar, com tipificações diversas, que orientam as interpretações manifestas, realçando a fiação fundadora de uma realidade que se assemelha, e onde os sujeitos se percebem semelhantes, entre seus parceiros sociais, das mesmas ruas e becos do bairro.

A fome povoa os horizontes de quem vive nesses contextos sociais, e por isso pode ser sentida. O sujeito é sensível à ameaça de fome, o que faz se perceber faminto, mesmo diante da presença do alimento, esse que se apresenta sempre como provisório. É esse o sentido que antecede a representação conceitual do fenômeno, cuja noção de corpo-faminto articula-se à condição de uma existência-faminta, que habita no sujeito, o qual se move para interagir sentidos.

Dessa imanência, a fome é tematizada no medo de passar fome. Uma semântica que se interpõe ao sujeito para lhe exigir o envolvimento em muitas direções. E sobre isso, a entrada de alguns moradores no comércio de drogas funciona como uma estratégia para não passar fome, ainda que esta continue passando por eles.

A linguagem que fornece a significação está dentro do sujeito e fora dele, vem do particular para o público, numa produção em que o ato de comunicar considera também o oposto. A externalidade da fome é a transcendência que o sujeito encontra de suas impressões, para expressá-las transcendendo o tempo e o lugar. Como um conflito permanente, a interpretação dos sentidos de fome não se esgota, mas objetiva o discurso e as suas referências.

Os moradores do Péla expressam sentidos que perpassam a superfície do corpo e os interpretam com indicativos de um contexto

mais amplo, situando-os como estruturas naturais do cotidiano e fornecendo matizes que se encontram e se retraem, entre os espaços internos e externos do corpo. O medo de serem perseguidos pela fome produz significantes fundantes de outras perseguições que se entrelaçam aos distintos produtos gerados pelas condições sociais.

O medo da fome está no medo concreto do viver, que abraça significantes, como o desemprego e o baixo salário, os quais intimam os sujeitos ao confronto de seus sentidos. Uma metalinguagem, em que o sujeito é chamado a agir com a inspiração dada pela interioridade que pertence ao seu mundo. Assim, ele não se distancia de sua realidade, não se afasta do esperado, nem estranha a fome.

São evidências de que não há uma negação da realidade objetiva da sobrevivência ou uma redução das representações imagéticas de fome essas que se apresentam como uma verdade velada, implícita e distante, a um só tempo. Na dimensão subjetiva, a fome não chega a surpreender o ambiente doméstico, e ainda que os enunciados se mostrem como sendo essa uma condição assustadora, sugerem também outro sentido: a permanência de uma "espera". O sentimento precede e relativiza qualquer dicotomia e estranheza. Vem antes de qualquer representação e permanece.

Qualquer pessoa do bairro sente-se faminta em seus contextos particulares, ou porque tem uma fome vivenciada de suas infâncias ou porque, de fato, não tem o suficiente para comer. Nesse aspecto, a concepção clínica de "um estar nutrido" significa, para eles, estar faminto em suas realidades. A realidade é reconduzida por uma diversidade de sentidos, cuja experiência impõe significados subjetivos para ordenar esse mundo real. Nessa construção da cultura, a condição de fome centra o sujeito em sua própria realidade.

Como produtor de sentidos, o sujeito compreende a fome como uma inserção direta e indiretamente de seu mundo e de seus semelhantes, e na linguagem ele revela as formas de agir sobre esse fenômeno, as quais são inteiramente relacionais às questões macro-sociais e históricas. Fome real, quase real e imaginada, ou realidade e conotação do real, ocupam-se das imagens do medo de sentir fome. Estas são construídas para serem recebidas e tecidas na realidade concreta, cuja perspectiva semiológica permite-me compreender um estado de fome a transitar no espaço físico do bairro, do corpo e da existência, conformando um conjunto de significantes que estão no corpo/mente de quem experimenta o fenômeno e sua idealidade constituída, e dele não se liberta.

As evocações nascem dos sentimentos intencionados para manifestar um mínimo de compreensão, produzindo a originalidade de significados a partir da presença animada do fenômeno. Uma produção que está dentro do processo social e percebida para compor o cenário de um mundo violento e faminto.

