

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**“RITOS DE ENTRADA E RITOS DE SAÍDA DA CULTURA DA RUA:  
TRAJETÓRIAS DE JOVENS MORADORES DE RUA EM PORTO ALEGRE”**

Míriam Pereria Lemos  
Orientadora: Dr<sup>a</sup> Carmem Maria Craidy

Porto Alegre, março de 2002.

## AGRADECIMENTOS

Ao CNPQ, pelo incentivo à realização desta pesquisa através da bolsa concedida.

À minha orientadora e conselheira, Carmem Craidy, que como uma ótima educadora me deixou criar.

Aos meus filhos, Suyá e Yago, pelo amor, curiosidade e respeito com o meu trabalho.

À Neira, Aracy, Lena e Dulce, tia e avós, que seguram as pontas enquanto os meus filhos “circulam” pelos seus afetos.

À Vânia, pelo carinho, estímulo e dedicação de ler meus fragmentos de escrita durante a fase de maior solidão deste trabalho.

Ao Adri e a Nena pela amizade constante.

À Ana Alice pela ajuda nas traduções e paixão por este trabalho.

À Liana por minimizar as angústias do tempo de escrita da dissertação e compartilhar comigo a esperança de estar contribuindo para um mundo melhor.

Ao professor Nilton Fischer e às professoras Jaqueline Moll, Malvina Amaral e Marília Spósito pelas orientações de banca e respeito pelo meu trabalho.

À professora Cláudia Fonseca pelas observações da banca e pelas aulas na graduação que fizeram apaixonar-me pela antropologia ainda mais.

A Márcia Gil, Sílvia Moura, Sílvia Giuglianne, Malu, Ana Alice, Circe, Sarajane, professores e professoras da EPA, enfim, a todos educadores e educadoras com quem compartilho a vontade de acertar.

A todos os guris e gurias que compartilham comigo suas dores e suas alegrias e que me ensinam tanto sobre a condição humana.

## RESUMO

Este trabalho percorre a trajetória de crianças e jovens que fazem das ruas centrais de Porto Alegre seu território de sobrevivência. Busca, com o paradigma da complexidade, aprofundar o conceito de exclusão social e caracterizar a cultura de rua a partir da “falas” dos sujeitos da pesquisa, dos contextos vividos por eles e das observações e vivências da educadora/pesquisadora. A vida dos meninos está imersa, construída e reconstruída numa rede de significações em que “rua, droga e morte” são os elementos-chave que estão relacionados às formas como os chamados meninos e meninas de rua representam o espaço, o tempo e os processos identitários. Na perspectiva de uma análise tanto longitudinal quanto qualitativa das trajetórias destes jovens, visa à interpretação dos ritos de entrada e dos ritos de saída da cultura da rua.

## **ABSTRACT**

This work investigates the trajectory of children and youngs who make the streets downtown Porto Alegre their territory to survive. Through the paradigm of complexity, it deepens the concept of social exclusion and characterizes the street culture from the subject's "speeches", from their living contexts and from the observations and life experiences of the educator / researcher. The boy's lives are steeped, constructed and reconstructed in a web of meanings where " street, drug and death " are the key elements related to the ways how the so-called "street boys and street girls" represent space, time and identifying processes. This work tries to interpret the rites of entrance to and the rites of leaving from the street culture through a longitudinal and qualitative analysis of the trajectories of these youngs.

## INTRODUÇÃO

### Percursos

*“O regresso ao começo não é um círculo vicioso se a viagem como hoje a palavra trip indica, significa experiência, donde se volta mudado. Então, talvez, tenhamos podido aprender aprendendo. Então, o círculo terá podido transformar-se numa espiral onde o regresso ao começo é precisamente aquilo que o afasta do começo.”*

Edgar Morin

Gostaria de enfatizar que esta história se escreve a muitas mãos, que não seria possível, neste momento, identificar o que é unicamente fonte de informação e conhecimento pessoal e o que vem sendo construído na multiplicação de olhares sobre a temática **“crianças e jovens que fazem das ruas seu principal espaço de sobrevivência”**. Considero que minha autoria neste trabalho vai no sentido de encontrar-me sempre presente em ação e em reflexão durante todos os anos em que e percebo a infância e a juventude miseráveis como motivo de atenção, de revolta e de proposição na trajetória que percorri e construí como educadora. Meu direcionamento (neste momento para uma pausa, um fôlego à reflexão) dá-se a caminho de uma busca da sistematização de tantos conhecimentos que se encontram imersos em uma prática cotidiana frenética que só os educadores sociais mais engajados conseguem entender. Assim, como na minha atuação na rua enquanto educadora de rua (de 1994 a 2000), busquei uma entrada em “mocós”<sup>1</sup> teóricos, lugares ainda pouco visitados por mim.

---

<sup>1</sup> Mocó é uma expressão êmica usada para designar esconderijo e/ou moradias irregulares. “Mocoziar” significa esconder.

Foi preciso reinventar o momento passado, transformar os fatos vividos em dados empíricos: as surpresas da rua, os sustos, o olhar atravessado do lambe-lambe da Praça XV, a solidariedade dos meninos e meninas, o xingamento dos transeuntes, as balinhas distribuídas pela Pastoral do Menor (que me faziam lembrar do conto de João e Maria às avessas), o cheiro intenso dos corpos sem banho e das roupas impregnadas de loló<sup>2</sup>, a prostituta que ajudava a modelar a argila do irmão menor, os papaleiros adultos que paravam o caminho de trabalho para pintar na praça, as brincadeiras com seringas sujas, os palavrões, as músicas inéditas, os silêncios - enfim tudo o que forma esta polifonia urbana típica de determinados grupos com fronteiras simbólicas mais ou menos estáveis - o enfrentamento com a Brigada Militar e com as políticas insuficientes e, principalmente, os meus *pasmos pedagógicos*<sup>3</sup> e políticos.

Precisei deste momento; não de ausência de ação, mas, como já disse, de fôlego, para que não se cristalizasse em mim um sentimento de descrédito pela dureza deste trabalho. É neste processo de distanciamento que retorno a campo, agora com o olhar mais aliviado e mais esperançoso. Se houve algum mérito neste trabalho, foi o de passar dois anos aprofundando o estudo desta realidade.

Que ele possa ajudar a provocar mudanças no processo de emancipação das crianças e adolescentes e na formulação de políticas sociais que reconheçam as subjetividades dos sujeitos a quem se destinam e que sejam mais voltadas à construção de novas relações sociais.

---

<sup>2</sup> Inalante; substância psicoativa mais usada pelos jovens moradores de rua.

<sup>3</sup> Expressão usada pelo educador do Projeto Axé, Marco Antônio de Carvalho.

## Utopias

*“Uma idéia antes de se realizar  
tem uma estranha semelhança  
com uma utopia.”*  
Sartre

Por enquanto, busco na memória os percursos e trajetórias que me levaram ao trabalho que tento desenvolver agora. Não consigo se não pensar antes no “lugar” a que quero chegar.

De antemão, remeto-me à postura emblemática de Boaventura de Souza Santos porque durante este trabalho *“não pedirei desculpas por ser utópica”*. Construí caminhos que sei, por vezes, eu própria perguntei se não seriam românticos e... apenas românticos...

Como tratei de uma problemática que me fere muito (e acredito possa também ferir àqueles que me lêem), tentei fazer com que meus relatos buscassem ver nesse conjunto não só as dores, mas os prazeres e as grandezas humanas escondidas – ou não - em cada sujeito aqui por mim apresentado. Por mais difícil que eu reconheça ser este desafio, tentei interpretar as situações que se apresentaram, distanciando-me de uma posição binária e procurando entrelaçar os percursos numa *rede de significações* que ajudaram a construir aproximações e contornos do objeto de estudo deste trabalho, seja ele:

**As trajetórias das crianças e jovens que fazem das ruas centrais de Porto Alegre seu espaço de sobrevivência, seus ritos de entrada e seus ritos de saída da cultura da rua.**

Em um primeiro momento, fiz uma incursão sobre as trajetórias mais recentes que percorri e que levaram a realizar esta pesquisa. Mais que um desabafo, procurei situar “de onde estava falando”, dando alguns indícios de como me posiciono frente ao trabalho que realizei, desde 1994, com crianças e adolescentes em situação de vida na rua.

Explicitarei a escolha metodológica que, creio, ofereceu-se mais flexível e abrangente à temática referida. Também assim é a opção teórica por uma complexidade de visões sobre a problemática da rua que se proponha a pensar uma nova concepção para a educação. Procurei mais uma vez situar-me no difícil paradoxo entre a “*máxima internidade*” e a “*máxima distância*” (Canevacci,1993) enquanto pesquisadora-educadora já vinculada à população estudada e em processo de estranhamento da cotidianidade revisitada. Na opção por uma teoria interpretativa do que chamo de “cultura de rua”, firmei um compromisso com a importância de fazer ecoar as vozes dos vários sujeitos da pesquisa, na tentativa de uma perspectiva polifônica pelas ruas centrais da cidade de Porto Alegre.

Mapeei como surgiu o conceito de “excluído” que tem sido categorizador de determinados grupos sociais nas últimas décadas. Procurei dar início a uma discussão de como se dá a construção dos processos identitários a partir desse conceito. Fiz um retorno histórico às formas de exclusão desde a origem das cidades até a situação atual dos chamados “meninos e meninas de rua”. Apontei para a desconstrução da categoria “excluído” através da busca por uma interpretação complexa da realidade, sem colocar *inclusão* e *exclusão* como opostos.



Nos capítulos posteriores, iniciei a discussão sobre três noções as quais pretendi aprofundar durante a pesquisa: processos identitários, espaço e tempo, pois creio que estas noções são chaves para compreender os ritos de entrada e os ritos de saída da “cultura da rua”.

No capítulo 2, procurei situar o *locus* da pesquisa: a rua como espaço-lugar onde se constituem estas identidades e suas redes de significação. Focalizei a Educação Social de Rua (ESR)<sup>4</sup> e a Escola Municipal Porto Alegre (EPA)<sup>5</sup> como cenário privilegiado do conjunto de projetos, pois foram<sup>6</sup> portas de entrada imediata para a totalidade das crianças e adolescentes das ruas do centro desta cidade. Trouxe uma pequena cartografia dos locais de refúgio dos meninos e meninas, na perspectiva de questionar a polaridade centro/periferia e na busca de significações comuns entre eles e seus grupos de referência na rua.

Seria impossível falar de espaço sem falar do tempo, visto que tempo e espaço são construções sociais (Elias, 1998) que, assim como a identidade, necessitam de um “sistema de contrastes” para serem sentidos e concretizados (Da Matta, 1990). Tempo é um fator primordial na organização dos grupos sociais e na constituição do estilo particular de vida, do *ethos* de um grupo. No capítulo 3, investiguei como se dá a percepção do tempo para as crianças e adolescentes que vivem nas ruas, remetendo para uma observação mais densa das diferentes lógicas de temporalidade encontradas na rua e nas instituições.

---

<sup>4</sup> Tanto a do serviço governamental realizado pela PMPA quanto o não-governamental realizado pela Associação de Apoio ao Fórum Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente.

<sup>5</sup> Escola Aberta inaugurada em 1995, cujo apelido é EPA.

<sup>6</sup> Durante a maior parte do período que analisei estas trajetórias, ou seja, de 1994 a 2001.

No capítulo 4, parti da vivência que o menino de rua tem da morte enquanto *antecipação de riscos* (Peralva, 2001 e Morin, 1997) e como esta vivência organiza a construção das representações identitárias dos sujeitos em questão.

No último capítulo, denominado processos educativos, busquei questionar o papel da educação na manutenção do *status quo* de menino e menina de rua ou na emancipação destes sujeitos, equacionando o binômio moriniano autonomia / dependência e a discussão entre igualdade e diferença.

Na conclusão, apontei alguns limites e possibilidades de intervenção nesta realidade, a partir de uma escuta sensível e de um esforço de compreensão de outras formas de ser e de estar em relação à vida, que resgate a esperança na construção de um outro mundo possível.

## 1 TEXTOS E CONTEXTOS

Neste capítulo, apresento um pouco do cenário e algumas das personagens que compõem este trabalho, assim como a metodologia e o referencial teórico de que dispus para interpretá-los. Faço ainda um resgate da origem do conceito de exclusão social que gerou uma categoria já estigmatizada: a dos “excluídos”. Por fim, aponto três elementos de análise que serviram de base para circundar este estudo sobre jovens moradores de rua e de onde parti para a escolha destes.

### 1.1 O Teatro da Rua



***“O menino de rua  
entra em cena”***

Foto de Zé Inácio,  
publicada no livro  
**Atuadores da Paixão** de  
Sandra Alencar – Porto  
Alegre/ Secretaria  
Municipal de Cultura –  
FUNPROART/ 1997.

O ano é 1994, o lugar é a Esquina Democrática, cruzamento entre a Rua da Praia e a Av. Borges de Medeiros, em Porto Alegre, ponto de encontro para os ritos cotidianos e os grandes rituais que a modernidade gaúcha realizou nas últimas décadas: manifestações partidárias, religiosas, encenações teatrais.

A foto registra a cena da peça “Dança da Conquista”, teatro de rua do grupo “Ói Nós Aqui Traveiz”. Uma multidão de transeuntes se aglomera para assistir à trama que relata o aniquilamento do povo indígena, dos “sem-alma”, dos “sem-cultura”, sob o jugo da colonização ocidental moderna.

Pessoas interrompem sua caminhada cotidiana pelas ruas: vão ao trabalho, voltam das compras, foram a uma consulta médica, circulam para pegar outro ônibus. Para eles, este é um espaço de comércio e circulação. Interrompem sua rotina para olhar na rua, para olharem-se na rua.

Já, para outros, a rua não é só passagem; é seu espaço privado de domínio. Passam a maior parte do tempo lá, dormem lá, comem lá, amam lá. Entra em cena o menino-de-rua.

Na foto, a atriz Arlete Cunha representa sua personagem: a identidade de um bispo missionário da nação portuguesa. Xandinho, jovem adulto morador de rua, sobe no altar fictício no meio do palco da rua e se oferece à catequização, tomando o lugar do próprio Cristo crucificado: olhar concentrado sob a cruz dourada, silêncio; tempo cênico medido tal qual um profissional; braços estirados equilibram o peito aberto à nova ordem. Desempenha bem o seu papel.

Seria trágico, mas a platéia ri. Do seu corpo exala uma mistura de odores: suor concentrado de vários dias sem banho, roupas com urina seca e sujas do lixo das calçadas onde dorme, “loló” impregnada pelo corpo: “*Sai daí, cheira dor*”, é o que lhe dizem.

Ele está fora do lugar. Não é um ator; deveria colocar-se junto à platéia anônima de passantes. Apesar do teatro de rua convocar os espectadores a participar, poucos se atrevem à exposição pública. Mas Xandinho destaca-se, individualiza-se. Sabe que está no seu espaço cotidiano e os *outros* são os que vieram ritualizá-lo temporariamente. Com a desenvoltura de quem circula permanentemente por diversos territórios – nômade de espaços e identidades – *rouba* a atenção para si. E foi este momento que ficou registrado pela mística da fotografia. Se a arte tem o poder de parar a flecha do tempo, como diz Prigogine, talvez a fotografia, enquanto arte, pudesse revertê-la.

Na foto, Xandinho está desempenhando mais uma personagem ritualizada das muitas que precisa assumir vivendo publicamente no centro da cidade. Não sabemos muito de sua história, pois em 1994, ano em que se inicia este trabalho, os serviços aos quais me vinculo, priorizam atender à população de crianças e adolescentes que sobrevivem das ruas centrais da cidade, e que, conforme delimitação do ECA<sup>7</sup>, vai até os 18 anos.

Xandinho, apesar de ter aproximadamente 1 metro de altura, é um jovem adulto. Não sabe precisar a sua idade nem quer fazê-lo. Pode jogar com nomes e idades diferentes conforme sua estratégia de sobrevivência lhe recomendar. Só tem como auto-referência identitária uma categoria: “*Sô menino de rua!*”.

---

<sup>7</sup> Estatuto da Criança e do Adolescente.

Não é igual aos outros meninos-de-rua, pois ninguém é igual ao outro. Porém, do conjunto de práticas e valores que compartilha e que lhe confere um significado identitário, há uma que Xandinho não se reveste: vive quase sozinho. Incorpora-se a um ou outro grupo de *recém-chegados à rua*, pois geralmente é repassador de loló. Mas passa a maior parte do tempo só, perambulando pelas ruas do Centro, dormindo em plena luz do dia numa das mais movimentadas avenidas centrais, no *calçadão da Borges*.

*“É caçüete<sup>8</sup> - dizem os outros guris sobre ele - quando um guri afana no centro, ele fica gritando, de sacanagem: ‘Pega, pega... pega ladrão’. “É amiguinho dos brigadiano. Pode vê, ele entra e sai do postinho da Brigada a hora que quê, com o paninho molhado (de loló) e tudo” “É... é... mas os guris querem matã ele.”<sup>9</sup>*

Como eu disse antes sobre Xandinho, pouco se conhece de sua história anterior à rua. Sabe-se que ele tem um longo tempo *de Centro*. Com a cabeça desproporcionalmente maior que o corpo, lembra uma figura dramática da pré-modernidade: o bufo<sup>10</sup>. Suas estratégias de sobrevivência são demarcadas pela oscilação entre várias personagens: o coitado, o violento, o sacana, o debochado, o idiota, o doente. É um exilado nas ruas, considerado louco e, em sua trajetória incerta (ou seria certa?), a única coisa que tem a temer é a morte. Esta não tarda por vir – para todos nós, diríamos – mas, para ele, a certeza da morte anunciada é determinante e determinada de uma vida de *antecipação de riscos*<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> O “alcagüete” é um delator, traidor.

<sup>9</sup> Diário de campo, Largo Glênio Peres, 1997.

<sup>10</sup> O bufo ou bufão é uma figura de teatro muito antiga, tem-se registro anterior dela à Idade Média. Era considerado um tipo de “vagabundo” que vivia nas ruas em duplas ou bandos; em geral, com defeitos físicos, usava do deboche escrachado para ironizar o *status quo* vigente e a própria condição humana.

<sup>11</sup> A noção “antecipação do risco” será desenvolvida no capítulo 4.