Nessa animação, a fome é uma fera. Uma antropomorfização que se mostra no sentimento de raiva pela fome ou pela droga que vem da fome. Não é por acaso que a externalidade e a internalidade se correspondem para capturar a comunicação que se quer afastar. No empírico, o faminto age para coibir a fusão do corpo com a imagem que cria, essa alegoria que está no real, quando toma como referente à fome em um outro. E esse que a devolve para contaminar com seus sentidos aquele que se percebe semelhante. Nesse dilema configurante, reúne-se uma pluralidade de sentidos, e um juízo reflexivo para classificar a fome como uma condição angustiante. É nessa intersubjetividade que o sujeito se percebe e dá objetividade à (sua) agonia de fome.

O interesse desses atores não está em mostrar a fome de modo consciente, por essa razão os signos físicos não são os mais valorizados, e a esses se somam outros signos para explicar a real manifestação da fome. Para suportar a sobrevivência, os famintos

tendem a afastar-se da fome em suas pré-reflexões, e, num tempo provisório de sua reflexão, eles não se limitam a perceberem os sentidos, mas também a utilizá-los em suas explicações recorrentes. Também, por essa razão, eles nem sempre refletem a importância do peso corporal como um problema de saúde. Magreza e obesidade são condições próprias da natureza da pessoa, e nem sempre percebidas como processos nosológicos.

A desnutrição pode ser interpretada, enquanto uma condição advinda de contágios ou não, de crenças, como o mal do olhado, ou um destino da criança. E a perda severa de peso torna-se a encarnação de uma fábula. Romão surge, então, como a intencionalidade de seus receptores, para explicar e justificar uma ação que vem de fora do corpo.

Nessa descoberta, não há como se abrigar do modelo dessa trama e nem se questiona os limites entre o real e o imaginário, o corpo e o espírito. As duas noções se confundem para que a fábula possa agir e interferir na realidade. Romão se apossa da cena da desnutrição, e o sentido físico de fome abraça outro idioma, ou seja, uma elaboração global da significação da fome e não somente uma entidade nosológica da criança.

A desnutrição é doença, ou não. Como negação, se afirma um estado natural de uma imagem que se acostuma ver. Como doença, será referido como uma entidade própria da natureza da pessoa. Essencialmente, trata-se da força e da fraqueza como formas de auto e heteroreferências, relacionadas ao modo de como os sentimentos encontram-se dispostos frente às dificuldades da vida. Ao fraquejar sobre o mundo, a mãe exerce influência sobre o corpo do filho, e nessa pré-compreensão, ela (pre) sente a fome e conseqüentemente, a desnutrição afeta a criança. Essa relação entre o evento e a significação, faz referência à natureza da mãe, a qual rege o cuidado, a fé no alimento, a qualidade do leite materno etc.

Nesse âmbito, a auto-referência caracterizada em vários enunciados, liberta-se dos limites situados no contexto, para oferecer possibilidades geradas para acostumar-se a viver com pouco. Uma compreensão que vai além dos limites impostos pelo contexto social.

Mesmo quando se estabelece a fome como um fato objetivo (a desnutrição da criança), a possibilidade de interpretar esse fenômeno como algo invisível não é afastada. O subjetivo dentro do objeto implica na relação real entre o homem e seu mundo, que quando invertida na sua consciência, ele é capaz de habitar a realidade conjugando elementos que ele cria e nega, e vice-versa. O que se torna significativo é que não basta estar “desnutrido” ou “normal”, para estar faminto, pois a fome está num tempo da vida, como uma “tatuagem”, uma cicatriz da própria existência, independente do peso do corpo. Ou melhor, a fome é uma marca inseparável do corpo e da história de vida desse corpo.

Os muitos sentidos, que se cruzam e se separam, confundem-se nas antigas tradições visionárias – e que ainda ecoam em suas unidades domésticas – e outras novas maneiras de pensar a fome, formando uma multiplicidade dispersiva de expressões, nem sempre por nós apreendidas.