De riscos e estratégias, Xandinho segue sua trajetória de jovem adulto até 2001, ano que finda esta pesquisa. Mais uma vez, segue sua rotina: vai até o “mocó” do Casarão da CEE<sup>12</sup> para buscar *loló*<sup>13</sup>. Mas lá se desenrola outra cena que não a da foto no teatro de rua, em 1994, como descreve um outro guri:

*“Xandinho foi lá, porque tinha acabado a loló dele, né? Já ninguém mais queria vendê prá ele. Que nem eu disse, né... ele caçüetava todo mundo. Tava sentado assim, cherando, rindo. E o Tatu (líder do mocó) já não tava bom dos corno naquele dia. Começô a dizê: ‘Tu... heim? Tu... heim? É caçüete, né?’. E todo mundo ria. Tatu pegou o 38 assim (mostra)... e começou a girar e pã na cara dele! Girava e pã... E todo mundo ria. Girava e pã, girava e pã. Até que acertou uma (bala) bem naquele testão.*

*Enterramo no pátio mesmo. Ficô raso. Ninguém conseguia cavã direito, tava todo mundo doidão... a terra era dura. Botamos uns saço de lixo por cima, mas choveu e saiu uma perna prá fora assim (demonstrava com o corpo e ria).*

*Ninguém se importô, ele ia morrê mesmo, né?”<sup>14</sup>*

A trajetória de Xandinho poderia ser exaustivamente detalhada nestas poucas páginas de dissertação, mas mesmo que o estudo aprofundado desta história de vida e de morte comunique um universo - uma cultura de rua - que transversaliza o nosso, não seria suficiente para dar conta da heterogeneidade de histórias de vidas de tantos outros meninos e meninas que revelam diversas possibilidades de se tornar ou deixar de ser “de rua”.

---

<sup>12</sup> O Casarão da CEE é um prédio abandonado ao lado da EPA que é habitado por diversas famílias e agrupamentos de rua. Atualmente eles fizeram uma associação e têm um site [www.amigosdocasarao.com.br](http://www.amigosdocasarao.com.br)

<sup>13</sup> Inalante; é a substância psicoativa mais usada pelos meninos e meninas de rua em PoA.

<sup>14</sup> Diário de campo, Praça da Alfândega, 2001.

O que há de comum nestas histórias? Onde elas se aproximam e onde elas se distanciam de outras? São perguntas que geram novas: O que caracteriza/delimita, para as crianças e jovens que fazem das ruas seu espaço prioritário de existência uma cultura própria? Quais são os ritos de entrada e de saída desta cultura de rua?

São estas questões que busquei investigar neste trabalho, tentando estabelecer alguns contornos sobre o que caracteriza esta cultura, com o objetivo não só de enxergar melhor com este espelho cruel da condição humana, mas de abrir travessias possíveis para o diálogo entre visões de mundo diferenciadas.

## 1.2 Metodologia

### 1.2.1 O dilema de Hermes

*“O etnógrafo é um pouco como Hermes: um mensageiro que, contando com algumas metodologias para descobrir o mascarado, o latente, o inconsciente, pode obter a sua mensagem até mesmo através do furto. Ele apresenta linguagens, culturas e sociedades em toda a sua opacidade, estranheza e falta de sentido; então, como se fosse um mágico, um hermeneuta – o próprio Hermes - esclarece o que não estava claro, torna familiar o que era estranho e dá sentido ao que era desprovido de sentido. Ele decodifica a mensagem. Ele interpreta.” (Crapanzano apud.Canevacci, 1993:29)*

Se a metodologia é o caminho, ela deve ser guiada pelo lugar onde se quer chegar. Neste caso, caracterizar a cultura de rua não é possível por uma apreensão anacrônica, sem percebermos sua dinâmica. Optei pelo **estudo etnográfico** balizado através das **histórias de vida** devido a característica processual, multifacetária e de permanente mudança que esse estudo impõe, o que, por si só, já caracteriza a **cultura** e a **rua**, assim como a concepção de **processos identitários** que desenvolvi neste trabalho. Ao contrário de abandonar-me a meras descrições dos locais, dos grupos e das histórias investigadas, desejei construir “**descrições densas**”. Cito Geertz, para



quem o objeto da etnografia é “*uma hierarquia estratificada das estruturas significantes*”, isto é, a “*cultura como sistema semiótico*”, cuja análise constitui uma “*ciência interpretativa à procura dos significados*” (1982: 17).

Para confirmar esta mobilidade e, por vezes, o caráter escorregadio da temática, reafirmo nas palavras de Carmem Craidy:

“O fenómeno **meninos de rua** é, antes de tudo, um **fluxo** que expressa um movimento de exclusão social mais amplo e se manifesta de forma particular na infância, por ser ela o elo mais frágil.” (1998:22)

Quis investigar como este fenómeno se produz. Acreditei que uma descrição etnográfica aprofundada pudesse ajudar a construir este caminho e a revisitá-lo sempre que necessário, especialmente pelas três - ou quatro - características que Geertz aponta:

- “*ela (a etnografia) é interpretativa;*
- *ela interpreta o **fluxo** (grifo meu) do discurso social e*
- *a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis”* (1978:31).

A quarta característica da qual Geertz diz se utilizar é o seu aspecto microscópico, entendendo que esta microscopia não busca um microcosmo que explicaria um “todo”. Apesar da antropologia também trabalhar com as grandes realidades estruturais/conjunturais, ela “*as confronta em contextos muito obscuros para tirar deles as maiúsculas: Poder, Violência, Mudança, Opressão, etc.*” (Geertz, idem). É nesta retomada, da cotidianidade, que me encontro epistemologicamente. Acredito ainda que é preciso varrer alguns resquícios do pensamento binário (e, por vezes, maniqueísta) entre indivíduo e sociedade, micro e macro visões, quantidade e qualidade, objetividade e subjetividade, só para citar alguns exemplos que se referem mais especificamente aos aspectos metodológicos.

Alguns autores aos quais me referenciei, trabalham com o conceito de subcultura (como Cláudia Fonseca, David Snow e Leon Anderson, entre outros). Para Snow e Anderson:

*“Como as sementes das quais as subculturas germinam estão estruturalmente fincadas, os elementos comportamentais (o que as pessoas fazem), de artefato (o que produzem ou usam para produzir) e cognitivos (os significados que as pessoas dão às coisas) que se unem para conferir a uma subcultura o seu traço distintivo podem ser em parte interpretados como adaptações a necessidades e oportunidades estruturais. Desse modo, as subculturas não são fenômenos sui generis mas têm origem nos processos de acomodação e resistência a forças e mudanças sociais de coletividades de indivíduos.” (1998: 76)*

Mesmo compreendendo a argumentação destes autores, optei pela noção particularizada de “cultura de rua”, por acreditar que o conceito de subcultura ainda possa remeter a um estigma de inferioridade cultural tão presente, não só na população de rua, mas no próprio povo brasileiro e terceiro-mundista em geral.

Tomei o cuidado de não isolar o segmento estudado como fora (ou excluído!) de um sistema mais amplo de relações econômicas, políticas e culturais ou como “*unidades realmente independentes e autocontidas*”, procurando, assim, “*localizar experiências suficientemente significativas para criar fronteiras simbólicas*” (Velho, 1997: 15/16) e contextualizá-lo dentro das relações mais amplas em que está inserido.

Quanto à noção de “cultura de rua”, propus defini-la como um conjunto de: comportamentos, valores, visões de mundo, percepções (tais como as de tempo,

espaço e pessoa), aspectos interacionais, estratégias de sobrevivência e rotinas cotidianas bastante específicas a uma população com características peculiares, mesmo que heterogêneas, e com uma rede de relações e interações simbólicas próprias.

Estas características acentuam-se com o decorrer do tempo de permanência na rua e com a desvinculação gradativa dos laços de parentesco e de outras redes sociais de apoio, o que é, ao mesmo tempo, causa e consequência da dificuldade de circulação por outros grupos sociais.

### **1.2.2 Alguns passos do caminho - retornos à realidade**

O rastreamento mais amplo dos sujeitos da pesquisa já tinha sido realizado anteriormente por mim, em um banco de dados contendo informações das crianças e dos jovens que passaram (ou permanecem) nos serviços em que atuei, com informações gerais do tipo: região de origem; local de nascimento; idade e motivo pelo qual dormiu na rua pela primeira vez; vínculo familiar; passagem por programas de atendimento; situação judicial; situação de saúde; uso de substâncias psicoativas; grupo(s) e local (is) de referência na rua; entre outros. Nem todas as informações aparecem neste trabalho, pois este sofre do constrangimento do tempo *versus* a quantidade de informações e vivências.

Foram utilizados os registros dos meus diários de campo de 1994 a 2001<sup>15</sup>; gravações em fitas k7, em vídeo, depoimentos e conversas espontâneas com os

---

15 Na minha graduação em Ciências Sociais e na prática curiosa em educação aprendi que há várias coisas em comum entre uma educadora-pesquisadora e uma etnógrafa : além da busca pela dialogicidade, a técnica de registro em um diário.

moradores de rua, com as famílias e com os educadores. Utilizei também, enquanto análise documental, as informações coletadas sobre os sujeitos atendidos pela rede de serviços especializada<sup>16</sup>, prontuários, estudos de casos e registros de abordagens de rua.

Escolhi utilizar-me de diferentes técnicas para uma aproximação mais efetiva à complexidade da realidade social. Recolhi argumentos no estudo etnográfico feito com população de rua de Austin, no Texas, por Snow e Anderson. Dizem eles:

*“O argumento básico é que a realidade social é multifacetada demais para ser compreendida por um único método. Conseqüentemente, ao invés de discutir os méritos de um método mais ou menos imperfeito sobre o outro, é melhor combinar estratégias múltiplas de modo que elas compensem as debilidades umas das outras.” (1998:52)*

Uma das técnicas encontradas por estes autores foi a das “entrevistas por comentário”. Explicam eles:

*“Entrevistar por comentário significa extrair informações de um informante, fazendo afirmações intencionais em vez de perguntas diretas. Os comentários podem variar, assim como ocorre com as perguntas, no grau com que são focados ou não e no seu nível de especificidade ou generalidade.” (idem:50 rodapé)*

Mesmo que fosse minha intenção utilizar-me de entrevistas semi-estruturadas com as crianças e adolescentes moradores de rua, descreditei da legitimidade das respostas. Isso seria transformar uma relação informal em formal, dificultando a relação deles com a “pesquisadora” e direcionando as respostas para

agradar-me. Eles já têm nomes diferentes e várias histórias de vida prontas para contar a cada ator social que se aproxime deles num primeiro contato, sejam eles

---

<sup>16</sup> Enfoco, neste trabalho, a rede governamental municipal. Porém acompanhei os trabalhos da rede não governamental nas 4 regiões mais críticas da cidade.

assistentes sociais, conselheiros tutelares, transeuntes a quem eles pedem dinheiro ou pesquisadores.

Aqui me referendo ainda a diferentes estratégias que Snow e Anderson apontam como “*perspectivas de ação e perspectivas em ação*”: a primeira como respostas construídas ao pesquisador ou a um forasteiro e a segunda como relatos ou conversas que ocorrem naturalmente e fazem parte de um “*sistema de ação corrente*”, ou seja, que “*contêm as percepções e sentimentos que são inseparáveis dentro das próprias seqüências de ação*” (idem: 49/50).

Como pode ter validade uma pesquisa que pergunte a um morador de rua coisas do tipo: “*Você usa drogas? Como você consegue dinheiro para viver: pedindo, roubando ou trabalhando?*”. Mesmo com uma relação diária, como tive com quase a totalidade do segmento a ser pesquisado, só fui descobrir aspectos relevantes ou fundamentais de suas estratégias de sobrevivência após conviver muito tempo com eles.

Porém, como afirma Becker: “*Os métodos qualitativos não são diferentes dos métodos quantitativos; os mesmos princípios subjacentes se aplicam a ambas maneiras de trabalhar*” (1997: 16).

Primeiramente, fiz um levantamento estatístico baseada em informações dos programas e serviços que integram a Rede de Proteção Especial, prioritariamente: a EPA, a SESR<sup>17</sup> (governamentais), a ESR<sup>18</sup> Comunitária (não governamental), os Conselhos Tutelares e o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, numa proposição de “*olhar obliquamente para todos os possíveis arranjos coletivos, distantes ou próximos*” (Canevacci; 1993:31), buscando qualificar

---

<sup>17</sup> Serviço de Educação Social de Rua da Fundação de Assistência Social da prefeitura de PoA.

<sup>18</sup> Educação Social de Rua Comunitária da Associação de Apoio ao fórum Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente.

uma cartografia do centro da cidade e das relações dos meninos e meninas com a rede de atendimento a essa população.

Em uma visão vertical, tentei reconstituir as histórias de vida das crianças e adolescentes e delinear seus perfis, sob os três enfoques que utilizam os serviços de atendimento em que atuei:

- História oral - a(s) história(s) relatada(s) pelos próprios sujeitos.
- História familiar – a(s) história(s) relatada(s) da e pela família.
- História institucional – a(s) história(s) relatada(s) pelos técnicos dos serviços que eles já freqüentaram.

Além dos relatos de pessoas que fazem parte das suas redes de relações mais próximas.

O que me levou à pesquisa etnográfica - além de outras questões a que já me referi anteriormente – foi a possibilidade de retornar a campo com um olhar revisitado pelo estudo de novas pesquisas e teorias ligadas a essa problemática e um olhar longitudinal do processo de cada sujeito e da dinâmica atual da rua. Foi a necessidade de não apenas fazer uma pesquisa documental sobre os dados já coletados e sobre as minhas vivências anteriores, mas também de deixar emergir novas descobertas. Além disto, a possibilidade de colocar-me um tanto quanto distanciada de situações que enfrentei enquanto responsável por uma “rotina” de “apagar incêndios”, ou seja, de enfrentamentos cotidianos desde socorrer alguém ao hospital até brigar por políticas mais efetivas que dessem retaguarda ao trabalho que desenvolvi enquanto educadora.

O método etnográfico foi usado para captar os processos em movimento. Pensando a educação enquanto “*ação comunicativa intencionalmente voltada para o diálogo de universos simbólicos distintos e que busca uma aplicabilidade de orientação*” (Fonseca, 1994:02) e sabendo que tanto para a antropologia, quanto para a educação “... *o sucesso do contato educativo depende do diálogo estabelecido entre o agente e seu interlocutor e é nessa área de comunicação que o método etnográfico atua*” (idem). Se a educação prima pela dialogicidade, é na tentativa de comunicar com universos simbólicos diferenciados que conseguiremos entender a lógica do outro para melhor atuarmos na relação com ele.

Sendo assim, gostaria de explicitar a posição ou o papel a que propus me situar no decorrer do “retorno”<sup>19</sup> a campo. Sempre fui uma militante desta causa e considero que talvez isto seja um “vício” ou nas palavras de um “viciado” mais antigo que eu, Mário Volpi: “*A gente entra na luta e a luta entra na gente*”.

Apesar dos conceitos de “militante”, “causa” e “luta” estarem sendo revisitados hoje por uma postura mais pacifista e dentro de um paradigma de complexidade menos simplista que o pensamento binário de oposições, trago esta questão agora, pois não consigo deixar de me mobilizar em torno desta problemática, mesmo estando afastada do serviço institucional. Nos serviços em que atuei, fui educadora, diretora, professora, assessora e mais, fui e sou amiga dos sujeitos que cativei e que me cativaram. Sei, por diversas provas de amor recíproco, que há respeito e confiança na minha relação com todos os atores principais que envolvem esta pesquisa. Portanto, coloquei-me numa posição de pesquisadora que revisita sua prática de educadora e de militante, procurando não um distanciamento, mas um grau de envolvimento que interferisse menos no desenrolar da pesquisa.

Reconheço que o meu discurso representa interpretações de segunda mão (Geertz, 1989), das interpretações das crianças e adolescentes de rua, mesmo eu sendo

---

<sup>19</sup> Coloco retorno entre aspas, pois não perdi totalmente o contato com os sujeitos da pesquisa, nem com as políticas de ação.

uma das personagens nesta longa história. Por isto pretendi acentuar as falas dos diversos atores envolvidos, tentando dar um caráter polifônico à pesquisa, mesmo que, por vezes, a cacofonia tenha se feito insistente.

Apesar de ser um trabalho que prioriza a perspectiva dos meninos e meninas de rua sobre a sua cultura, tentei trazer também os discursos de outros educadores relevantes à vida na rua, das famílias dos guris e gurias de rua e dos atores secundários, que não estão diretamente ligados à rua, mas que fazem parte desta rede de relações como forma de situá-la.

### **1.3 REFERENCIAL TEÓRICO**

#### **1.3.1 O ponto de partida**

A partir da releitura de todos os registros que eu tenho dos serviços em que atuei, percebi que havia um especialmente relevante. É um momento de planejamento escolar coletivo entre alunos e educadores na Escola Municipal Porto Alegre que se destacava do conjunto dos outros registros por trazer a sistematização de três elementos que apareciam insistentes em vários outros documentos e observações que realizei. Passo a descrever o que aconteceu em setembro de 1996.

Numa perspectiva de dialogar com a visão de mundo destas crianças e adolescentes – sujeitos – que fazem das ruas seu único espaço de sobrevivência, optamos na Escola Municipal Porto Alegre, enquanto construção do projeto pedagógico, por registrar suas *falas*.



O registro das falas mais freqüentes e significativas resultou em um emaranhado de categorias de análise que se prestou a subsidiar o currículo escolar. Estas falas foram submetidas à aprovação dos (as) alunos (as). Na época, enquanto diretora e coordenando a implantação do projeto pedagógico da escola, passei nas seis turmas existentes e pedi que cada uma escolhesse dois ou três representantes para uma reunião importante que aconteceria em horário e local combinado para conhecermos melhor o que eles pensavam e sentiam e, assim, podermos “*melhorar as aulas e a escola*”.

Como fato inusitado para o caso de convite a ‘reuniões’ ou ‘conversas’ fora do horário de aula, todos os representantes compareceram no horário indicado, totalizando treze alunos (as).

Durante o trabalho foram expostas as ‘falas’ que os (as) professores (as) pré-selecionaram como as mais freqüentes e/ou significativas:

Os representantes discutiram sobre cada uma delas, retirando ou “*elementos*” ou “*palavras*” que as “*explicassem*”.

De todos estes elementos - extraídos por eles de suas das falas, pedi que escolhessem o que era mais importante para eles. Antes mesmo que eu terminasse de expor, Diablo (18 anos) um aluno com pouca liderança na escola, mas de muita expressividade saltou à frente do grupo e apontou as três “*coisas*” mais importantes para eles.

Disse ele: “*As três coisa... assim... mais importanti prá nois é... a rua, a droga e a morte*”. Ao que todo o grupo concordou, fazendo comentários de afirmação.

Esta escuta mais microscópica dos dizeres (e dos não-dizeres) foi o ponto de partida para as análises que propus desenvolver neste trabalho.

A partir do estabelecimento destes três elementos (“*coisas*”): **rua, droga e morte**, que eles responderam como mais importantes ou que caracterizam a *cultura de rua*, fui buscar no referencial teórico sobre *exclusão* (que veremos mais ao fim deste capítulo) algumas pistas que pudessem compor uma rede de significações para caracterizar o processo de exclusão social.