Os significados da fome engendram um texto específico para a compreensão desse fenômeno, que não é percebido como uma doença, mas antes, um estado da desvalorização social do sujeito perante o mundo, a sociedade. Uma desvalorização, no sentido ôntico, pois os famintos não só se sentem humilhados, como se percebem sem qualquer esperança de sair das condições sociais em que vivem. Como uma espécie de punição, vivem no inferno, como as pessoas designam o bairro, a cadeia, a perseguição policial, esse tempo presente, os sentidos e os mitos da fome.

O inferno sintetiza a condenação da qualidade de vida no aqui-agora, onde ninguém tem pra onde migrar, nem como evitar as assombrações da fome, as quais se misturam a tantas dificuldades

“destinadas”. Para uns “a vida não tem mais jeito”, para outros, só um “milagre” poderia reverter a desigualdade social que produz fome e transforma o bairro num “lugar igual na cidade, sem a fome e sem a violência vim pra porta da gente”. Uma violência que não pede passagem a Renilda, Sílvia, Bernadete, Val, Regina, Elza, Tiêta, Arlete e tantas outras pessoas que têm suas casas crivadas de balas, seus cardápios arranjados no lixo, suas crianças sem escola.

Das muitas limitações encontradas neste estudo, considero importante registrar: a dificuldade de retornar a algumas das unidades domésticas envolvidas com os esquemas comerciais da droga; a minha saída do bairro antes de obter outras informações sobre a influência de Romãozinho fora da área dos sertanejos; a superficialidade com que trato os aspectos da religiosidade, em especial o Candomblé, deixando em mim algumas dúvidas sobre tal domínio na temática da fome.

Constato que a ausência de projetos político-sociais no bairro constitui-se na sustentação de uma espécie de vácuo de expectativas para as pessoas. Essa falta de projetos transformadores da realidade do bairro fortalece a desesperança e o fatalismo, esses que alimentam o mundo imaginário do faminto, como um inferno vivo e eterno.

A condição de fome, como uma das mais terríveis experiências da vida, vem confirmar a necessidade de ações políticas mais amplas do que a doação de alimentos pelos serviços de saúde para uma população concebida como “vulnerável” aos efeitos da fome crônica. Uma complementação estaria em ações que manifestem a importância da reversão dos sentidos de fome a partir da valorização social do sujeito, associado a mudanças estruturais na sociedade que produz fome. Com esse caminho, a conquista da cidadania estaria mais próxima de cada pessoa, e certamente poderia libertar-se da fome, esse espectro que ameaça a vida e interrompe qualquer sonho humano.

A fome, este tema tão complexo, tem o campo interpretativo aberto para outras leituras, no mesmo bairro. Descrevo este fenômeno histórico conforme as minhas observações e possibilidades; incorporo as experiências dos famintos sobre este flagelo social que “corta o coração”, que “dá vergonha” e “uma agonia, muito grande, dentro da gente”, segundo as expressões desses que sentem fome.

Notas

¹² Apesar da extensa documentação histórica sobre a presença de corpos famélicos nas diversas sociedades, as ideologias das classes dominantes, por mais de mil anos, designaram o termo fome para, fundamentalmente, referirem-se ao habitual da sensação momentânea de vazio no estômago. A fome crônica não foi considerada como um fenômeno associado às enfermidades e nem mesmo como uma qualidade intrínseca à pobreza (SINGERIST, 1981: 35)¹².

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17, Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural. Tradução: Oliveira, J. S. e Ambrósio de Pina, S. J., 1996.
- ALMEIDA, Ângela M. Notas sobre a família no Brasil. In: ALMEIDA, A. *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. ALMEIDA, A. [org.], Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, Ed. UFRJ, 1997, pp.53-66.
- ALVES, Edgar. *Desnutrição e pobreza do Brasil: algumas evidências*. São Paulo: Cadernos de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas, n. 29, jun. 1979.
- ANTER-EGG, Ezequiel. *El holocausto del hambre*. Buenos Aires: Hvmánitas, 1982.
- ASSIS, Ana M. et. al. *Pesquisa sobre as condições de vida e saúde na infância*. Doc. técnico. Salvador: INAN / UFBA, 1996.
- AVILA, Abelardo C. *Hambre, desnutricion y sociedad – la investigación epidemiológica de la ciudad de México*. Gaudalajara: Colección Fin de Milenio, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução: M. Lahud e Yara Vieira. São Paulo: Ed. Hucitec, 1979.
- BANCO MUNDIAL. *Relatório sobre o desenvolvimento mundial, 1990: a pobreza, indicadores do desenvolvimento mundial anual*. Published for the World Bank. New York: Oxford University Press.