Tomando como ponto de partida as teorias que visam a análise da exclusão mais como conceito de fundo que não explica a heterogeneidade das diversas formas de exclusão, mas que necessita que se agregue a esta outros instrumentos de análise, encontrei em Serge Paugam (1999), a interpretação do fenômeno da exclusão social como um processo relacionado a três categorias chave de análise: **território, trajetória e identidade**. A estas três categorias associei as noções de espaço, tempo e processos identitários conforme explicito abaixo:

**Território:** uma categoria de análise agregada ao conceito de exclusão é a de território, chamando a atenção para o conceito de *relégation* (exílio, desterro, efeito de relegar, excluir, tirar do espaço territorial, etc), assistindo, assim, ao fenômeno da segregação territorial (seja ‘preso’ em um local reservado para ele, seja **exilado** nas ruas, impossibilitado de entrar em outros lugares). Aqui ressalto a necessidade de incorporar a dimensão **espaço**.

**Trajétória:** aponta para a necessidade de “*descobrir nas diversas trajetórias os processos que conduzem alguns indivíduos a um acúmulo de desvantagens (handicaps) e outros a um acúmulo de vantagens, como origem da nova forma de fragmentação social*”, pois “*é uma engrenagem de perdas, em uma espiral, não como única razão*” (Paugam, 1999/50). O conceito de trajetória recupera a idéia de que a *exclusão é um processo* e não um estado ou uma categoria individual – “os

excluídos”. Em seu caráter processual, podemos afirmar que trajetória retoma a historicidade e traz a dimensão de **tempo** para o estudo da exclusão.

**Identidade:** outro ponto que compõe a análise da exclusão é a questão da identidade. No processo de exclusão, há um processo de identificação com a categoria ‘excluído’, uma interiorização de aspectos negativos que são criados a partir do **estigma**, do olhar do outro sobre si. Contraponho aqui a noção de *processos de identificação* enquanto apropriação gradual dos estigmas e rótulos que a sociedade impõe ao indivíduo pela noção de **processos identitários**, enquanto construção de si que se dá na “inter-ação” com o meio e com os outros.

Estes elementos estão intimamente imbricados uns nos outros. E como compõem uma rede, o que afetar um afetará também o outro.

### **1.3.2 A porta de entrada para a educação e a busca de uma polifonia teórica**

Embora seja difícil definir, neste momento, quais os autores que se destacaram como interlocutores privilegiados na construção deste trabalho, o paradigma da complexidade, protagonizado por Edgar Morin, foi o propulsor de uma tentativa de interpretar a realidade pesquisada de uma maneira complexa, tentando entender os caminhos que a ordem, a desordem, a interação e a organização percorrem na trajetória de vida dos jovens que pesquisei. Mais difícil do que a assimilação de uma teoria e seu repertório conceitual é transformar esta teoria numa maneira de ler e de escrever a vida.

Foram tantas as contribuições, as leituras e releituras que eu poderia dizer que tomei especialmente Edgar Morin como pano de fundo para as análises. Geertz e Claudia Fonseca apresentaram-se como bússolas para a pesquisa etnográfica, e para efeito de comparação com certas categorias de análise, como tempo, processos identitários e circulação, entre outras. Ensaiei um diálogo com Norbert Elias, Geertz, o psicanalista argentino Alfredo Moffatt e a professora Carmem Craidy, na análise da percepção do tempo pelas crianças e jovens que vivem nas ruas.

Quando aos ritos, utilizei-me tanto das análises da antropologia clássica (Turner, 1974, e Gennep, 1960 ) quanto de suas releituras por antropólogos atuais. Uso o termo rito neste trabalho não se faz na *acepção pesada*, como diz Augé (1997), a da antropologia clássica, que vê o rito numa perspectiva funcionalista de ato consciente e planejado para determinados fins. A noção de rito, que aparece em cada capítulo, é utilizada aqui como *processo* e está mais próxima àquilo que Augé chama de “*dispositivo ritual restrito – noção que melhor daria conta, em nossa opinião, da tensão alteridade/identidade que marca toda prática ritual que a oposição estrutura/comunitas proposta por Vitor Turner*” (idem: 101).

Na análise do espaço, muitos foram os diálogos teóricos que se impuseram para entender “território” não apenas como espaço físico, mas enquanto construto e construtor de subjetividades. Novamente Morin e Maffesoli trouxeram-me suas contribuições, assim como diversas pesquisas locais (Fonseca, Craidy, Magni) e nacionais (Silva & Millito, Mayumi Lima, Gracianni).

Não foi presunção estabelecer um diálogo entre diferentes autores e campos do saber, numa perspectiva inter ou, até, transdisciplinar para as análises em uma breve dissertação de mestrado. Como nas práticas diárias, isto é, nas interações educativas que realizei enquanto educadora, para a compreensão do fenômeno apresentou-se necessário uma interlocução com diferentes campos do saber. Este

malabarismo teórico lembrou-me o malabarismo empírico que se dá na dinâmica das relações na rua: correndo o risco de se prestar mais a uma cacofonia do que a uma polifonia, difícil, mas inevitável.

Quis, com este trabalho, poder vasculhar as diferentes áreas do conhecimento que pensam sobre esta problemática, sem perder de vista o caráter essencialmente pedagógico a que se destina esta procura por uma maior dialogicidade entre diferentes lógicas de perceber a vida. Neste caso, é particularmente mais difícil avaliar como estas lógicas, que muitas vezes se pretendem “**inclusivas**”, podem dialogar a ponto de romper com estruturas coercitivas e etnocêntricas ou, em outras palavras, colonizadoras e domesticadoras.

A educação é ação. Reflexiva sim, mas ação, é cultura intencionalmente voltada para um processo de apreensão de antigos e construção de novos conhecimentos; é tradição e transformação.

Entendo o momento político atual e a necessidade de resgate da identidade pedagógica, porém penso que a educação; no momento em que busca sua autoafirmação enquanto disciplina própria e tenta estabelecer as suas fronteiras teóricas e metodológicas, parece-me estar na contramão de um processo que ela mesma iniciou: o de pensar o conhecimento de forma **transdisciplinar**. Morin, em “Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro”, revisita toda sua obra, dedicando-se a relê-la sobre a ótica educacional. Ele afirma:

*“... o recorte das disciplinas impossibilita apreender o que está ‘tecido junto’, ou seja, segundo o sentido original do termo, o complexo. O conhecimento especializado é uma forma particular de abstração. A especialização ‘abs-trai’, em outras palavras, extrai um objeto de seu contexto e de seu conjunto, rejeita os laços e as intercomunicações com seu meio, introduz o objeto no setor conceptual abstrato que é o da disciplina compartimentada, cujas fronteiras fragmentam arbitrariamente a sistemicidade (relação da parte com o todo) e a multiplicidade de fenômenos.” (2000: 41).*

Portanto, quais são os limites de territórios, ou as fronteiras da pedagogia enquanto disciplina?

Talvez aí também a rua ou o mensageiro das ruas - Hermes – possa ajudar a colocar suas estacas – as *hermas* – sabendo que estas são apenas provisórias e estão ali para sinalizar caminhos que podem ser alterados a qualquer momento. Michel de Certeau (1993) diz que a “delinqüência” encontra-se justamente aí: entre as estacas. A fronteira é o espaço do “*delinqüente*” do “*desviante*”, porque ele faz perceber que os limites são apenas construções imaginárias (subjetividades transformadas - ou não - em blocos de concreto), mas que apontam para caminhos diversos nessas **encruzilhadas**.

### **1.3.3 Em busca da desconstrução de uma categoria: Os “excluídos” – ou “os que estão fora”**

*“Sobre mim não tem quase nada”<sup>20</sup>*

Na busca de iniciar uma constituição dos **processos identitários** que a situação de vida na rua pode compor, comecei tentando analisar melhor o termo “exclusão” que assumiu, de uma década para cá, o status conceitual enquanto categorizador de um *estado* e de uma *identidade* muito em voga tanto nos meios científicos, quanto circulantes na opinião pública.

---

<sup>20</sup> Adolescente recém chegado na escola, quando entrevistado para matrícula.

O conceito “exclusão” que gera a categoria “excluído” tornou-se, de certa forma, tão genérico e abrangente, que substituiu a discussão de “classes” (existência; dominação, luta de, etc.) por um “novo” protagonista das políticas sociais. Ele surge da insuficiência das categorias anteriores para explicar o fenômeno. No dicionário: Excluir: 1) por à margem; 2) afastar, eliminar, omitir; 3) ser incompatível com; 4) isentar-se, privar-se fora = excluído (adj.)<sup>21</sup>. São os marginais, estão à margem, são “outsiders”, estão fora. Resta a pergunta: **fora de quê?**

Na economia globalizada em que vivemos, a progressiva concentração de renda nas mãos de umas poucas corporações transnacionais, impulsionada pelo desenvolvimento inusitado das tecnologias de informação, vem criando um novo paradigma de emprego. Junto a este fator, está a minimização do papel do Estado no que diz respeito ao apregoado *welfar-state*, resultado da revitalização do imperialismo e do liberalismo econômico após o Consenso de Washington, sob o nome de *neoliberalismo*.

O Estado Previdência, com seu caráter assistencialista, demarcou o auge da associação entre capitalismo avançado e “bem-estar social”. Poderíamos caracterizar este bem-estar como forma de equilibrar a balança social-econômica de maneira desigual, mas sem despejar seu conteúdo. Ou seja, uma maneira de manter a ordem capitalista, sem produzir muitos excedentes que pudessem ameaçar ao sistema<sup>22</sup>.

Mas, parece que o indesejável não foi o inevitável. Com a crise do Estado do bem estar social, em meados dos anos 70, surge então uma “nova” ordem de categorias que se sobrepõe à de pobreza e à de miséria. Em um sistema de democracia “formal” e de fascismo econômico (Boaventura Santos)<sup>23</sup>, nada mais evidente que a intensa preocupação que hoje se torna tema político emblemático com a questão dos

---

<sup>21</sup> Mini Dicionário Luft. Ática-Scipione.

<sup>22</sup> Ver Castel (1998).

<sup>23</sup> Fala de Boaventura de Souza Santos em palestra proferida na Faculdade de Direito UFRGS, em maio de 2000.

*excluídos*. Enquanto a pobreza for assistida e os miseráveis estiverem controláveis<sup>24</sup>, não há o que possa abalar o sistema.

Na medida que crescem as massas de desempregados e os limites de pobreza e miséria, tornam-se menores e mais flexíveis as temáticas, como as da “exclusão social”; assumem um status político e intelectual tanto para a direita quanto para a esquerda. Surgem, então, os “inempregáveis” (Forestier,1997), os “sobrantes”; os “supérfluos”, os “excedentes” e toda uma nova série de adjetivos que cristalizam ‘qualificações’ a estes sujeitos.

Apesar de o caso brasileiro nunca ter estado configurado totalmente na política do *welfare state*, é fato que a nova crise do capitalismo agravou ainda mais a situação de desigualdade econômica no Brasil (concentração de riquezas por poucos) e de esvaziamento do Estado enquanto promotor de políticas de assistência aos pobres e miseráveis.

Outro fator, de cunho mais intelectual, que traz à tona este tema é a crise dos paradigmas e a discussão sobre a centralidade da questão do trabalho que desloca as atenções sobre a luta de classes.

Tentei aqui resgatar a origem destas categorias e de como a temática vinha sendo suscitada até então, passando das categorias de pobreza e miséria de cunho mais economicista e ainda sem consenso quanto às chamadas “linhas” de delimitação, para o conceito de exclusão. A diferença básica na análise é a de articular diversas dimensões da problemática (histórica, territorial, cultural, econômica, psicológica), complexificando-a e tornando-a um caleidoscópio da sociedade atual.

---

<sup>24</sup> Seja por repressão, extermínio ou invisibilidade social.



Em décadas anteriores, o debate girava em torno das categorias analíticas de *pobreza* e de *miséria*. Em 1970, diz Milton Santos: “*a moda atual entre os sociólogos latino-americanos é trocar ‘pobreza’ por ‘marginalidade’*” (p10).

Este autor revela a diversidade de trabalhos que se voltam para discutir estes conceitos, e discute algumas interpretações sobre pobreza e miséria mensuráveis enquanto:

Participação maior ou menor na modernização.	Moore
Superpopulação relativa.	Malthus
Satisfazer necessidades materiais.	Lewis
Pobres = poder de compra mais reduzido.	Sidney e Beatrice Webb
Miseráveis = privados de necessidades vitais.	
Exército de reserva e lumpem proletariado.	Marx
Relatividade: “ <i>estar satisfeito é ser suficientemente rico para não sofrer de inveja</i> ”.	Carter
Massa marginal.	José Nun

Concordo com Milton Santos, para quem o problema da noção *linha de pobreza/ linha de miserabilidade* está em definir *necessidades* (que é uma categoria relativa e dinâmica) dada “*pelos objetivos que tal sociedade determinou para si*” (1978:10)<sup>25</sup>.

Ainda este autor critica as análises que colocam a pobreza e a miséria enquanto uma posição transitória, que ignoram a luta de classes, que dizem ser inerentes ao crescimento econômico ou reducionistas à questão das migrações e da crise urbana, ou da pressão demográfica e do desemprego isoladamente.

<sup>25</sup> O que nos confirma Marshal Shalins em seu estudo sobre as sociedades de afluência.

Trata-se de uma época em que, em linhas gerais, esta teorização girava em torno de duas correntes ideológicas polarizadas em:

- “*Não há luta de classes, e a questão é assistir aos pobres, enquanto fazemos o ‘bolo’ crescer para depois dividi-lo*”;
- “*Há lutas de classes e precisamos acabar com o modelo econômico vigente para acabarmos com a desigualdade social*”.

Mas, afinal, qual a diferença entre exclusão e pobreza? E miséria? E entre desigualdade e exclusão? Por que, então, insistir nesta conceituação?

Se, por um lado, como diria Bachelar, é mais importante compreender um fenômeno do que medi-lo, por outro lado, a identificação do fenômeno desdobra-se nas políticas sociais, levando-as a não se voltarem apenas para a assistência, mas para a questão dos chamados *mínimos sociais*, ou melhor, dos *direitos básicos* como educação, moradia, saúde, saneamento, lazer, cultura, trabalho.

Na Europa atual, onde cresce a discussão sobre o socialismo, mais especificamente na França, a discussão sobre a “exclusão social” faz com que esta se torne categoria obrigatória para qualquer análise. Para Serge Paugan, não adianta apenas analisar a dimensão do problema da pobreza a partir da renda, pois este patamar não seria suficiente para compreender a questão social, dizendo que esta não é suficiente para explicar a ruptura e a crise identitária que caracterizam o processo de desvinculação social. “*Admite-se uma norma (estatística) que é aceita, mas que pode sempre ser contestada*” (1999:34).

Entendendo exclusão como um processo e agregando a ele outros conceitos necessários à sua compreensão, Paugan sugere (como já me referi) que coloquemos três dimensões: território, trajetória, identidade (estigma), as quais considero estarem relacionadas às três noções básicas de que tratei durante este trabalho: espaço, tempo e processos identitários.

Mariângela Belfiore Wanderley, refletindo sobre a noção de exclusão, mais precisamente na literatura francesa e brasileira contemporânea, ressalta alguns conceitos que compõem a articulação entre fenômenos de pobreza e exclusão emergentes de diferentes matrizes, (psicológicas e sociológicas) com diferentes autores:

“desqualificação”: Fracassos e sucessos de integração que passa pelo emprego.	Paugan
“desinserção”: Dimensão simbólica acontecimentos objetivos na esfera do emprego e do vínculo social x fatores de ordem simbólica.	Ganjela e Leonetti
“desafiliação”/desfiliação (= desaffiliation): Trajetória feita de rupturas de pertencimento do vínculo societal.	Castel
“apartação social” : expulsão não só dos meios de consumo, dos bens e serviços, mas do gênero humano, (intolerância social).	Cristóvão Buarque
“desigualdade” e “exclusão”	Boaventura de Souza Santos

Portanto, podemos perceber que, em quase todas as análises sobre o conceito de exclusão, há uma articulação ou centralidade da questão do trabalho como fator de exclusão, ainda que perpassa apenas pelo campo simbólico. A pobreza pode não significar necessariamente exclusão (mesmo que a ela possa conduzir) o que nos remete a outra discussão que é a centralidade da questão do trabalho dentro dos novos paradigmas sociais.

Boaventura de Souza Santos diz que, com a reestruturação do capital, “*a categoria trabalho transbordou da categoria classe social*” (1994:252). Afirma que *a* subjetividade surge como um dos fatores que ficaram esquecidos durante o período em que a esquerda militante afunilava suas forças para a questão econômica, as intersubjetividades de gênero, étnicas, geracionais, de comportamento sexual, etc, ficavam suplantadas na luta pelo socialismo.

Surgem os chamados *novos movimentos sociais* que dão maior ênfase às subjetividades e individualidades constitutivas de grupos e idéias; até então considerados homogêneos dentro da luta de classes. Porém, adverte que “*A crise é em parte a revolta da subjetividade contra a cidadania, da subjetividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante.*” (1994:242).

Este autor propõe que é preciso distinguir os significados dos conceitos de exclusão e de desigualdade, justificando-os como “*exceções ou incidentes de um processo societal que não lhes reconhece legitimidade em princípio*” (1995:1). Diz ele:

*“A desigualdade e a exclusão são dois sistemas de pertença hierarquizada. No sistema de desigualdade, a pertença dá-se pela integração subordinada, enquanto que, no sistema da exclusão, a pertença dá-se pela exclusão. A desigualdade implica um sistema hierárquico de integração social. Quem está em baixo está dentro e sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão assenta num sistema igualmente hierárquico, mas dominado pelo princípio da exclusão: pertence-se pela forma como se é excluído. Quem está em baixo, está fora. Estes dois sistemas de hierarquização social, assim formulados, são tipos ideais, pois que, na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas”* (1995:2)

Sejam quais forem os conceitos ou categorias analíticas utilizadas para identificar o fenômeno da exclusão social, este processo de identificação aparece como uma imagem no espelho para os sujeitos categorizados, refletindo na maneira como são vistos pelos outros e de como se vêem. A luta pela classificação, a necessidade de situar-se, de estar incluído em algum grupo de referência é o que leva à constituição de uma “*identidade social*” que, neste caso, dificulta a circulação digna por outros sistemas de pertencimento.

### 1.3.4 Os degenerados – os não homens<sup>26</sup>

“De quem és homem?  
 “Sou um servidor,  
 porém não tenho senhor, cavalheiro.”  
 “Como pode existir isto?”  
 Middleton<sup>27</sup>

Robert Castel, em sua obra *As Metamorfoses da Questão Social*, analisa a “sociedade salarial” para, entre outros temas, debater sobre a categoria “inempregáveis” ou “excluídos”. Numa perspectiva de “mobilizar a memória para tentar compreender o presente” (1997:21), resgata a construção da questão salarial nos primórdios da sociedade capitalista.

A condição de assalariamento que hoje ocupa a grande maioria dos ativos e que está vinculada a maior parte das proteções sociais do Estado<sup>28</sup>, foi, durante muito tempo, uma das situações mais incertas e também uma das mais indignas e “miseráveis”. Neste período, ser assalariado era instalar-se na dependência: “*Alguém era um assalariado quando não era nada e não tinha nada para trocar exceto a força de seus braços (artesão arruinado, agricultor sem terra, aprendiz que não chegava a mestre)*” (Castel, 1997:21). Porém, a liberdade comportava um lado sombrio – a individualidade negativa, personificada pelo vagabundo ou pelo inválido, por aqueles que, sem senhor, não tinham apoio ou vínculo, privados de toda proteção ou reconhecimento (idem).

<sup>26</sup> Em referência à literatura de Máximo Gorki.

<sup>27</sup> Peça teatral da Idade Média citada em HILL, 1987.

<sup>28</sup> “... só na década de 60, a condição de assalariado tornou-se a matriz da base da ‘sociedade salarial moderna’” (CASTEL, 1997:22).

Havia um modelo, na sociedade feudal, que pressupunha uma sociedade hierárquica e estática, que residia no elo de lealdade e dependência entre um homem e seu senhor, porém este modelo não correspondia exatamente à realidade, como nos informa Christopher Hill:

*“... não eram mais foragidos da lei os homens sem senhor, porém existiam em número alarmante e (...) qualquer que fosse o seu número, o fato é que tais homens – servidores de ninguém – constituíam anomalias, um elemento potencial de dissolução da sociedade.” (1987:55).*

Carmem Craidy questiona: se poderíamos considerar os nossos moradores de rua como pré-modernos por não aceitarem instalar-se na indigna condição de assalariado ou, como pós-modernos, agonizando entre o desejo do simbolismo do trabalho que os “inclui” e a realidade do desemprego que os taxa de supérfluos.

Para Castel, os desfiliaados da Idade Média são os *“ancestrais dos supranuméricos de hoje, não por uma identidade de condição, é claro, mas por uma homologia de posição”* (idem, p.96).

O pessimismo trazido pelas modernas (e pós-modernas) teorias sobre os *“excluídos”*, os *“supranuméricos”*, os *“incapazes”*, os *“supérfluos”*, os *“vagabundos”* é a naturalização destes conceitos que cria uma identidade de *“inempregáveis”*. Para os sujeitos que vivem numa sociedade de matriz salarial é denominá-los de inúteis a este mundo, portanto passíveis de extermínio. Aí, então, entendemos a célebre frase de um dos diretores do Clube dos Lojistas de São Paulo para a imprensa: *“quando se mata um pivetinho, se está fazendo um bem a toda sociedade”*. Frase esta que ouvimos todos os dias, ditas de diversas maneiras ou até não ditas, mas visíveis nos olhares à população pobre e, em especial, aos favelados, aos vileiros e aos gurias e gurias de rua.

### 1.3.5 Meninos e meninas “de rua”

No bojo da criação do Estatuto da Criança e do Adolescente, substituindo a concepção menorista da infância e juventude pobre, surgem diversos conceitos: *em situação de risco pessoal e social, em situação de rua, em situação de vulnerabilidade social, os “de rua”, os “na rua”*.

Para o educador Mário Volpi:

*“Passar a falar em meninos e meninas de rua foi uma forma de recuperar a identidade daquelas crianças e adolescentes que fazem da rua seu principal espaço de luta pela sobrevivência. Hoje esta denominação já reaparece carregada de novos sentidos ideológicos, inclusive com subdivisões referindo-se a meninos de rua e meninos na rua que revelam novos estigmas e rotulações.” (1996: 6)*

Optei por usar a categoria *meninos e meninas de rua* ou *crianças e adolescentes de rua*, pois trabalho justamente com os processos identitários dentro desta cultura de rua. Acredito que o estigma que este conceito fixo representa, faz parte da constituição identitária e da manutenção de um *status quo* específico de um grupo social de características determinadas, mesmo que não homogêneas.

Mas por que estudar/trabalhar com a miséria? Pela crença de que investigando as formas máximas de exclusão social e cultural no limite das tensões sociais - que é o fato de crianças e adolescentes viverem das ruas consigamos encontrar não apenas os níveis de exclusão e inclusão, mas como este “ciclo” pode ser interrompido. Acima de tudo, é a busca por entender a própria condição humana.

E o que representa ser “de rua” ou estar “na rua” de forma constante?

Segundo Bachelar, o espaço é também lugar preenchedor e preenchido pelo *interno* de quem nele habita. E, citando o poeta Noël Arnaud, nos diz: “*Sou o espaço onde estou*” (1988-1: 199).

Podemos também lembrar do cronista carioca do fim do século XVIII, João do Rio, que nos canta em prosa poética:

*“A rua faz as celebridades e as revoltas, a rua criou um tipo universal, tipo que vive em cada aspecto urbano, em cada detalhe, em cada praça, tipo diabólico que tem, dos gnomos e dos silfos das florestas, tipo proteiforme, feito de risos e de lágrimas, de patifarias e de crimes irresponsáveis, de abandono e de inédita filosofia, tipo esquisito e ambíguo com saltos de felino e risos de navalha, o prodígio de uma criança mais sabida e cética que os velhos de setenta invernos, mas cuja ingenuidade é perpétua, voz que dá o apelido fatal aos potentados e nunca teve preocupações, criatura que pede como se fosse natural pedir, aclama sem interesse, e pode rir, francamente, depois de ter conhecido todos os males da cidade, poeira d'ouro que se faz lama e torna a ser poeira - a rua criou o garoto!” (199: 50).*

Sendo assim, cabe aqui analisar como o espaço se apresenta enquanto o “lugar-rua”.



## 2 RUA, ESPAÇO E TERRITÓRIO

*“Ruas têm coração de pedra  
Não espere nada do seu amor por elas  
A não ser cimento, asfalto  
E uma família nova  
Na casa de um velho conhecido  
Quando menos se espera  
Uma rua muda de sentido”  
Ricardo Silvestrin*

Talvez dizer que a rua é uma das *“coisa mais importanti”* para quem nela vive ou que é um elemento significativo da cultura da rua, seja uma redundância. Porém, para entender a visão de mundo do menino-de-rua, é preciso conhecer a rua, e mais, a *rua do menino* (Craidy, 1994). Não só no aspecto físico, mas do lugar social que o menino ocupa na rua, do seu ponto de vista sobre ela e a significação que esta exerce na constituição de sua identidade.

Se, para os sujeitos em questão, a rua é o espaço prioritário de existência, isto não significa dizer que eles não circulem por outros espaços. Ao contrário, se há uma característica que é comum aos que vivem na rua, esta é a da *errância* ou, em termos mais positivos, da *mobilidade* (Maffesoli, 2001). Porém, neste caso, se há o excesso de mobilidade, há, também, o exílio.

Como o menino constrói (e constrói-se) (n)esta errância e como ela se constitui em um *modus vivendi* que o interdita a outros espaços, ao mesmo tempo em que lhe torna um ser mutante e flexível, é o que pretendo apresentar neste capítulo.

## 2.1 Circulação: rua-casa-instituições

Quem olha as crianças perambulando pelo centro da cidade, dormindo sob marquises ou mendigando para sobreviver, pode pensar que elas nasceram do asfalto, que sempre estiveram lá. Afinal, já faz tanto tempo que vemos crianças, jovens e adultos dormindo pelas ruas que eles parecem compor o cenário da metrópole moderna. Mas estas pessoas nasceram como nós, de uma mãe, de um pai – presentes ou não. Estiveram, por um período vinculados, a uma comunidade, ou a uma instituição que lhes adotou desde bebê. Na maioria dos casos, teve uma experiência escolar.

A **circulação de crianças** não é um fenômeno novo, como nos mostra a antropóloga Cláudia Fonseca<sup>29</sup> (1995). Para Cláudia, mais do que uma anomia resultante da miséria, constitui-se em uma estratégia de sobrevivência, em que, fazendo circular suas crianças, as famílias das classes mais pobres procuram manter e ampliar seus laços sociais.

Porém, Carmem Craidy alerta que esta circulação constante comporta um risco:

*“Quando a essa circulação vem acrescentar-se o hábito de perambular pela rua, começa a **integração na cultura de rua** e a trajetória rumo ao que poderá vir a ser fixar-se na rua – sempre marcada pela instabilidade – o que pode se dar por períodos mais limitados ou mais longos; para alguns, a rua passa a ser um lugar de residência mais ou menos permanente.”(1998: 53).*

---

<sup>29</sup> Cláudia localizou nos arquivos públicos de Porto Alegre um farto material de processos de apreensão de menores no início do século em que entravam em disputas genitores e pais de criação, reivindicando direitos legais sobre as crianças que entravam em circulação nas classes populares.

Então, podemos nos perguntar o quanto a circulação exacerbada interfere num enraizamento básico para constituir-se em porto seguro de uma representação do 'eu' menos caótica. Como o lugar-rua, enquanto permanência mais sistemática, é construído e construtor de referências culturais próprias?

## 2.2 A rua

*“Eles não apenas estão **fora**, na **rua**: estão proibidos de **entrar**.” “A rua não se constitui para o menino como espaço alternativo, mas sim como espaço possível. Não é lugar de liberdade (ainda que por muitos seja visto como tal), mas lugar de confinamento”*

Craidy, 1993.

O que é a rua? Espaço público. Espaço de ir e vir. Como na carta de Atenas: lugar de circulação, lazer, trabalho e cultura.

Questionar sobre o óbvio parece não ter sentido. Acontece que quando o familiar e o grotesco andam lado a lado, devemos nos permitir um estranhamento do que está entendido como o “normal”. A investigação de uma *cultura de rua* é mobilizada, acima de tudo, pela busca de uma política de desvelamento desta realidade. Tentativa de trazer aos olhos e ao coração um mundo que fica escondido entre o desdém político e a vergonha social.

Desde o advento das cidades, a rua surge enquanto o espaço público por excelência. Na fase anterior à revolução industrial, as crianças ocupavam naturalmente o cenário da rua. Cenário este que era palco de encontros, de jogos, de brincadeiras e das mais variadas formas de reunirem-se *pessoas* (Farge, 1979). Nesta época, não estava tão claro uma definição entre o espaço público e o privado.

Com o crescimento das indústrias e o processo acelerado de urbanização, as cidades recebem um número cada vez maior de populações pobres, o que constitui uma periferia urbana miserável. Sua população é considerada como uma ameaça. Ameaça diferente daquela, em tempos mais antigos, onde os miseráveis diluíam-se pelos campos, sendo enforcados por vadiagem aqueles que se encontrassem há algumas milhas de suas residências (Hill, 1987; Castel, 1998; Geremeck,1995; Delumeau,1989). A insegurança das ruas citadinas era o medo da rua enquanto espaço de reunião das populações, do impedimento da circulação tranqüila das classes abastadas, sem deparar-se com a contradição da miséria. A rua precisava ser higienizada, ser limpa dos “bandos de desvalidos que a infectavam”. Patrulhada pelo aparato repressor do Estado, tornou-se um espaço vigiado.

Para as crianças pobres, a casa na cidade era pequena demais, usada apenas para comer e dormir. Era a rua seu espaço de bem viver. Para as crianças das famílias ricas, a rua tornava-se um perigo a ser evitado. Com os espaços de lazer cada vez mais mercantilizados e o trabalho na rua considerado genericamente como informal ou ilegal, às classes populares restava a repressão. A rua adquiria, assim, a função única de **circulação**.

Como nos conta a arquiteta Mayumi Lima, que estudou as formas de estar das crianças na cidade e a sua produção do espaço: “*As crianças passam a ser confinadas nas casas, nas creches, nos asilos ou nas fábricas, dependendo da classe social a que pertencem*”.( 1989: 45).

Como vemos ainda hoje em muitas vilas de Porto Alegre, por exemplo, não há limites claros entre o fechado e privado da casa para o espaço público e coletivo das ruas. Retirando os espaços comercializados de lazer, esportes e diversão, os quais são inacessíveis à maioria das crianças e adolescentes resta, pois, os espaços “*público-privados*” das moradias, das escolas e das ruas.<sup>30</sup>

O que redefine a rua enquanto espaço de onde as crianças devam ser “retiradas” é a **violência**. Tanto a violência sofrida quanto a exercida, pois estas são circulares. Estar na rua não significa por si só, estar “*abandonado*”. O estado de destituição dos direitos básicos (crianças dormindo pelas ruas, roubando e/ou revirando lixo para viver, vendendo seus corpos por um pouco de comida e proteção, injetando-se com seringas contaminadas pela água do esgoto e pelo vírus HIV) é quem define o *abandono* social.

Este abandono só é “visto” quando as crianças e jovens perambulam pelo centro da cidade atrás da sua sobrevivência, Mas, cada vez mais, fica claro que sua trajetória começou bem antes de estarem expostos aos olhares de quem quiser vê-los dormindo nas ruas centrais. Nem tudo que se passa na rua está exposto aos olhos do público. Na necessidade de agregar-se, de delimitar um território próprio e de proteger-se o menino já inicializado como “de rua”, esconde-se em “mocós”.

---

<sup>30</sup> Espaços estes que nunca foram pensados sobre a ótica das crianças e dos adolescentes, mas sempre a do adulto, homem e branco.

### 2.2.1 Mocós e grupos de referência

*No meu Mocó, cada dia que passa,  
eu conheço meus amigos;  
e lá, do outro lado,  
eu só vivo de castigos.*  
Daimon<sup>31</sup>

O “mocó” pode ser visto como esconderijo ou local de pernoite. Os gurus e gurias consideram mocós as ocupações em casas e prédios abandonados; embaixo ou dentro de viadutos e pontes; ou um terreno baldio. Associado a um grupo que lhes permite um mínimo de fixação territorial, o mocó oferta uma referência afetiva e identitária. Assim, este território é entendido como moradia e torna-se um simulacro de casa e de família. Pela sua instabilidade, é mais um estágio na transição casa- rua-instituições.

Diferente da unidade domiciliar no bairro, o mocó e o grupo de referência na rua oferecem uma sensação de escolha, tanto do território em que o menino (a) quer viver, quanto dos sujeitos com quem se reconhece. É o que Silva & Millito (1995) chamam de o “*controle adolescente*” do grupo em contraposição aos conflitos intergeracionais da comunidade de origem. Agrupar-se significa unir-se aos “iguais”. Confere uma maior segurança de si e lhes institui ou reforça o estatuto simbólico de pertencimento à *rua*.

---

<sup>31</sup> Poesia de aluno da EPA, publicada no livro Palavra de Trabalhador 8, SMED/POA 1999.

Maria Stela Santos Graciani, que atuou muitos anos como educadora social de rua em São Paulo, reafirma a importância de uma investigação mais aprofundada sobre o processo de territorialização e grupalização na rua, propondo uma pedagogia própria que antecipe estratégias de vinculação necessárias a uma população heterogênea e tão descrente das relações sociais em virtude de experiências anteriores, em especial com as instituições normatizantes. Diz:

*“A conquista, a sedução dos meninos (as) de rua prevê procedimentos, metodologias e estratégias cautelosos, selecionados a partir do **diagnóstico específico de cada criança e, principalmente do grau de degradação de cada um** (grifo meu) sem lesar ou ferir, ou violar o seu espaço vital. Este limite imaginário que circunscreve o entorno existencial da grupalização e do menino (a) de rua constitui-se como característica fundamental para a construção e constituição de vínculo educador/educando” (1997: 179).*

Com este vínculo iniciado, é possível resgatar ou construir e organizar o desejo de sair da rua, mostrando outras possibilidades de se territorializar, isto é, de construir outras referências espaciais e identitárias, pois cada grupo de referência na rua, apesar de ter um perfil heterogêneo e aleatório, tem também a sua marca de pertencimento. Assim, entre os codinomes e apelidos que adquirem na rua, o local em que se identificam aparece como um sobrenome. Tanto há quem assina “Jorge M. S.”, que não é sobrenome mas quer dizer Morro Santana, quanto há o “Marcos da Praça XV”, a “Ritinha da Ponte”, o “Luizinho do Postão” (Posto de Saúde da Vila Cruzeiro) e o “Zeca City”.

Descreverei, como exemplo, alguns mocós e territórios dos meninos e meninas de rua do centro de Porto Alegre.

### 2.2.2 A Praça da Alfândega

A Praça da Alfândega é famosa na cidade pelas mulheres adultas que trabalham lá há muitos anos, durante dias e noites. Entre os “jogos de damas”<sup>32</sup> e os balanços da Praça, esta área de prostituição e de exploração sexual vem caracterizando-se pela mudança ou ampliação de público: de feminino adulto para crianças e adolescentes, em maior número do sexo masculino.

Não posso afirmar com segurança que a prática de pedofilia vem crescendo assustadoramente nos últimos anos. Porém, desde 1997, tenho relatos constantes de crianças (inclusive com oito anos de idade) e jovens que procuram este local ou são levados, às vezes, pelos próprios irmãos, para realizarem “favores sexuais”. Neste mesmo ano, fiz uma denúncia na Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa a partir dos relatos de várias crianças (entre 8 e 12 anos) de estarem fazendo “*boquete (sexo oral) a 1 real com camisinha, mas sem caminha é mais caro: 2 reais*”. Utilizam-se dos motéis próximos à praça ou “fazem programa” nos banheiros públicos e embaixo das árvores do local. Tudo depende do valor pago ou do interesse do explorador.

Quem fica na Alfândega, não chega a formar um grupo de pertencimento único, pois este espaço é considerado pejorativo,<sup>33</sup> mais como local de “trabalho” como de pernoite.

---

<sup>32</sup> A Praça da Alfândega é um dos poucos locais do centro que tem mesas para jogos. Os engraxates que têm ponto ali há anos ajudam os guris a esconderem seus pertences quando saem “*prá se virar*”.

<sup>33</sup> Sobre os meninos de rua que fazem “programa” com homens, mas não querem ser rotulados de “bicha”, ver trabalho de Snow e Anderson, 1992.



A Praça da Alfândega cada vez mais se afirma enquanto território de prostituição e exploração sexual misto. Porém, só para as mulheres mais antigas do local. Enquanto que os guris de todas as idades apenas “ficam por lá” para conseguir algum troco quando precisam, mas não assumem enquanto uma “profissão”. “Ele tã dando o cū” é uma das “denúncias” mais freqüentes na hora das brigas que, geralmente, acabam em pancadaria.