Distribuição no Brasil pela Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1990.

_____. *Relatório Anual*, 1995.

_____. *Relatório Anual*, 1999.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. 10a. edição, São Paulo: Cultrix, 1997.

_____. *S/Z – uma análise da novela Sarrasine de Honoré de Balzac*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, Tradução: L. Novaes, 1992.

BATISTA Filho, Malaquias. *O risco de desnutrição 'atual' em crianças brasileiras situadas abaixo do percentil 10 da relação peso/idade*. Recife: Revista IMIP, v.6, n.2, dez. 1992.

_____. *Prevalência e estágios da desnutrição protéico-calórica em crianças da cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1976.

BATISTA, Acácia D. Considerações sobre a violência sexual. In: *Análise e dados, mulher*. Salvador: SEI, v.7, n.2. setembro de 1997.

BÁZTAN, Angel A. *Etnografía: metodología cualitativa de la investigación sociocultural*. Barcelona: Ed. Marcambo, 1995.

BEATO, Cláudio. In: *Anais do Seminário Desigualdade e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: ago/1999.

BENJAMIN, Walter. *Réflexions théoriques sur la connaissance*. Le livre des

Passages. Paris: Les Éditions du Cerf. Tradução: Jean Lacoste, 1989.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 7a. Edição, 1987.

BERNAL, J. *La ciencia en la historia*. México: Nueva Imagem, 1979:468-472.

BOOTH, D. *Hunger models, computable theory of feeding control*. London: Academic Press, 1978.

BOURDIEU, Pierre. L'essence du néolibéralisme. In: *Le monde diplomatique*. Paris, Mars 1998, p. 3.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, Memória e sociedade, 1989.

BRASIL – FIBGE. *Constituição da República Federativa*. Artigo 23, Incisos VIII e X. São Paulo: Ed. Saraiva, 1999.

BRASIL FIBGE. Estudo nacional da despesa familiar. Brasília: ENDEF, 1980.

_____. Indicadores Sociais, vol. 4. Brasília, DF, 1989.

_____. PNAD, Distrito Federal, 1985.

_____. PNAD, Distrito Federal, 1995.

_____. PNAD, Distrito Federal, 1996.

_____. PNAD, Distrito Federal, 1997.

_____. Apud *Folha de São Paulo*. São Paulo, 26/7/1995, cad.3. p.1.

BRASIL – Ministério do Planejamento, IPEA. *Mapa da fome*. Doc. 14. Brasília, 1990.

_____. *Mapa da criança: a indigência entre as crianças e os adolescentes*. Doc. 19. Brasília, 1993.

_____. *Estimativas de indigência e pobreza no Brasil no período 1990-1996: Resumo metodológico e resultados*. Distrito Federal, março, 1999.

_____. *Anais do Seminário Desigualdade e Política no Brasil*. Rio de Janeiro, ago/1999.

BRASIL – Ministério da Saúde. INAN, PRONAN. Doc. técnico. Distrito Federal, 1980.

_____. Instituto de Alimentação e Nutrição. *Pesquisa nacional sobre saúde e nutrição: o perfil do crescimento da população brasileira*. Distrito Federal, 1989.

_____. INAN. *Programa leite é saúde*. Doc. técnico. Distrito Federal, 1993.

BRÉAL, Michel [1897]. *Ensaio de semântica: ciência das significações*. Tradução: Eduardo Guimarães. São Paulo: Educ. Pontes, 1992.