Os guris mais antigos na praça já têm clientes fixos e parecem não se importar mais com o rótulo da homossexualidade: *“o amor é cego”*, disse-me Reinaldo (23 anos), contando como descobriu que o que importa é que gostem da gente. Considera que um de seus clientes é apaixonado por ele, diz-me que vai levá-lo para Nova Iorque, pois é um advogado muito importante e viaja muito, por isto ainda não está morando definitivamente com ele. *“Ele me dā um monte de presentes, tudo o que eu quero: roupa, comida, cigarro caro e agora vai me comprar uma moto.”*

As crianças e adolescentes explorados sexualmente costumam dormir em diversos locais. Alguns se agrupam sob as marquises das ruas ao redor, outros voltam para sua casa ou para a casa de algum amigo (a), incluindo a de “gigolôs” e “mãezonas”<sup>34</sup>. Por vezes, passam a noite em claro e dormem nos bancos da praça, do amanhecer até o meio da tarde, quando reinicia o movimento de “clientes”.

São usuários sistemáticos de loló e cocaína inalada. As maiores demandas trazidas pelos jovens freqüentadores da Praça aos serviços de atendimento são para tratamento de saúde, em especial para doenças sexualmente transmissíveis.

Observei que, neste caso, os jovens que estão na faixa dos 18 anos já têm uma escolaridade (acima da 5ª série) mais elevada que a de outros grupos que conheci. Demandam por continuar a sua escolarização, mas não querem se juntar aos “velhos e

---

<sup>34</sup> “Gigolôs e mãezonas” são homens e mulheres que agenciam a prostituição.

velhas” que são maioria nos serviços de suplência de escolarização oferecidos pelo município. Dizem também que são discriminados pelos professores e pelos “boizinhos” – jovens estudantes dos supletivos gratuitos, que são pobres trabalhadores, mas andam “cheirosinhos e de tênis de marca”.

Continua havendo população indígena mendigando neste local, porém, desde 1998, está mais dispersa pelo centro da cidade, inclusive porque as políticas públicas não se entendem quanto a quem deve ocupar-se da questão indígena e como fazê-lo.

A Praça da Alfândega fica defronte ao Shopping mais central de Porto Alegre é lugar de ver televisão na vitrine, dançar com as músicas da loja de discos e pedir para andar de escada rolante no shopping com alguém ou mendigar. Tudo, é claro, do lado de fora.

### 2.2.3 A Praça XV e o Largo Glênio Peres <sup>35</sup>



*Em torno dos pontos turísticos do centro da cidade – como o Chalé da Praça XV – reúnem-se várias famílias “de rua”: consangüíneos e agregados. Set/94*

<sup>35</sup> O Largo Glênio Peres é travessia desta praça e do Mercado Público da cidade.

A praça mais movimentada da cidade é também a que abriga o maior número de moradores de rua. Com a chamada revitalização do centro da cidade, um dos projetos que afetaram mais diretamente a população que vive das ruas foi a recuperação do Chalé da Praça XV<sup>36</sup>. Colocou-os mais adiante dos olhos da cidade, levando-o com maior frequência para defronte ao Paço Municipal, nas escadarias do que costumam chamar de “os Leões”<sup>37</sup>. Também a interdição aos banheiros da Praça XV não conduziu à mudança a população que ali dorme. Para a população em geral, os banheiros do Mercado Público eram um acesso que, para eles, estava negado devido ao impedimento dos vigias do mercado e dos banheiros, pois estes não deixavam que a população de rua entrasse por estarem sujos e/ou visivelmente drogados. Com o passar de alguns meses, conseguiram utilizar os banheiros do Mercado, porém só até às 20 horas; após este horário defecavam nas escadarias da Prefeitura.

No Largo Glênio Peres e arredores reúnem-se os mais variados grupos de crianças, adolescentes e adultos, assim como indivíduos isolados de grupos. Há famílias consangüíneas e “famílias de rua” vivendo há anos ali. Agregam-se recém chegados dos bairros pela oferta muito grande de possibilidades que o local oferece: esmolação, prostituição, tráfico, trabalho informal, roubo e furto, além do show constante no passeio público.

Havia um número muito grande de gestantes neste local, algumas se encontravam dormindo constantemente, fizesse chuva ou sol, cobertas por um cobertor velho e cheirando o loló trazido pelos traficantes, a olhos vistos de toda Brigada Militar.

---

<sup>36</sup> A partir de 1998.

<sup>37</sup> Porque há estátuas de leões nos portões de entrada

No final de 2001, na Praça XV, há um número expressivo de mulheres e meninas com filhos nos braços. Em um dia de observação, contei 27 pessoas instauradas na praça, sendo que dez eram crianças entre zero e cinco anos, doze eram mulheres e jovens e cinco jovens guris. Parece haver um movimento de afirmação desse espaço, tanto enquanto território de prostituição feminina, das que não têm lugar garantido no grupo das antigas da Alfândega, quanto de segurança para as novas mães e seus bebês usados para a mendicância na grande quantidade de bancos 24 horas que o Centro dispõe. O banheiro do Mercado Público continua sendo utilizado com grande frequência, apesar de uma funcionária de lá ter me dito que os seguranças *“cuidam prá não entrar o cheirinho da loló”*.

Em 2001, circundando o Mercado Público, os cheiros de peixe fresco, baunilha e erva-mate misturam-se aos de suor e loló das crianças que continuam esmolando comida nos seus bares.

#### **2.2.4 As “pontes do shopping”**

Atravessando as avenidas mais movimentadas do Centro da cidade, a avenida Ipiranga e a avenida Praia de Belas, fica o Arroio Dilúvio. Este se estende dos bairros mais distantes da Zona Leste até o Centro, levando para desembocar o esgoto residencial no Guaíba. Sob as pontes do Arroio, há muitas décadas, abrigam-se famílias inteiras de sem teto, adultos solitários e grupos mistos de jovens e crianças.

Fiz visitas sistemáticas de 1998 a 1999, enquanto educadora, aos quatro mocós mais habitados que ficam defronte ao shopping Praia de Belas, retornando lá no final de 2001. Descrevo, inicialmente, como era a situação dos mocós no final de 1999:

Os grupos que habitavam estes locais tinham algumas características comuns, como o tráfico de drogas (*loló, maconha e cocaína, em especial*), a sobrevivência através de furtos, arrombamentos e o cuidado de carros nos estacionamentos do Parque Marinha do Brasil que fica ao lado do referido shopping.

Apesar de os grupos de pertencimento terem contatos entre si, muitas vezes, relatavam uma relação de animosidade entre os habitantes dos diferentes mocós. Em 1998, os grupos marcaram com números as pontes na entrada dos “mocós”, segundo eles para distinguirem-se entre si e para dar um endereço nos serviços de atendimento: “*Av. Ipiranga, 113*”.

A ponte 115, mais próxima do Guaíba, era a que abrigava um maior número de pessoas, em geral casais de jovens adultos e adultos mais velhos. Era também onde acontecia o maior número de situações de violência física: o uso de drogas injetáveis e de crack, muitas adolescentes grávidas, muita sujeira, fezes espalhadas pelo chão, tráfico e receptação de roubos, muitos casos confirmados de HIV positivo. Havia predominância de uma liderança adulta. Recebiam “*quentinhas*”<sup>38</sup> de comerciantes no final do dia, durante toda a semana.

A ponte 114 comportava uma população de maioria infanto-juvenil. Após a divulgação pela imprensa local da morte por afogamento de um menino de 14 anos, não permitiam mais que “os pequenos” dormissem lá, pois a Brigada Militar estava fazendo batidas mais freqüentes e mais violentas. “*Eles chegam botando gás [gás lacrimogêneo] em nós assim, porque não conseguem entrã lá dentro [do mocó]... e chutam o cara assim... mandam corrê com os pequenos daqui*”. Os pequenos então procuravam outros lugares no Centro para esconderijo, muitas vezes sendo encontrados na Praça da Alfândega.

---

<sup>38</sup> Comida que sobrava dos restaurantes, mas que era trazida ainda quente em vasilhas de alumínio.

A ponte 113 é um espaço bem fechado com barras de cimento, de muitíssimo difícil acesso. Porém, para eles, é considerado amplo pois conseguem ficar de pé. Vivem em casais de namorados e organizam o mocó com fogão, televisão à bateria (que carregam no shopping), tapetes e um pequeno altar com estatuetas de São Antônio e de Nossa Senhora Aparecida.

Com o intenso trabalho de fechamento da parte interna das pontes e o desmanche dos mocós do Centro, ficou mais difícil o acesso e a informação a estes espaços em 2001. Mesmo tendo um profundo vínculo com os guris e as gurias, estes se mostraram arredios quanto a informar a situação atual dos mocós, juram que estão dormindo em casa ou nos abrigos.

Só em 2001, as pontes do Arroio Dilúvio, que foram fechadas, já estão abertas e com vários “moradores” novos e antigos – em especial os jovens adultos que se desvincularam dos programas de atendimento.

Enquanto que os silêncios revelam o medo de serem “*caguetados*” aos programas de atendimento (perderem a bolsa-auxílio ou terem seus mocós esvaziados e fechados novamente), a observação das práticas de ocupação dos espaços em 2001 revelaram que as “pontes do shopping” ainda se apresentam como alternativa à miséria.

### **2.2.5 Outros territórios**

A “*Volta do Gasômetro*”, local atrás da Usina do Gasômetro às margens do Guaíba, continua com grupos itinerantes, que permanecem pouco tempo por lá. Índio estava me convidando para visitá-lo quando é interrompido por um outro rapaz que eu não conheço, perguntando quem é esta daí. Índio conta que me conhece há muitos anos e que “não tem problema”. O rapaz me questiona se fui eu que ajudei a

tirar o bebê recém-nascido da Leila, que estava com ela embaixo da ponte da Rodoviária. Digo que não, mas que talvez tenha sido melhor assim, ao menos para o bebê. Ele olha-me com desprezo e diz para o Índio que está atrasado para o compromisso. Enquanto perguntava a Índio o que é que é tão urgente, o outro rapaz já havia lhe puxado pelo braço<sup>39</sup>.

O “*Água Verde*”, como é chamado pelos seus ocupantes o Largo dos Açorianos, com seu lago artificial é a piscina dos pobres. Não está sendo utilizado como moradia ou pernoite com tanta freqüência. A família consangüínea de Dona Ivone que morava ali, mudou-se devido às chamadas ao Conselho Tutelar pelo grande número de filhos, sobrinhos e netos que esta acolhia em sua moradia precária e, em especial, pelo “incômodo” que causava aos moradores dos prédios ao redor. Ficando primeiro em barracas feitas com lonas pretas num terreno baldio, mudaram-se para a Vilinha ao lado da Câmara Municipal, quando uma de suas filhas mais velhas morreu lhe deixando um barraco que havia “ganhado” de seu ex-companheiro que estava preso.

O “mocó” dos “*Altos da Bronze*” fica na zona mais “chique” do Centro. Seus habitantes em geral, têm referência de estilo de vida burguês. Circulam nos arredores da avenida Duque de Caxias. Fazem tráfico de drogas para os “vizinhos dos edifícios”. Há porte de armas em geral, inclusive de fogo. Muitas vezes, são agressivos e expõem-se pouco à mendicância, mas já têm vínculo de “ajuda” (comida, cobertores, etc...) com alguns dos vizinhos.

As “*Aldeias dos Parques Harmonia e do Parque Marinha*” cresciam (até 2000) visivelmente em população adulta, “famílias de rua” que faziam dos quiosques suas residências, alguns chegavam a fechá-los com lona, plástico e papelão. Ainda acontecem tentativas de construção ou levantamento de barracas às margens do

---

<sup>39</sup> Diário de campo, 2001.

Guaíba, que são derrubadas pela SMAM e DMLU<sup>40</sup> (segundo os moradores) por ser área de preservação ambiental.

Esta população, em torno de quarenta pessoas, no final de 1999, se subdividia no que chamavam de "aldeias". Junto às “famílias de rua” agregavam-se crianças e adolescentes recém chegadas de outras regiões, bem como do interior do estado.

Eles utilizavam-se dos equipamentos do Parque, como banheiros, mesas, churrasqueiras, etc. Faziam uso de utensílios (potes, tigelas, etc.) largados em "despachos" das religiões afro. Também arrecadavam dinheiro (mendicância, arrecadação de latinhas, tráfico de drogas, etc.) e alimento com a população que por ali circula, especialmente nos finais de semana ou em eventos culturais. Josué, um jovem adulto que já havia passado, desde tenra idade, pela circulação casa-rua-instituições (foi morador do AMIB<sup>41</sup> durante quatro anos); com a justificativa do poder público em desmanchar as lonas porque o Parque é área de preservação ambiental, reclama do lixo deixado pelos visitantes nos fins de semana: “*E é isto que é ecológico?*”. Josué apesar de afirmar que depois que “*se ganha a rua não se quer sair mais dela*”, como muitos outros habitantes do Parque, não hesitou em aceitar as casinhas oferecidas pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre em 2001 e hoje mora com uma companheira e com o irmão mais novo que também estava na rua há dois anos.

No Centro da cidade de Porto Alegre, as crianças e adolescentes concentram-se, por vezes, nos mesmos pontos da população adulta<sup>42</sup>. Outras vezes, andam sós ou buscando alguns grupos já existentes que lhe sirvam de referência e proteção.

---

<sup>40</sup> Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Departamento Municipal de Limpeza Urbana.

<sup>41</sup> Abrigo Municipal Ingá Britta (o único existente até 2001).

<sup>42</sup> No final de 1998, eu e a educadora Márcia Gil fizemos um relatório anual das abordagens de rua contendo uma pequena cartografia dos mocós para destacar as especificidades dos “grupos de referência” na rua.



Em um estudo etnográfico feito por dois antropólogos cariocas, Hélio Silva e Cláudia Milito, estes puderam constatar que: “*A territorialidade dos grupos de crianças e adolescentes nas ruas é um elemento tão característico que tentar uma tipologia dos meninos depende de uma topologia*” (1994: 45).

Pretendi, a partir de suas histórias, compor estas trajetórias e os perfis dos **grupos de referência** que estes estabelecem nas ruas. Já é constatado, empiricamente, que, para cada grupo de referência, há um conjunto de valores, normas e símbolos próprios que compõe este universo de pertencimento e, conseqüentemente, exige abordagens diferenciadas aos casos.

Os grupos, chamados de “**referência**” constituem-se com características próprias, como por exemplo nos arredores da Estação Rodoviária: o grupo dos engraxates que normalmente volta para casa à noite e dificilmente se envolve em atos infracionais ; o grupo dos *michês* (que faz sexo em troca de dinheiro, comida, drogas ou “*uma noite bem dormida*”), o grupo dos flanelinhas (que usa muito a “loló” e toca pagode com latas e caixotes às sextas-feiras à noite, na Praça XV), o grupo que usa drogas injetáveis e que não se beneficia de nenhum programa de atendimento e diz que “*não se mistura com os “lolozeiros*”, as famílias de rua, etc. Estes grupos têm características bem específicas e **territórios** demarcados.

O que chama a atenção, na maioria das situações observadas, é o fato de ter um jovem adulto na liderança de quase todos os “mocós”. Com uma trajetória maior de rua, excluídos ainda mais dos espaços de convivência social, quando iniciam o que “*deveria ser*” a vida adulta, estas lideranças acabam por reproduzir, nos recém-chegados e nos mais frágeis, toda a opressão que viveram nas ruas; porém, suas justificativas para atos de agressão física ou para os desmandos são de estarem protegendo “os pequenos” do sofrimento na família e ensinando a “**lei da rua**”. Em geral, os jovens adultos funcionam como a única autoridade que os meninos e meninas respeitam e como modelo de identidade.

### 2.2.5.1 A “Bat Caverna” e a “Vilinha dos Papeleiros”

Ao redor da Estação Rodoviária de Porto Alegre – entrecruzada por viadutos – há freqüentemente três ou mais grupos que variam entre "famílias" de adultos ou jovens e crianças organizadas em bandos, ocupando espaços embaixo ou dentro dos viadutos.

Este local oferece um fluxo intenso de veículos para os “*flanelinhas*”, pessoas que chegam de carro e dão algum trocado para desembarcar as bagagens ou para livrar-se dos pedidos de *trocados*, hotéis que abrigam estrangeiros, comércio intenso e banheiros públicos.

Os grupos de meninos (as) da Rodoviária são os que sempre apresentaram maior dificuldade de vinculação com os programas de atendimento à população de rua, devido a grande *coleta* (Magni, 1995)<sup>43</sup> de dinheiro que eles conseguem com a mendicância, a limpeza de vidros de carros nas sinaleiras e com pequenos furtos e arrombamentos (relatam que vendem toca-fitas para os taxistas do local) e do tráfico de drogas. Há um dia específico na semana em que dizem não poder conversar, pois têm “*um compromisso*”: vão buscar drogas na Vila Bom Jesus.

Mas o que os afastava ainda mais dos vínculos aos programas de atendimento é a característica do uso intenso de drogas injetáveis que faz com que se apresentem tanto mais fragilizados física e emocionalmente, quanto com uma conduta mais agressiva e auto-excludente.

Os grupos que moram em “*mocós*” nos arredores da Rodoviária apresentam a figura de um jovem adulto enquanto líder. Uma liderança tanto idolatrada quanto temida.

---

<sup>43</sup> Também sobre moradores de rua das imediações da Rodoviária em meados dos anos 90, ver estudo sobre nomadismo urbano de Magni, 1995.

Em 1998, junto com o enfermeiro Cristiano do Programa de Redução de Danos <sup>44</sup>, visitei um dos mocós mais escondidos do grupo da Rodoviária, chamado por seus habitantes de “*Bat Caverna*”.

O caminho pela encosta do viaduto da avenida Castelo Branco nos proporcionava um ar fresco. Ao longe, a paisagem noturna do centro de Porto Alegre oferecia uma visão belíssima do Guaíba e do Cais do Porto, mas quanto mais nos aproximávamos da “*Bat Caverna*”, mais apareciam, aos nossos pés, dúzias de seringas recém usadas e escarros com sangue.

O “mocó” fica em um buraco que dá acesso para uma “caverna” embaixo do viaduto. Com a abertura um pouco maior que uma boca-de-lobo comum, os adolescentes colocaram uma caixa de papelão aberta para que eu pudesse escorregar (literalmente) para dentro do mocó, com a preocupação de que eu não sujasse a minha roupa na terra. Eram aproximadamente 22 horas, e os *habitantes* estavam assistindo a uma televisão que era a única fonte de luz, tanto durante o dia quanto à noite. Cada automóvel que passava sobre o viaduto – e, portanto, sobre nossas cabeças – fazia estremecer a imagem da tv e todo o “mocó”, causando um estrondo enorme. Um dos adultos, que estava pernoitando lá, se refugiou nas sombras, pois disse que era melhor para nós que não o víssemos – estava foragido do Presídio Central. Neste dia, não havia meninas nem crianças, mas a presença destas não é incomum, exceto quanto possam pôr em risco o anonimato do local. <sup>45</sup>

Com a entrada de ar feita apenas pelo estreito buraco cavado no chão, os cheiros dentro do mocó eram quase indescritíveis: de mofo, de corpos e roupas sem lavagem, de comida azeda, de urina e de outros odores que não consegui distinguir. Enquanto eu conversava com alguns adolescentes que estavam “desaparecidos” dos programas, o enfermeiro fazia a troca de seringas novas por usadas e explicava a importância de usar a “água limpa” que acompanha o kit do PRD, pois os guris

---

<sup>44</sup> O PRD é um programa da Secretaria Municipal de Saúde de PoA que faz a troca de seringas usadas por limpas e orienta a população usuária de drogas injetáveis para a redução de danos causados pelas drogas, encaminhando aos serviços da cidade.

<sup>45</sup> No final de 1998, o mocó foi “estourado” pela Brigada Militar, todos encaminhados para FEBEM ou respectivas comunidades. Em menos de um mês, o mocó estava reaberto por grande parte de seus habitantes.

sempre argumentam que colhem água das poças de chuva ou dos esgotos que dá um “*barato maior*” e põem a “*agiinha*” do kit fora.

Milton, um jovem de 23 anos na época, líder deste mocó há muitos anos, mostrou-nos suas atividades preferidas: desenhar e escrever poesias. Milton é um rapaz branco com traços indígenas, com escolarização até a 5ª série, de fala mansa e com um discurso claro sobre as injustiças sociais. Diz que não está ali porque quer, mas porque a sociedade quis assim. Conta que faz o que pode para ajudar os outros que passam na vida tudo o que ele já passou, mas que ele também se estoura, que não é perfeito: “Às vezes eles não me obedecem, não sabem dar valor... o que é ter um lugar prá ficar, ter comida, ter tudo”.

Milton tinha uma companheira adolescente, a Pati, com quem viveu muitos anos sob o viaduto da Rodoviária. Muitos dos meninos mais jovens referiam-se a ele como *pai-de-rua* e a ela como *mãe-de-rua*. Pelo seu carisma e poder, era alvo de disputa entre as meninas. A relação com Pati, entre “tapas e beijos” acabou se transformado numa tragédia, esfaqueou-a, alegando traição. Pati sobreviveu e Milton foi denunciado pela equipe da ESR. Passou algum tempo na cadeia, mas logo estava de volta. No período em que Milton ficou preso, muitos guris tentaram ocupar a sua liderança, mas não conseguiram, pois havia uma cumplicidade muito grande nesse grupo. Um adolescente de 14 anos, chefiando grupos de pequenos que dormiam sob as marquises do centro da cidade, não permitia que estes conversassem com os educadores de rua ou frequentassem os serviços. Disse-me em uma abordagem, em 1998: “Eu sou o Milton de amanhã”. O nome de Milton havia se tornado um predicado de liderança e de respeito, assim como a possibilidade de “*ser alguém*” no futuro.

Em continuidade à visita na “Bat Caverna”, passamos pela chamada “Vilinha dos Papeiros”, onde Cristiano conhecia alguns usuários de “pico” e os visitava com frequência. Na chegada, o chão do pátio coletivo era uma mistura de lama feita pela chuva e de papéis descartados e outros resíduos de lixo. Numa das

inúmeras casinhas amontoadas feitas com diferentes tipos de materiais (tábuas, papelões, latas, etc), encontramos uma família de consangüíneos e agregados. No tempo em que ficamos lá, consegui identificar o uso de álcool, maconha, cocaína injetável e loló. Nesta unidade doméstica, deitados em uma cama de casal que ocupava mais da metade da extensão da casa, estavam Dona Cleuza, uma senhora aparentando uns 50 anos, um homem de uns 30 anos e uma jovem de uns 20 anos. Na porta, sentado em um banquinho, um outro homem também de média idade compartilhava as imagens na pequena tela televisiva. Visivelmente chapados, assistiam, sem comentários, ao Programa do Ratinho.

Neste momento, o choque entre o silêncio da casa e a gritaria na televisão, fez com que eu também me ativesse na tevê, enquanto Cristiano puxava assunto com os moradores. Sem que eu pudesse contextualizar o que se passava no programa, vi que o apresentador, correndo de um lado para o outro com as câmeras tentando acompanhá-lo, ameaçava os telespectadores com o seu cacetete emblemático e urrava: *“Essa gente é marginal. É tudo drogado, traficante, delinqüente. O que que tem que fazer com uma gente assim? Isto é gente? Não! Isso não é gente, isso é bicho!”*

A apatia e o imobilismo dos habitantes da casa contrastava com a exaltação do programa de televisão. O que pensavam aquelas pessoas, que comentários fariam se não estivéssemos ali? Nada disto pude saber, apenas vi os olhares perdidos, quase neutros, distantes como se estivessem “apenas olhando” para a televisão.

Dona Cleuza continuava deitada tossindo muito (em sintonia com outros moradores), mas informou ao enfermeiro-educador que fora ao postinho de saúde, seguindo suas indicações, porém lá não havia remédio de tuberculose para todos da casa; então estavam repartindo o único frasco que conseguiram, diz ela: *“Cada dia um de nós toma um pouco”*.

Na casa ao lado, oito crianças dormiam sobre cobertores espalhados no piso de madeira ainda úmido pela chuva. Uma mãe e sua filha adolescente – ambas grávidas – revezavam-se no cuidado com as crianças. No caminho de volta ao centro, um susto: ao passarmos por um antigo mocó incendiado (não se sabe por quem) duas crianças entre oito e dez anos moradoras da Vilinha “picavam-se” nas pernas.

A distância entre o que acontece na Vilinha dos Papeleiros e nos “mocós” da Rodoviária parece mínima. Assim, pude constatar que a **“cultura da rua” já está presente na “casa”**.

O que demarca uma ruptura mais profunda com o espaço “casa”, enquanto comunidade de origem, não são elementos novos que seriam agregados pelos meninos e meninas na rua (abuso de drogas, circulação, instabilidade nas relações, abuso sexual, trabalho infantil, etc), mas a **exacerbação** destes mesmos elementos e a fixação em um território/grupo de rua.

Talvez, mais do que uma ruptura, possamos falar em um alargamento das relações. Cláudia Fonseca (2000) demonstra que a distância espacial e temporal entre os membros da mesma família pode não significar (para eles) a perda das referências familiares ou uma ruptura de laços.

A indistinção entre o “dentro” e o “fora”, o público e o privado que já está presente desde as primeiras socializações destes jovens, é alargada de forma que a rua, para alguns gurus e gurias não é um espaço menos familiar do que a própria casa/comunidade.

Além disto, antes de ser um lugar de rompimento com o aspecto de “lar”, o menino e a menina de rua buscam reproduzir nos mocós a sua casa. Em geral, mais

que esconderijo, os mocós constituem-se pela busca de uma referência de lugar, um mínimo de enraizamento que lhes ofereça um pertencimento no mundo.

Esta comparação entre a casa e a rua leva a outras questões: Se existem muitos lugares para servirem de refúgio na cidade, se até os bueiros já foram habitados, onde mais que eles não podem se esconder? Adianta “detonar” mocós? Os espaços das vilas são mais salubres, mais seguros e menos conflituosos? Não há mocós nas vilas?

### 2.3 A “casa” e a comunidade de origem



***A exposição das crianças dormindo nas ruas é a exposição da miséria da ‘casa’.***  
*ian/2001*

Os conflitos familiares: “Briguei com meu padrasto”, “Briguei com minha mãe”, “Briguei com meu irmão” aparecem como primeira resposta ao motivo pelo qual dormiram nas ruas pela primeira vez. Porém, há também o relato de “*Tô pedido*<sup>46</sup> *na vila*”, por ter descumprido alguma norma de conduta vigente na comunidade, como por ter roubado dentro da vila ou ter roubado de alguém importante de lá ou por se juntar às gangues.

<sup>46</sup> Estar “pedido” é estar ameaçado de morte ou espancamento

Também encontramos, tanto dormindo pela primeira vez no centro, quanto passando a noite nas ruas ao redor do seu bairro, jovens que saíram de lá, porque não cheiram loló e não querem ser *aviãozinho*<sup>47</sup>. Como Jair, de 13 anos, que estava trabalhando em um minimercado de uma grande avenida nas imediações de seu bairro. Segundo os comerciantes que o “ajudavam”, ele estava dormindo sob as marquises deste local há várias semanas. Saiu do Morro da Cruz porque estava “pedido” pelos outros guris que não aceitam que ele não faça parte de nenhum grupo de lá. Jair relata que tem nojo do cheirinho da loló e que saiu de lá para trabalhar honestamente, por isto faz biscates junto ao comércio da Av. Bento Gonçalves: carrega caixas, limpa calçadas, etc. Assim ganha comida, roupas e, às vezes, é levado para alguma casa para dormir uma noite, pois os comerciantes confirmam que ele passa os dias e as noites ali e nunca o viram usando drogas.

Outro menino de 11 anos, quando brigava em casa ou na comunidade, saía levando um cachorro para lhe proteger enquanto dormia na rua, pois disse não confiar em ninguém, nem na vila, nem no Centro.

Poucos meses mais tarde, o primeiro menino foi encontrado passando a noite em frente a um hipermercado no centro da cidade, cheirando loló. O segundo, com quem conversei no fim desta pesquisa, havia abandonado os cachorros e estava dormindo na Praça da Alfândega, junto ao grupo de guris que fazem “programa” lá.

Tenho relatos de crianças e jovens que saem de casa quando nasce um irmão de outro casamento, mas que as condições sócio-econômicas da família não são consideradas graves. Porém, na maioria dos casos, “*o rearranjo familiar, o conflito entre gerações e a circulação de crianças*” (Cláudia Fonseca, 1993) aparecem como principais causas de internação na FEBEM e/ou de saída para a rua. Diz Cláudia: “...a *privação econômica é obviamente um fator-chave. Todavia sem um exame*

---

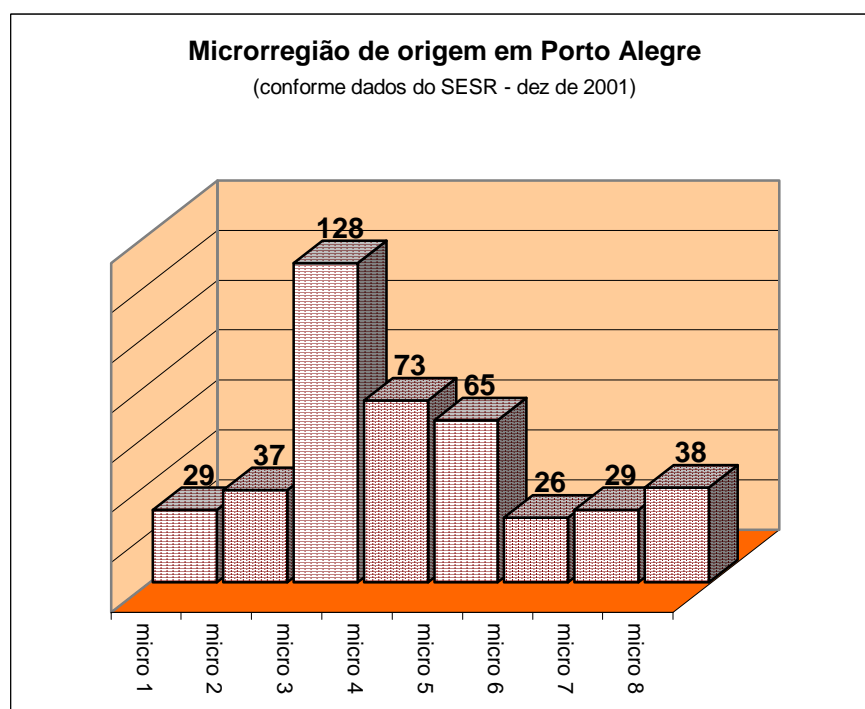
<sup>47</sup> Revendedor ou transportado de drogas.



*cuidadoso dos fatores sociais e culturais através dos quais ela é mediada, a miséria nada pode explicar”. (1995:17)*

O reordenamento apenas da região do centro da cidade, com a retirada das crianças e jovens das ruas, tende a um represamento desta população nos bairros periféricos. A realidade dos bairros ainda é tremendamente desconhecida tanto na sua forma de “demandar” as crianças e jovens para o centro da cidade, quanto nos potenciais criativos submersos que cada bairro tem.

Conforme levantamento da origem das crianças e jovens que estão no centro da cidade, feito pelo “Serviço de Educação Social de Rua” da Prefeitura de Porto Alegre, são a microrregião 3 (Leste/Bom Jesus), 4 (Partenon/Lomba) e 5 (Grande Cruzeiro) que aparecem nos primeiros lugares, veja gráfico abaixo:



Coordenando a implantação do serviço de “Educação Social de Rua Comunitária” da Associação de Apoio ao FMDCA<sup>48</sup>, pode constatar que há características comuns nas três regiões que aparecem como as primeiras no *ranking* de região de origem das crianças e jovens que estão vivendo nas ruas.

São regiões mais próximas ao centro, com uma extensa área de ocupação irregular. Apesar do calçamento e dos serviços de esgoto e água tratada terem crescido nos últimos anos, as áreas de lazer são praticamente inexistentes. Em ruas íngremes e calçadas estreitas ou em pátios que se confundem com a rua, há crianças que brincam de carrinho de lomba, de soltar pipa, de bola de gude ou simplesmente saem a catar latinhas e a pedir nas sinaleiras. Quanto aos jovens, aglomeram-se nos becos e, em geral, passam o dia sem ter o que fazer, exceto “se virar do jeito que der”.

São regiões de tráfico intenso de drogas, onde os territórios de clientes estão bem demarcados tanto pelos traficantes, quanto por alguns serviços que deveriam atender os seus habitantes. Há uma deficiência no número de creches e sócio-educativos, assim como um despreparo dos técnicos para atender a parcela mais miserável da população, em geral usuária de drogas e itinerante. Mas, há também uma disputa dos serviços pelos “usuários” e por territórios.

A rede de atendimento fica esfacelada, ainda mais quando se trata de dar continuidade ao trabalho com uma criança que está numa região diferente de seu núcleo familiar. Ou no caso do jovem que chegou aos dezoito anos sem ter “se integrado” a um atendimento de adultos ou saído da condição de vida nas ruas, ele passa a ser um caso mais “atendido” pela polícia do que pela assistência pública.

---

<sup>48</sup> Fórum Municipal dos Direitos das Crianças e dos Adolescentes.

Os serviços que visam à assistência às famílias mais pobres, não têm incidência direta nas formas de sobrevivência destas. Tanto as famílias quanto os próprios agentes públicos sabem que um dia a bolsa-auxílio acaba e que, mesmo durante o período de recebimento desta, o valor recebido é muito inferior ao que é arrecadado através da mendicância, furto, exploração sexual e/ou tráfico de drogas.

Relata-me uma mãe de um menino que foi encontrado dormindo nos arredores do seu bairro: *"Eu não quero saber de bolsa, a gente não precisa de bolsa. O Ezequiel já fugiu de casa quinhentas vezes. Ele não pára, não me obedece deste que se meteu com estes aí [os filhos da vizinha defronte]. São tudo marginal e ele vai virá marginal também. Eu trato ele bem; pode perguntar prás vizinhas e prã ele mesmo. Eu só bato quando tã demais. Ele mente que vai pro colégio e foge prã tomã banho na represa, que é perigoso. Mente prã mim, me diz um monte de desaforo. Eu não tenho o que fazer. Tenho os pequenos prã cuidar. Não posso tã deixando os pequenos com uma vizinha prã andã correndo atrás do Ezequiel. Eu não quero bolsa, dinheiro, rancho, nada disso ... Eu quero que internem ele. Internem na FEBEM <sup>49</sup>, que lá ele vai aprender alguma coisa. Vai aprender a valorizar a mãe, a casa. E... mais... vai passar melhor que nós aqui [baixa a cabeça e ri]. Se ficar aqui, ele vai se misturar com os outros maloqueiros e vai virá marginal. Só quero que vocês internem ele".<sup>50</sup>*

---

<sup>49</sup> Sobre a visão da FEBEM enquanto lugar de educação e segurança para seus filhos, ver trabalho de Cláudia Fonseca (1990).

<sup>50</sup> Diário de Campo, janeiro de 2001.

## 2.4 As instituições – a rede e os nós



As educadoras comunitárias descem as ladeiras do Morro da Cruz em busca das famílias dos meninos que se encontram dormindo em “mocós” **dentro** do bairro. (2001)

Ainda que não seja objeto deste trabalho a análise dos serviços e das políticas sociais destinadas à população de rua, estas perpassam as trajetórias dos moradores de rua e apontam diversos paradoxos que necessitam ser pontuados.

Muito se tem questionado sobre a eficácia dos serviços de atendimento que visam especificamente atender à população de rua. Se, por um lado, estes serviços parecem dar um suporte maior e ajudar a controlar ou a reduzir os danos causados por quem está na rua, muitas vezes faz com que seus “usuários” necessitem assumir uma identidade “de rua” para receberem uma atenção específica.

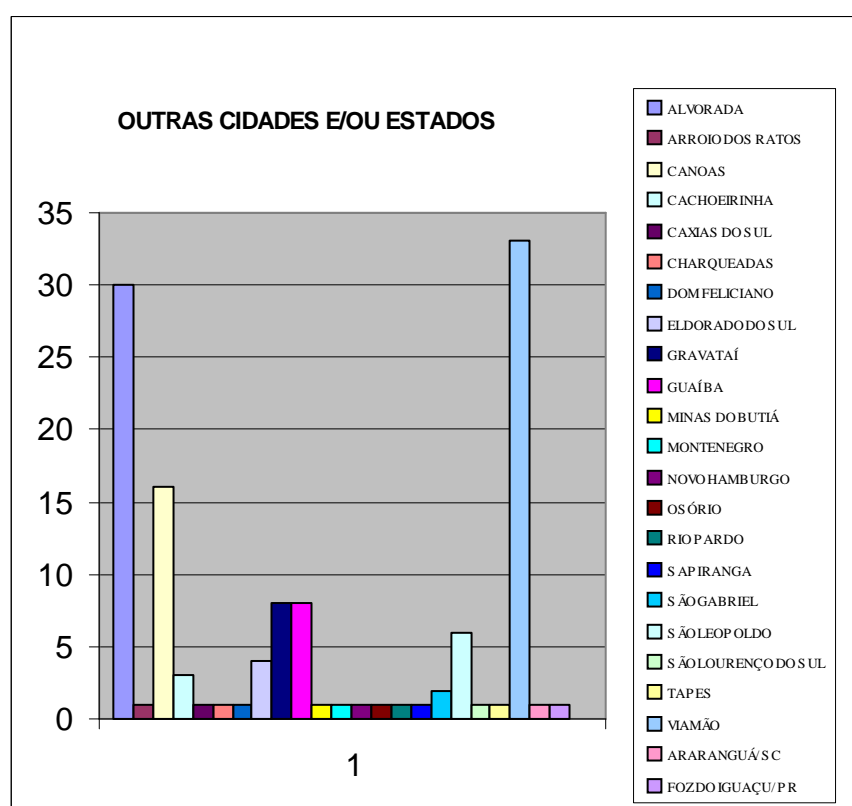
Como o caso de uma menina que não frequentou a Escola Municipal Porto Alegre por estar morando com a mãe no “mocó do Casarão”, ao lado da escola. Morava sob o mesmo teto que outros alunos da EPA, mas por não ser usuária de drogas, nem perambular pela rua, a escola decidiu não aceitá-la. O programa de atendimento familiar, após alguns meses de encaminhamento, decidiu que, se as crianças estavam bem com a mãe, não era prioritário dar bolsa-auxílio, pois os recursos são poucos e destinados a quem está em “situação de grande risco”. A menina continuou sem escola, pois a mãe não tinha dinheiro para pagar passagens à sua ida até uma escola da periferia e, nas escolas mais próximas, ela não foi aceita por não ter comprovante de residência e porque o período do ano letivo já estava na metade.