BRUN, A. *O Desenvolvimento econômico brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRUSCHINI, Cristina. Teoria crítica da família. In: *Infância e violência doméstica – fronteiras do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1993.

BRYAN, Robert. *Organizing strangers: poor families in Guatemala city*. USA: University of Texas Press, 1973.

CANNON, W.B. *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage*. New York: Appleton Century, 1929.

CAPALBO, C. *Metodologia das ciências sociais – a fenomenologia de AlfredSchutz*. Capítulo II. Rio de Janeiro: Antares, 1979.

CASAL, Adolfo. *Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução:

Tomás Rosa Bueno, 1997.

_____. *La philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972.

CASTEL, Robert. As armadilhas da exclusão. In: BELFIORE, Wanderley M.[org]. *Desigualdade e a questão social*. São Paulo: Educ., 1997.

CASTONGUAY, Thomas; APPLGATE, Elizabeth; UPTON, David; STERN, Judith. Hunger and appetite: old concepts, new distinctions. In: *Nutrition reviews' present knowledge in nutrition*. Washington: Fifth Edition, D.C. 1984, pp 19-65.

CASTRO, Josué. *Geografia da fome*. 10ª edição, Rio de Janeiro: Antares, 1980.

_____. *Geopolítica da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1965.

COMISSÃO Parlamentar de inquérito sobre a fome. Projeto de Resolução n. 84/1991. Brasília: Câmara dos Deputados, 1991.

COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. 2a. edição, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR, Relatório da Secretaria Nacional da Ação da Cidadania. Brasília.

CORCUFF, Philippe. *Théories de la pratique et sociologies de l'action*. Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 1996.

CORRÊA, M. Repensando a família patriarcal no Brasil. In: *Colcha de retalhos – estudos sobre a família no Brasil*. 3a. Edição. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1994, pp. 43-60.

COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes. Tradução: Ferreira Alves, E., 1995.

COUNIHAN, C. & Kaplan, S. *Food and gender: identity and power*. New York: Ed. HAP (Harwood academic publishers), 1998.

CRITELLI, D. M. *Analítica do sentido*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

DARWIN, C. *El origen de las especies*. Tomo I. México: UNAM, 1969.

DELEUSE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução: L. Orlandi e R. Machado. Ed. Graal, 1988.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Machado, M. L. 1990.

DIEESE, Boletim: *Emprego e desemprego*. Distrito Federal, ago.1999.

_____. Região Metropolitana de Salvador, 1998.

DILTHEY, Wilhelm. *Teoria de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Universidad, 1988.

DUPÂQUIEUR, Jacques; TORT, Patrick; *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996: 2787-2790.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva, 7a. Edição, Tradução: de Pérola de Carvalho, 1991:35-37.

_____. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução MF, 1997.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.

FAO – Relatório. *La situation mondiale de l'alimentation et de l'agriculture*. Roma, 1992.

FAUSTINO, Sílvia. *Wittgenstein – O eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995. FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1974.

FERREIRA Jaqueline. Semiologia do corpo; In: *Corpo como significado: ensaios de antropologia social*. Leal, Ondina.[org.] Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1995.

FRANCO, Sérgio. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREITAS, Maria C. *Educação nutricional – aspectos sócio-culturais*. Rev. PUCCAMP. Campinas, 1997. v. 10, pp 45-57.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 32a. Edição. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GADAMER Hans-George. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes. Tradução: Meurer, Flávio P., 1997.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 13a. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Tradução: Galeano de Freitas, 1981.

GALEAZZI, Maria A. [org]. *Segurança alimentar e cidadania*. Campinas: Ed. Mercado de Letras, 1996.