Há como exemplo, também, dois irmãos que tiveram seu atendimento nos serviços de rua barrado pelo conselho tutelar, pois “deveriam estar em casa”. Enquanto os conselhos tutelares e os serviços tentavam se entender sobre quem atenderia estes dois irmãos, eles ficaram circulando entre o “mocó das pontes”, a Alfândega e a Praça XV. A família itinerante de papeleiros mudou de região três vezes, mudando assim os conselheiros que acompanhavam o caso. Depois de um ano, quando finalmente o conselho entendeu que eles poderiam ser encaminhados para os serviços, tanto a menina de doze anos, quanto o menino de dez estavam usando “picos”, fazendo programas na Alfândega e com HIV positivo.

Outro paradoxo acontece quando abre um serviço de atendimento específico à população de rua. Sempre há a discussão geral de que este “só está aumentando a demanda” e o serviço é sempre culpabilizado pela fixação de crianças e jovens nos territórios da rua. Porém, não há registro de casos de crianças que tenham saído de casa ou fugido da FEBEM para se fixarem em algum programa no centro. Ao contrário, a grande maioria sai para as ruas em busca de uma socialização na própria rua e é dificilmente vinculado a algum serviço de atendimento; resiste ao máximo.

A grande metrópole já traz, em si, todos os atrativos que os guris e gurias querem para se sentir livres. Não morreriam de fome, caso não existissem serviços no centro. Basta observar nos terminais de ônibus das cidades da grande Porto Alegre: quantas crianças descem dos ônibus em bandos e se dirigem para sua “viração”! A circulação exacerbada faz com que algumas acabem se estabelecendo no centro.

Em um levantamento feito em 1999 pelos serviços de atendimento da PMPA, podemos ter idéia das cidades de origem destas crianças<sup>51</sup>:



O território das vilas e das cidades periféricas pode se apresentar como mais perigoso para determinados meninos que vêm para o centro, ou simplesmente como o lugar de tédio, onde não há mais nada o que fazer. Mas, *ganhar o centro* – e, para os que vêm do interior, *ganhar a capital*, mais do que usufruir um status de grupo, significa estar aberto a outras possibilidades que, em geral, parecem já estar esgotadas no lugar de origem. É o que eles chamam de *liberdade*.

<sup>51</sup> Em geral, são crianças e jovens oriundos da região metropolitana: Alvorada, Viamão, Canoas, Gravataí e Guaíba.

Douglas tinha 16 anos em uma certidão e 18 anos em outra. Isto lhe causava dificuldades ao acessar alguns serviços de assistência, mas também oportunizava driblar a polícia em algumas situações. Ele tem casa em Tapes, onde moram sua mãe, um padrasto que ele diz ser gente fina e um irmãozinho que havia nascido há pouco tempo, e que ele dizia estar louco de vontade de vê-lo. Quando perguntado se gostaria de voltar para sua cidade de origem, Tapes, Douglas responde:

*"Deus me livre... Tu já foi lá?"*

Digo que sim, que adorei a cidade e o povo de lá. E ele continua:

*"Ah..., no verão tudo bem, até eu fico. Mais tu já foi no inverno lá? É um cû... desculpa aí, viu? Mais não tem nada prá fazê. Aqui não (em Porto Alegre). Aqui tem tuuudo prá fazê!" (Relato na EPA, 1997).*

Foi várias vezes "devolvido" para sua cidade de origem, tanto pelo JIJ, pois estava com mandato de busca e apreensão, quanto pelos serviços de assistência depois de muita negociação e convencimento nos momentos mais críticos. Passado algum tempo, sempre retornou para morar nas ruas de Porto Alegre. Em 2001, (com 19 anos) descobri que estava dormindo com um grupo de adultos na Praça Argentina. Logo em seguida, ele – não sei como – descobre meu telefone e liga para a minha casa para contar que está trabalhando numa obra e dormindo numa peça nos fundos do escritório da empresa que o contratou. Estava feliz e jurou-me que eu nunca mais iria encontrá-lo dormindo na rua, mas que ele nunca mais ia voltar para Tapes: *"Tô pedido lá"*.

Este, entre muitos relatos que vimos, ajuda a desfazer um pouco o que eu chamo "a culpabilização do médico pela doença", ou seja, todos os serviços que atuam diretamente com a população de rua e, em especial, no centro da cidade, são culpabilizados por fixarem o menino(a) na condição de rua. Precisaríamos de uma análise mais aprofundada para pensarmos as relações que se estabelecem entre os meninos, a rua e os serviços sócio-educativos e assistenciais, assim como, quando abre um novo serviço de atendimento a esta população (especialmente se for próximo

ao local que eles já estão fixados ou costumam perambular), este sempre é criticado por ser mais uma forma de mantê-los no centro.

Um vizinho da Escola Porto Alegre sugere: *“Por que vocês não fizeram esta escola lá do outro lado do rio Guaíba? Aqui é uma zona de comércio e residência de gente de bem”*, apontando em direção às ilhas para onde antigamente eram enviados os presidiários.

Na concepção explicitada pela maioria dos conselheiros tutelares os serviços de atendimento contribuem apenas para *fixar* as crianças e adolescentes nas ruas. Como exemplo, trago a fala de uma conselheira tutelar quando foi solicitada a buscar um menino, encontrado por mim, escondido há um mês em um “mocó” do Parque Marinha do Brasil: *“Não temos condições de buscá-lo. Já temos muitos casos bem piores prá atender. É só vocês deixarem de dar comidinha e aulinha prá eles no centro que eles voltam prá casa correndo”*(1998).

Em 1999, a coordenação dos conselhos tutelares de Porto Alegre realiza uma audiência pública em que divulga sua posição frente à situação de crianças e adolescentes que vivem nas ruas, colocando que não atenderão a pedidos de averiguação de crianças que estão nas ruas. Uma conselheira discursa em público, dizendo que os conselheiros se sentem mais identificados com a ação da Brigada Militar do que com a dos educadores sociais, pois *“ao menos eles fazem alguma coisa, vão lá e tiram as crianças da rua”*.

É fato que a rua pode ser institucionalizada e que os serviços de atendimento podem acentuar valores e hábitos da cultura da rua; é fato que é necessário uma política pública mais ampla e com maior articulação nas comunidades para atender a totalidade dos sujeitos. Mas é fato também que o Centro sempre foi lugar de concentração de pessoas, de comércio e de circulação em geral.



Quanto a uma política articulada mais efetiva no atendimento aos guris e gurias que vivem nas ruas, vemos que esta é ainda muito recente em Porto Alegre. Com o ECA, em 1990, e a municipalização dos serviços começam a surgir programas e propostas de novos serviços de atendimento no centro da cidade. Só em 1997, porém, surge o PAICA-Rua (Programa Municipal de Atenção Integral a Crianças e Adolescentes em Situação de Rua) que se propõe articular os órgãos municipais e efetivar uma rede especializada que não tenha apenas o caráter assistencial.

Um levantamento que fiz com a listagem geral de crianças e jovens atendidos nos serviços municipais do centro de PoA, com dados do final de 2001, demonstra que, de uma listagem com 575 nomes de crianças e jovens encontrados na rua, excluindo 315 que apenas passavam o dia na rua (mendicância e trabalho infantil), dos que compunham o universo mais freqüente de vida na rua, 60% estavam há mais de nove anos na rua; 20% há mais de seis anos e 10% há mais de um ano.

Deixar de assisti-los no Centro não fará com que retornem às suas casas, só aumentará seu abandono. No apelo do Centro da cidade, há pessoas que dão esmolas, comida, roupas, levam para casa por uma noite ou para um banho. A violência (física, psicológica ou simbólica) doméstica, social e comunitária não se reduz com a simples “devolução” do menino (a) para casa, esteja esta família recebendo bolsa-auxílio ou não.

Basta sentar no Chale da Praça XV, nos dias mais movimentados, e ficar observando quando se ouve um grito de “*pega ladrão*” “*segura... segura*”, passa um menino correndo e logo em seguida perde-se no meio da multidão, fazendo sua vítima desistir de persegui-lo. O burburinho da multidão, o suposto anonimato não tem eco na vila. Digo suposto anonimato, porque os comerciantes (lojistas, camelôs, etc.) da região, assim como todos que ocupam este mesmo território sistematicamente, conhecem-nos, mas há um código velado de auto-segurança mútua entre todos. O

transeunte ocasional, que é vítima do furto neste caso, é quem é visto pelos guris e gurias como o *estrangeiro* que deveria se portar como tal e estar alerta em território pouco conhecido.

A gravidade das situações de rua traz o apelo a intervenções políticas rápidas, mas os educadores que trabalham “de perto” sabem que os resultados só aparecem a longo prazo e exigem perseverança associada a medidas efetivas, bem articuladas e com continuidade.

Para tanto, seria preciso um trabalho aproximado de conhecimento das diversas territorialidades dos meninos e meninas de rua e de seus relacionamentos entre a “casa” e a “rua”, entre o centro e a periferia.

## **2.5 Centro e periferia – territórios distintos e complementares**

Com a constante pressão da sociedade em geral por segurança pública e o incômodo (físico, psicológico, moral) causado pela população de rua, há uma tendência dos programas assistenciais no país de enxergarem o menino-de-rua apenas no centro da cidade. E a higienização do centro da cidade continua uma política pública pertinente nas grandes capitais, tanto por partidos de direita quanto pelos de esquerda (respaldadas as devidas justificativas políticas e sociais). Mas o que representa esta “limpeza humana” do centro da cidade?

Um exemplo ainda muito incipiente, porque recente na história, é da cidade de Belo Horizonte. Em visita recente a esta capital, conversei com educadores de entidades governamentais e não governamentais que atuam com a população de rua do centro e da periferia da cidade. No centro da cidade há uma visível redução do número de crianças perambulando e/ou dormindo na rua, assim como registram os dados do projeto “Miguilim” da prefeitura de lá. O que demonstra uma efetiva atuação dos

serviços especializados, respaldados pelo empenho dos educadores. Em compensação, alguns educadores relataram-me que alguns dos jovens que estavam na rua e que voltaram para suas comunidades, não encontrando outra forma de sobreviver, engajaram-se totalmente no tráfico de drogas que cada vez se torna mais forte, inclusive com a presença do crack (trazida por jovens que fogem do Rio de Janeiro).

Outros relatos que me impressionaram foi quanto à incidência de suicídios (enforcando-se ou atirando-se das pontes) entre os meninos que, segundo os educadores, pareciam estar “resolvidos”, “integrados”, fora da rua. Com este relato, diz-me o Frei Mariano, da Associação Franciscana Irmão Sol: “***Tirar o menino da rua é fácil. Difícil é tirar a rua do menino***”.<sup>52</sup> Reitero com esta fala - que marcou todo o percurso desta pesquisa -, que *retirar* menino da rua, *recolhê-lo*, como querem alguns, não incide sobre nenhuma mudança profunda, apenas reforça o eterno retorno: rua-casa-institucionalização.

A cultura própria que se constitui nas ruas está transpassada pela cultura da casa e das instituições, assim como pelas outras que o menino transita. Ela é uma forma própria de viver, sentir e perceber o mundo que, com o tempo (como veremos no capítulo seguinte) de permanência cada vez maior na rua, vai se cristalizando de tal forma que não basta dar uma casa ao menino ou à sua família, é preciso que ele se transforme em um “menino de casa”. E isto envolve tanto fatores de oportunidades de novas socializações, quanto de *mobilidade* (Charlot, 1997)<sup>53</sup> para tal.

O que representa estar no centro de Porto Alegre para o menino e a menina-de-rua?

---

<sup>52</sup> Entrevistas realizadas com educadores do Projeto Miguilim da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, do Abrigo Dom Bosco e da Associação Irmão Sol, em julho de 2001, Belo Horizonte.

<sup>53</sup> Charlot utiliza o termo “mobilidade” (interacional) ao invés de “motivação” (externo) por entender que o primeiro é uma nova forma de interação e subjetivação.

Extraídos de meus diários e dos relatos de campo dos educadores, temos alguns registros que dão indícios do que representa o centro da cidade para os(as) meninos(as):

*"Régis dos Santos Rosa, 13 anos, disse que gostava de ficar no centro porque tem multidão e porque pode comer cachorro-quente".* (Registro de abordagem da ESR, Praça XV, 1998). Com o passar do tempo, o que é extraordinário para o menino de casa, como comer cachorro-quente, para o menino de rua acaba virando rotina.

*"Marcelo, 19 anos, conta que no centro é muito mais fácil de afanar e de se safar"* (Diário de campo, Praça da Alfândega, 2001).

*"Sabrina, 17 anos, responde com uma pergunta: 'E aonde mais que a gente vai se virar' [fazer programa<sup>54</sup>]?"* (Diário de campo, Pç XV, 2001).

O centro da capital é o lugar de maior concentração e circulação humana. Permite, ao mesmo tempo, um anonimato necessário à segurança de quem sobrevive de pequenos furtos e a exposição necessária a quem necessita viver da mendicância, do comércio informal e da exploração sexual. É o local por excelência da ambigüidade entre o anonimato e o reconhecimento/ pertencimento.

## 2.6 A casa e a rua

Como um ponto em um holograma a rua é o microcosmos das transformações sociais. Se, na antigamente, a rua se opõe à casa, delimitando espaços e vivências, na modernidade a rua adquire uma nova identidade (Pesavento, 1994). O lar como aquele que delimita a intimidade da família e a rua como o espaço do público, não estão mais tão fixos como em outros tempos. Cada vez mais estas lógicas se misturam. Pergunta Da Matta: *"O que ocorre comigo quando saio da casa e*

---

<sup>54</sup> "Fazer programa" significa manter relações sexuais por dinheiro, comida ou uma noite de sono. Para os meninos e meninas de rua que conheci, esta expressão não se traduz nem por prostituição nem por exploração sexual. Aproxima-se mais de uma "troca".

*vou para o mundo da rua e das relações impessoais que ali (na rua) estão implicadas?” (1990: 100)*

A resposta para esta pergunta está na capacidade de relacionar estes dois sistemas (da rua e da casa), pois eles são sempre complementares e complexos.

É preciso aprofundar o estudo da relação entre “**público**” e “**privado**” para a análise da situação de vida na rua: a transformação do indivíduo anônimo em indivíduo visado. Como se dá a inversão destas lógicas, nesta mudança de perspectiva da rua enquanto espaço público que se torna *locus* das relações mais íntimas e da sobrevivência cotidiana?

O domínio da “casa” em oposição ao domínio da “rua” (Da Matta, *idem*) neste caso, contraria o que estaria estabelecido enquanto domínio privado e domínio público, enquanto relações de pertencimento e pessoalidade e de anonimato e individualização.

**A rua é, em si, uma transição, uma liminaridade, o que é próprio do momento ritual (Da Matta, 1990). Ter uma representação identitária “de rua” é estar suspenso em um espaço-tempo liminar.**

Viver de modo contínuo no lugar-rua é ter uma vida em constante movimento e mudança. Mas esta mudança sozinha não é transformação, como me telefona Mestre, 20 anos, só para dizer: *“Sabe o que eu fiz hoje?” Nem espera resposta e continua: “Caminhei, caminhei, caminhei, caminhei... e voltei para o mesmo lugar. O que mais tinha pra fazê!”*

O caráter de destino, de fatalidade vai aparecer mais forte na relação com as drogas e com a morte, como veremos nos próximos capítulos. Maffesoli diz que *“o próprio da mudança é ser essencialmente traumática e dolorosa” (2001: 73)*, e na

constante mudança a circulação assume uma circularidade, isto é, como se o sujeito fosse preso (exilado) em um círculo fechado onde o movimento fosse se tornando cada vez mais intenso, mas que não o levasse a lugar algum. Este movimento se torna cada vez mais frenético a ponto de não ser possível mais pará-lo, pois ele já está “*entranhado*”, como eles dizem, já se corporificou. Mas isto não significa dizer que ele não pode ser rompido. Que a esta nova “ordem” de exclusão, não seja possível introduzir uma “desordem” e uma nova “organização” (Morin, 2000), que se dê a partir das descobertas e das aberturas de novos espaços de pertencimento, novas territorialidades (de espaços-tempo-relações).

Uma nova territorialidade passa por criar novas unidades de pertencimento, que podem ser: o grupo da escola, o grupo de futebol, o grupo de RAP, o grupo da produção de papel reciclado, etc. Quanto mais espaços diferenciados se abrem ao morador de rua, mais se amplia seu desejo de sair da rua. Este desejo vai se construindo aos poucos e pode ter uma mobilização interna forte até em momentos que nos parecem fúteis, como freqüentar cinema, ir a uma conferência com outros estudantes, etc.

### **2.6.1 “Às vez eu venho de casa, às vez eu venho do centro”<sup>55</sup>**

Como vimos neste capítulo, a circulação exacerbada dos meninos e meninas de rua não é um fluxo de “liberdade” tão somente, mas um impedimento de circular por outros espaços. Como diz René Char, citado por Maffesoli: “*São limitados por falta de cerca*” (2001).

Se um dos ritos de entrada na cultura da rua é a assunção da rua enquanto identificadora de si, podemos pensar que a saída da rua dar-se-ia tanto nas

---

<sup>55</sup> Menino que freqüentava a EPA quando perguntado de onde partia quando vinha para a escola.

oportunidades externas quanto na mobilidade interna (que são complementares) de uma nova territorialidade tanto espaço-temporal quanto identitária.

Para Da Matta, a rua é buscada tanto pela necessidade de anonimato que a casa (o bairro) não oferece, quanto pela criação de uma individualidade, um reconhecimento.

Também para este autor, o tempo da casa, baseado no privado e nas relações pessoais, é um tempo cíclico. Enquanto que a rua, demarcada como o local do público e do individual, tem um tempo linear (Da Matta, 1990). Então vemos a seguir que se há uma dimensão pela qual os moradores de rua parecem não circular, esta é a do **tempo**.