GARCÍA, Brígida; MUÑOZ, Humberto; OLIVEIRA, Orlandina. *Hogares y trabajadores em la ciudad de México*. México: El Colégio de México, 1982.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

- GOLDING, J. *Child health and the environment*. London: British Medical Bulletin, 42, 1988.
- GOMEZ, S. Federico. *Desnutrición*. Boletín Médico. México: Hospital Infantil de México, 1946, 31: 543.
- GONZÁLEZ, Aurora. Familia. In: Aguirre, Ángel, B. (Ed.) *Diccionario temático de antropología*. 2a. Edición. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria, 1993, pp.222-228.
- GOODFELLOW, D. M. *Principles of economic sociology and the economics of primitive life as illustrated from the bantu peoples of south and east Africa*. London: Routledge and Sons, 1939.
- GRANDE, Francisco. Body weight, composition and energy balance. In: *Nutrition reviews' present knowledge in nutrition*. Washington: Fifth Edition, D.C. pp.7-17, 1984.
- GREIMAS, A. e COURTÉS J. *Sémiotique*. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. vol.I, Paris: Hachette, 1979.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras e brujas*. Madrid: Alianza, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, Vol. I. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante, 1997.
- HELLER, Agnes. *Sobre os instintos*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- HELMUT, Wagner. *Fenomenologia e relações sociais – textos escolhidos de AlfredSchutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- HOMEM DE MELLO, Fernando. *O problema alimentar no Brasil: a importância dos desequilíbrios tecnológicos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Seminário Nacional de Abastecimento*, SMA, São Paulo: 1992:96-97.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Ed. Atlântica, Tradução: Albin Beau, 1975.

JACOBINA, Ronaldo R. *Cidadania e saúde: cidadania no Brasil republicano e saúde enquanto direito social*. Salvador: FAMED/UFBA., 2002.

JACOBSON, David. *Reading ethnography* state university of New York press. Albany, USA. (1940, 1a. Publ.), 1984.

KELLEHER, M. *The feminization of famine expressions of the inexpressible?* Durham: Duke University Press, 1997.

LADRIÈRE, Jean. *A Articulação do sentido*. São Paulo: E.P.U. EDUSP. Tradução: Salma Tannus, 1977.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2a. Edição, 1988.

LAUDMANN, M. *Antropologia filosófica*. México: Union Tipografica Editorial Hispano-America, 1978.

LEACH, Edmund. *Antropologia*. São Paulo: Ática. Tradução: Alba Zaluar Guimarães, 1983.

MAGALHÃES, Rosana. *A Fome no pensamento de Josué de Castro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 1992.

MALINOWSKI, B. *Objeto, método e alcance desta pesquisa – desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves,

1975.

MALTHUS, Thomas. *Ensayo sobre el principio de la población*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

MANUILA, L. et.al. *Dictionnaire médical*. Paris: Ed. Masson, 7a. edição, 1996.

MARTINS, Joel. *Um seminário avançado em fenomenologia*. São Paulo: Ed. Educ, 1997.

MARTINS, Joel; BICUDO, M. A. A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos. In: *Um seminário avançado em fenomenologia*. São Paulo: Educ/Moraes, 1997.

MARTINS, José. Prefácio In: SANTOS, J.T. *Os colonos do vinho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

MAYER, J. *Glucostatic mechanism of regulation of food intake*. New Engl.: J. Med. 249:13-16, 1953.

MELLO, Francisco. INESC: Informativo n. 73, Brasília: Abril, 1997.

MELOTTI, Umberto. *Sociologia del hambre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução: Moura, C.A.R. 1996.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, Tradução: Neves da Silva, P.A. 1991.

MINAYO, M. Cecília [org.] *Raízes da fome*. Petrópolis: Vozes, FASE, 1985.

MIRANDA Neto, *Os lucros da fome: o mito de escassez de alimentos*. Rio de Janeiro: Ed. Aciamé, 1982.

MISHLER, E.G. Viewpoint: critical perspectives on the biomedical model. In.: E.G. Mishler et al., *Social contexts of health, illness & patient care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

MONTEIRO, C. Augusto. *Os determinantes da desnutrição infantil no Vale do Ribeira*. São Paulo: Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas (29), 1979.

MORGAN, C.T. ; MORGAN, J. P. *Studies in hunger: the effects of insulin upon the rat's rate of eating*. Journal Gen. Psychol. 56, 1940: 137-147.

MORGAN, Lewis. *Ancient society*. Arizona: University of Arizona Press, 1985.

OEA. Organização dos Estados Americanos. Comissão Interamericana dos Direitos Humanos. Relatório sobre a *Situação dos Direitos Humanos no Brasil*. Washington: OEA-Secretaria Geral, 1997.

OLIVEIRA Francisco. *O elo perdido – classe e identidade de classe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Crítica à razão dualista*. 4a. Edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

OLIVEIRA, Orlandina.; SALLES Vânia. Grupos domésticos: um enfoque sociodemográfico. In: OLIVEIRA O. [org.]. *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. México: El Colegio de México, 1988.

OLIVEIRA, Ana C. Sentidos do corpo ou corpo sentido? In: SILVA, Ignácio [org.] *Corpo e sentido – a escuta do sensível*. Campinas: UNESP, 1996: 245-246.

OLIVEIRA, Roberto. [Org.] *MAUSS*. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, n. 11, 1984.

OMS/NCHS. *Medición del cambio del estado nutricional*. Ginebra, 1983. ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 2a. edição. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

PENA, Paulo; REIS, E.; BARBOSA, A. *Relação trabalho e saúde: tópicos iniciais*. Salvador: FAMEB/UFBA, 2002.

PANIZZA, L. *O pensamento de Alfred Schutz – sociologia fenomenológica*. In: *Temas em Debate*, vol. XXXI, fasc. 122, 1981.

PEDRÃO, Fernando. *Depoimento*. Projeto de Resolução n. 84 de 1991 – Relatório CPI da Fome, Brasília: Câmara dos Deputados, 1991: 120-125.

QUESNEL, André; LERNER, Suzana. *El espacio familiar en la reproducción social: grupos domésticos residenciales y grupos de interacción*. México: El Colegio de México, 1988.

RAMOS, L; VIEIRA M.L. *Determinantes da desigualdade de rendimentos no Brasil nos anos 90*; IPEA, Anais do Seminário Desigualdade e Política no Brasil. Rio de Janeiro, ago/1999.

RAPP, Rayna. Examining family history. In: NEWTON, J. et all. *Sex and class in women's history*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

RAYMER, S. *The nightmare of famin*. New York: National Geographic, julho de 1975.

REVISTA *Veja*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 29 de setembro de 1999, pp.86-7. RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Lisboa: Rés, 1989.

_____. *Interpretações e ideologias*. 4a. edição, Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves S/A, 1990.

_____. *O conflito das interpretações*. Lisboa: Rés. Tradução: Sá Correia, 1988 [a].

_____. *O discurso da acção*. Lisboa: Ed. 70, 1988 [b].

_____. *Tempo e narrativa*. Vol I, Campinas/São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. *Tempo e narrativa*. Vol III, Campinas/São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Ed. 70. Tradução: Morão, A., 1987.

_____. *A metáfora viva*. Coimbra: Rés, Tradução: Joaquim Costa e António Magalhães, 1993.

ROCHA, Sônia. *Renda e pobreza: os impactos do Plano Real*. Campinas: Revista Brasileira de Estudos Populacionais, 13(2), 1996:120-126.

ROSEN G. *Da polícia médica à medicina social*. Tradução: Loureiro, A. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ROTBURG, Robert; RABB, Theodore. *El hambre en la historia*. Madrid: Siglo XXI de España, 1990.

ROY, P. *La faim dans le monde*. Paris: Le Monde Editions, 1994.

RUDE, G. *La Europa revolucionaria*. Madrid: Siglo XXI, 1981.

RUSSEL, Bernard, *Research methods in antropology: qualitative and quantitative approaches*. London: Sage Publications International Educational And Professional Publisher, 1995:129-135.

SANTOS, Milton. *Entrevista*. In: Carta Capital, n.84, p. 54-57, 14/10/98.

SARDENBERG, Cecília. *E a família, como vai? Mudanças nos padrões de família e no papel da mulher*. Análise e Dados. Salvador: SEI, v.7, n.2 p 5-15, 1997.

SARTRE, J. Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SCHLEIERMACHER, Ästhetik. *Hermenêutica, a arte da interpretação*. Petrópolis: Vozes. Tradução: Celso Reni Braida, 1989.

SCHUTZ, A; LUCKMANN, T. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

_____. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens-Klincksieck (sélection dans les Collected Papers I et II, publiés de manière posthume en 1962 et 1964), 1987.

SCOTT, R. A proposed framework for analyzing deviance as a property of social order. In: R. SCOTT & J. DOUGLAS. *Theoretical perspectives on deviance*. New York: Basic Books, 1972.

SEMINÁRIO Dia Mundial da Alimentação. 1989, São Paulo: Secretaria do Abastecimento de São Paulo, 1989.

SIEGEL, Earl; MORRIS, Naomi. *The epidemiology of human reproductive casualties, with emphasis on the role of nutrition*. Washington D.C, 1970, pp.5-39.

SILVA, Ignácio. *Corpo e sentido*. Seminários. Debates. São Paulo: UNESP, ABDR, 1996.

SILVEIRA, Lauro. Espírito, mente e corpo na trama dos sentimentos: investigações na filosofia de Charles S. Peirce. In: *Corpo e sentido*. São Paulo: UNESP, 1996.

SINGER, Paul. Os efeitos da crise econômica sobre o estado de nutrição dos brasileiros. In.: Minayo, Maria C. [org.]. *Raízes da fome*. FASE. Petrópolis: Vozes, 1985, pp.50-57.

_____. A raiz do desastre social: a política econômica de FHC. In: LESBAUPIN, I. [org.] *O desmonte da nação – balanço do governo FHC*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999, pp. 25-44.

SOMERS, M. R. *The narrative constitution of identity: a relational and network approach*. Theory and society. University of Michigan. Kluwer Academic Publishers, 1994.

SOMMER, A.; LOEWENSTEIN M. S. Nutritional status and mortality. *American Journal of Clinical Nutrition*, USA, XXVIII, 1975, p. 289.

SOUZA, Antônio Cândido. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

SPANIOL, W. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1989.

SPERBER, D. *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

STANTEY, J.; STEIN, Barbara. *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI, 9a. Edição, 1977.

TAYLOR, C. E. The narangwal experiment on interaction of nutrition and infections. In: *Indian Journal of Medical Research*, LVIII, 1978, pp.1-20.

TILLY, Luise. The Food riot as a form of political conflict in France. In: *Journal of Interdisciplinary History*, II, Princeton 1971.

TRAD, Leny A. B.; BASTOS, Ana. Impacto sócio-cultural do programa de saúde da família: uma proposta de avaliação. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro: Fiocruz, v.14, n.2, pp.429-435, 1998.

TURNER, B. S. *El cuerpo e la sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.

VIACAIVA, F. & cols. *A desnutrição no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

VINOD, Thomas. *Differences in income, nutrition and poverty within Brazil*. Washington, D.C. : World Bank, Staff Working Paper, 1982.

WANDERLEY, Maria de Nazaré. A modernização da agricultura: projeto político e escolhas da sociedade. In: GALEAZZI, M. Antonia, *Segurança alimentar e cidadania*. Campinas: Ed. Mercado de Letras, 1996.

WATERLOW, J.C; ALLEYNE, G.A.O. *Má nutrição protéica em crianças – evolução dos conhecimentos nos últimos dez anos*. São Paulo: Anais Nestlé, 1974.

WATKINS S. C.; WALLE E. *Hunger and history. The impact of changing food production and consumption patterns on society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. [1958]. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura. Tradução: Bruni J.C., 1996.

WOORTMANN, Klaas. [Coord.] *Hábitos e tabus alimentares em populações de baixa renda*. Doc. Mimeo. Distrito Federal: UNB, 1978.

_____. Família trabalhadora: um jeito de sobreviver. Distrito Federal: *Ciência Hoje*, v. 3/13, 1984.

ZALUAR, Alba. As mulheres e a direção do consumo doméstico (estudo de papéis familiares nas classes populares urbanas) In: *Colcha de retalhos – estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense S.A. 1982.

ZOPPI-FONTANA, M. G. O outro da personagem: enunciação, externalidade e discurso. In.: BRAIT, Beth [org]. *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1997.