### 3 DROGA, TEMPO E TRAJETÓRIA.

Como vimos no capítulo anterior, são muitos os trajetos percorridos pelos meninos-de-rua. Apesar de incluídos em diversos percursos da cidade, é certo que eles são impossibilitados de entrar em muitos outros. Mas se há uma trajetória que é comum a todos os seres humanos, essa é a trajetória temporal: nascer, crescer, envelhecer e morrer.

Convencionamos um tempo que é um antes, um agora e um depois. Mas, se a trajetória temporal é comum a todos, as formas de representação e de vivência do tempo podem ser peculiares a cada indivíduo/grupo/sociedade.

Neste trabalho, o ‘tempo’ recebe um tratamento de categoria de análise que está intrinsecamente relacionada a outras categorias que compõem o chamado processo de exclusão social: o espaço e os processos identitários. Agregadas a estas categorias macroscópicas estão outras – drogas, sono, fome, prazer, corpo, relações, trajetórias, etc - que compõem uma rede de significações as quais pretendo introduzir agora com referência às perspectivas psicossociais de compreensão do fenômeno.

Podemos tomar a seguinte questão como norteadora: em que sentido o **tempo**, enquanto categoria de análise inserido numa rede de significações, pode contribuir para interpretar os processos de entrada e de saída da cultura de rua?



### 3.1 Tempo físico, tempo social e tempo *suspense*

Educadora, na praça:

“Então te encontro aqui *amanhã*, nesta mesma hora, tá?”

Menino: “Tã” – vai embora e retorna correndo:

“Amanhã é quando?”

Hoje, ontem, amanhã – assim representados, o presente, o passado e o futuro parecem dados objetivos, mas são apenas códigos de linguagem, símbolos que usamos para interagir em nossas relações humanas e organizar nossa *trajetória*. Mas estes símbolos necessitam de um sentido comum para comunicar algo a alguém. E ele só é compartilhado se estiver ligado a um significante que dê um *sentido* também comum.

O que significa o amanhã? A importância que ele tem na organização das minhas ações no dia de hoje? Como eu resgato as minhas experiências anteriores, a minha história para balizar os meus projetos futuros? Parecem questões de âmbito puramente individual, mas não são.

Na sociedade moderna ocidental, entende-se por *sentido* uma busca individual e, segundo Norbert Elias, a isto corresponde a um modo específico de experimentar a si mesmo como o *homo clausus*. Entretanto, diz que a essa compreensão do conceito de sentido é tão enganadora quanto a imagem do homem isolado que ela corresponde, pois:

“... o conceito de sentido não pode ser compreendido por referência a um ser humano isolado ou a um universal derivado dele. O que chamamos de ‘sentido’ é constituído por pessoas em grupos mutuamente dependentes de uma forma ou de outra e que podem comunicar-se entre si. O ‘sentido’ é uma categoria social; o sujeito que lhe corresponde é uma pluralidade de pessoas interconectadas”(ELIAS, 2001;63).

As táticas de vivência temporal se constituem na rede de relações que estabelecem por onde eu circulo. Assim, o significante que tem (ou não) a palavra-símbolo *amanhã* para mim está revestido de um sentido compartilhado no grupo social a que me situo. Para o povo da rua, tanto o amanhã quanto o ontem são evitados.

Como diz Carmem Craidy:

*“... Nela (na rua) existem muros visíveis e invisíveis, interdições radicais, espaços delimitados, e – o que é mais grave - o tempo aí parece estar suspenso. Para os que vivem na rua, não há história, mas um repetir-se crônico e circular da vida sem projeto, eterno presente que implica a luta cotidiana pela sobrevivência. Permanecer vivo, ter algum prazer constituem o móvel fundamental do existir. O amanhã não existe, a não ser quando chegar na forma de hoje e trazer suas exigências. O passado é melhor omitir; é duro e perigoso demais para ser lembrado. Esse eterno presente manifesta-se como suspensão de laços e perspectivas.” (1998;25)*

Um menino de 11 anos, que se encontrava no início do processo de alfabetização na Escola Porto Alegre, não distinguia o dia da noite; para ele, quando o céu estava nublado, já era noite. Na rua, só tinha referências temporais pelos horários que recebia ou ia à caça de comida. Assim, o dia parecia estar sinalizado apenas pelo horário do meio-dia, da “bita”.<sup>56</sup>

É importante ressaltar que *tempo* aqui é entendido enquanto um construto sócio-cultural, um código comum de uma determinada coletividade humana que não está nem aquém (uma estrutura *a priori*) nem além (um dado objetivo) das representações dos sujeitos, mas é, antes de tudo, um símbolo social compartilhado, resultado de um longo processo de aprendizagem (Elias: 1998).

Norbert Elias percorre a trajetória da constituição do tempo na sociedade humana, relata que *“a princípio, a humanidade utilizava as seqüências constituídas pelos que chamamos de fenômenos naturais...”*.

---

<sup>56</sup> Comida.

Continua ele:

*“Enquanto não sabiam utilizar outros quadros de referência que as seqüências de mudanças de ordem natural, para fixar começos e fins relativos, e desse modo, determinar intervalos de igual duração no interior de um continuum evolutivo constituído por eles mesmos, os homens desconheciam, por exemplo, a sua idade; a rigor não tinham que conhecê-la. Para determinar o começo de qualquer atividade social recorrente, não dispunham de nenhum padrão de medida comum, a não ser seus próprios impulsos imediatos.” (1998: 59).*

Quando a escola foi iniciada e começamos a fazer o processo de investigação das histórias de vida, muitos dos “novos/as”, como eram chamados os recém-chegados na escola não sabiam dizer a sua data de nascimento. Mesmo para alguns que já eram adolescentes, a noção de “data de nascimento” não lhes dizia nada. Sendo assim, normalmente se recorria ao recurso de perguntar “Quando tu fazes aniversário?”, ao que a pergunta era então compreendida, porém a resposta em muitos dos casos era: “Hoje! Pode me dar o presente”.

Este “hoje” e “presente”, não é apenas um trocadilho que demonstra a malandragem<sup>57</sup> de sempre querer levar vantagem da situação, do momento (talvez único), mas define também uma desconexão com o tempo passado, um desenraizamento de sua história pessoal enquanto código compartilhado de localização temporal de existência.

Outras respostas remetiam a uma proximidade com uma festividade do calendário anual. As respostas geralmente eram: “faço aniversário...(pensa um pouco) perto do Natal” ou “...perto do Carnaval” ou ainda com referência ao clima e às estações do ano, normalmente diziam “faço aniversário ... no inverno” que parece ser a estação do ano mais demarcada para eles aqui no sul, pois independente de termos um verão muito quente, que não se deixa passar despercebido, o inverno é, sem dúvida, o período mais crítico e mais marcante para quem dorme na rua.

---

<sup>57</sup> Por vezes, tenho a impressão que os m/m de rua oscilam entre os tipos ideais - no sentido weberiano - do ‘malandro’ e do ‘bandido’ conforme os descrevem Alba Zaluar.

Apesar de sempre haver um interstício entre o início e o fim da resposta completa significar um “devo responder ou não”, é também uma busca de uma referência temporal que seja comum à sua interlocutora: o Natal, o Carnaval, o inverno, etc.

Para Elias, o tempo não é uma coisa em si, mas uma forma de relação complexa entre o tempo físico (maneira de determinar o tempo através da natureza) e o tempo social (com referência à organização das sociedades). Isto significa que o verbo mais adequado não seria “medir” o tempo, mas “temporar”, pois se trata de “uma operação de estabelecimento de relações” (1998: 39). Assim, tanto o tempo quanto o espaço só passam a ser concretizados e sentidos como ‘coisas’ a partir de um sistema de contrastes e de relacionamentos.

Podemos entender o tempo coercitivo/domesticador, mas também enquanto um código compartilhado/domesticado. Entretanto, a compreensão deste código compartilhado não está isolada do restante das outras práticas diárias.

Estamos tão habituados com a nossa configuração de tempo e espaço, que parecem universais. Não paramos para pensar que possa haver outras formas de percebê-los e de vivê-los e o quanto isto pode dificultar um diálogo, uma interação ao lidarmos com a cultura do povo da rua.

A sobrevivência nas ruas não está dissociada de uma sincronização com o tempo social hegemônico. Os guris/gurias estão sempre alertas, por exemplo, para quando é o final do mês e dia de pagamento do assalariados, mas, ao mesmo tempo, orienta individual e grupalmente as atividades das rotinas diárias de formas mais diversas. Não apenas pela sensação de liberdade: *“eu acordo a hora que quero”*; *“batalho comida quando tenho fome”*, mas pelo cercamento em um espaço-tempo delimitado pela urgência de manter-se vivo.

Como diz Elias:

*“Nas sociedades relativamente simples... a regulação e a estruturação do relógio fisiológico dependem muito mais diretamente, das possibilidades oferecidas ou negadas pela natureza externa – ou por outros homens eventualmente exploráveis – para atender as necessidades dos indivíduos.” (1998: 42)*

Assim, nas sociedades nômades se vai à caça quando se tem fome, enquanto que, com a utilização da agricultura, o sedentário necessita de uma dominação/regulação maior para determinar o tempo.

Porém, se o ser humano se diferencia em várias culturas, ele é uno em sua biologia. Se também em nossas sociedades pós-industriais, os coletores/caçadores modernos de comida (Magni, 1990) precisam sincronizar-se com o tempo social dos outros.

Ainda entre as rotinas sócio-biológicas comuns aos seres humanos, há uma, entre outras, que aparece com frequência como tema-problema em diversos contextos e que atua mais diretamente na construção de outra percepção temporal: o sono.

### 3.2. “Tô virado” - Sono, memória e história



*Um dos poucos momentos de descanso e “segurança”: dormir durante o dia e em lugares bem expostos. (2001)*

A rotina de vida nas ruas impõe outras formas de orientação do tempo. O menino de rua é um menino lobo, em geral passa as noites em vigília e só consegue dormir pela manhã, quando se sente mais seguro com o acordar da cidade.

Como ouvimos em suas falas, embaixo das marquises, a insegurança reforça a afirmação de que na rua não se pode confiar em ninguém e à necessidade de estar alerta mesmo durante o sono:

“Os chinelo [outros gurus]... levaram tudo as minhas coisa enquanto eu dormia”;

“Tava dormindo sozinho e os desgraçado [outros gurus] mi deru uma paulada na cabeça”.

No mocó, que é lugar de território próprio:

“Tinha muita confusão no mocó esta noite; num consigui dormi”;

“Os brigadiano chegaru e botaru gás [gás lacrimogêneo] em nós... chegaru chutando a gente assim, ô...”;

Na casa de algum amigo ou amiga:

“Tava tão apertadinho que tinha que drumi uns prur cima dus otro... aĩ jã dava pau..”.

O psiquiatra argentino Alfredo Moffatt, que tem longo trabalho com população de rua, com a qual realizou seus estudos publicados no livro *Psicoterapia do Oprimido*, diz que a memória - fundamental no processo de construção identitária - se constitui no momento em que nos recostamos à noite em nossas camas e repassamos o nosso dia, “deprimindo-nos”<sup>58</sup> e reprocessando os fatos acontecidos.

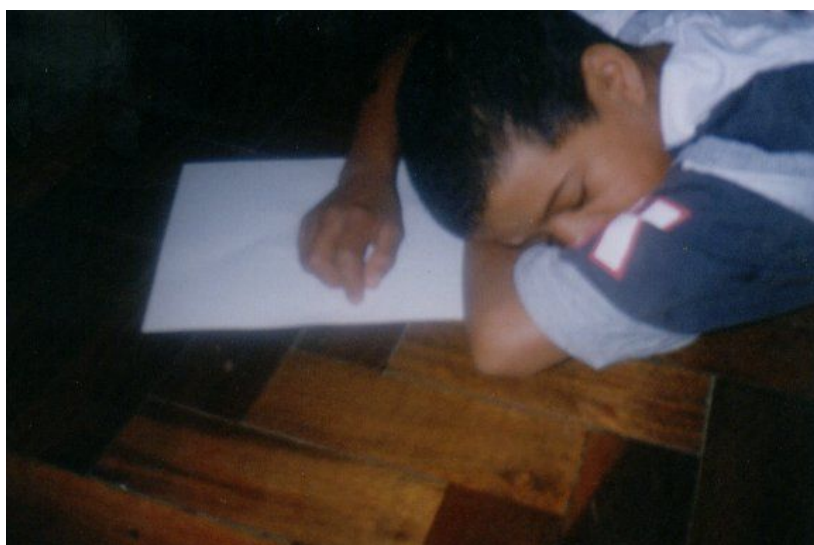
O sono, que aparece como elemento secundário nas falas e como uma constante nos contextos (ou o menino aparece “chapado” ou está dormindo a qualquer hora, em qualquer lugar), compõe os entrelaçamentos de nossas memórias.

Nos relatos de abordagens de rua feitas pelos/as educadores/as:

“Perguntamos o porquê de não estarem indo à escola e disseram que não estavam conseguindo acordar antes da 1 hora da tarde”<sup>59</sup>

“Dormem de repente, em qualquer lugar, no piso frio e úmido”;

“Não acordam nem prá comer”



*A tentativa de realizar a atividade proposta cede ao sono, a folha de papel acaba se transformando em travesseiro. (1999)*

<sup>58</sup> Em workshop realizado em PoA, 1995, no hotel Umbu.

<sup>59</sup> Apesar de ser retirado de um relato de abordagem, em 1996, é uma dos registros constantes de 1994 a 2001.

Havia sempre o conflito do sono durante as atividades na escola (assim como em outros programas de atendimento sócio-educativo). Alguns chegavam, tomavam café e iam procurar umas cadeiras no fundo da sala para dormirem, normalmente embaixo das cadeiras ou usando-as como ‘parede’ ao seu redor. Tínhamos como princípio que ali era uma escola, espaço de aprendizados múltiplos, incluindo dar continuidade ao processo de escolarização. O projeto político-pedagógico da escola não era assistencial, era educacional. Porém, o conflito interno dos educadores em acordar uma criança ou adolescente que passou a noite sem dormir, a repetida explicação “*Tô virado*” (virou a noite fazendo programa, furtando, cheirando, ou simplesmente circulando pela rua) gerava longas discussões durante as reuniões de planejamento e avaliação da escola. Acordar ou não acordar, eis a questão, já que os poucos abrigos existentes se recusavam a recebê-los.

Sem o ato de dormir, cai-se num vazio, num tempo paralisado, num eterno presente diz Moffatt (1988). Isto é insuportável e gerador de uma crise que este autor chama de “descontinuidade identitária”, o que acaba por levar ao uso mais sistemático de substâncias psicoativas que lhe dêem uma outra sensação de **tempo, espaço e “eu”**.

### 3.2.1 Drogas e tempo

A relação que faço entre a noção de tempo e uso/abuso de “drogas”<sup>60</sup> se dá com base na teoria temporal do psiquismo de Alfredo Moffatt e na exacerbação temporal do presente em que vivem os m/m com quem convivi.

---

<sup>60</sup> Não é possível, neste trabalho, estender a discussão sobre o conceito de ‘drogas’ Uso o termo ‘droga’ como é usado na rua: para conceituar substâncias psicoativas como a loló, a maconha, a cocaína, o crack, os psicotrópicos e outros inalantes. Cigarro e álcool também são considerados substâncias que ativam a psiquê, porém não são consideradas drogas pelas crianças e jovens de rua. Não conheço nenhum morador de rua, com exceção dos adultos, que faça uso sistemático de álcool, inclusive discriminam àqueles que usam.



Para Moffatt, este “fechamento” no presente que o indivíduo experiência serve para impedir que os invada ‘o que foi’ e ‘o que está por vir’, que são espaços que não aprendeu a manejar (1981). Estas pessoas contaram com um número de frustrações tão grandes e tão freqüentes em sua infância que não lhes permitia ter tempo de simbolizar as perdas e ressignificá-las, tampouco consegue antecipar-se como o “outro” do porvir, do amanhã. Encontra-se sempre no aqui e agora (idem; 37).

Ainda para Moffatt, o uso de substâncias psicoativa exacerba o “fechamento” no presente<sup>61</sup>, pois a droga aumenta seus canais de percepção, multidimensiona suas sensações e faz com que viva o agora continuamente. O corpo, em sua atividade perceptual, está encerrado no presente. A intensa vivência do corpo, da imediata percepção, pode reter o tempo (como num êxtase sexual e/ou religioso). São os instantes em que parecem ficar de fora da coerção dos hábitos cotidianos e do tempo imposto.

Mas o tempo não é só percepção dos sentidos; é, antes de tudo, uma convenção cultural, um instrumento simbólico compartilhado por determinada sociedade, que só se configura enquanto estado do meio ambiente real na medida em que se elege uma dentre a complexidade de leituras possíveis da ‘realidade’, enquanto figura e não enquanto fundo (Moffatt, idem). É essa leitura, parcialmente compartilhada com os outros fora de nós, que compõe a história. Sendo assim, a história é o imaginário compartilhado (idem).

Quanto aos moradores de rua, Moffatt diz que cada história de vida é um quebra-cabeça e que pedaços da história formam uma figura, porém, a história destes jovens é um filme recortado e colocado em qualquer ordem. É a lembrança de fatos caóticos, sem seqüência, sem ressignificação.

---

<sup>61</sup> Ver também relatos de campo de Snow e Anderson sobre o uso intenso de álcool entre os moradores de rua do Texas como fuga de si e do passado: “*ele fazia o que muitos de nós fazemos quando a gente pensa em algo assim (a dor de ter perdido a filha com o divórcio) ou em onde a gente está agora. A gente pensa nisso e fica puto com isso e aí toma um porre e esquece...*” p. 338.

### 3.2.1.1 A história de Leila

Há um caso que é emblemático da característica específica de atemporalidade<sup>62</sup> na cultura de rua: o de Leila, atualmente com 19 anos.

Conheci-a em 1994, logo nas primeiras abordagens de rua. Leila sempre foi excepcionalmente afetiva, acolhedora, mediadora de conflitos entre os educadores e os guris. Tinha um jeito tímido e afetuoso, mas sabia ficar furiosa quando os guris “implicavam” com ela, diziam na sua frente que ela “sô chupa pau de vêio”, ela “sô dâ pros vêio”. Apesar de também fazer programas, não era do tipo de menina que gosta de se produzir, andava sempre de calça comprida e camisetas largas, nenhum ornamento, nenhuma pintura. Não tinha os dois dentes incisivos, o que fazia com que ela risse sempre com uma das mãos na boca, dando um ar de auto-repressão e vergonha de si. Na outra mão tinha sempre um paninho encharcado de loló.

Era uma das meninas que mais cheirava na praça; estava todos os dias e a qualquer momento do dia com o paninho molhado. Dizem que durante um período, Leila revendia loló. Várias vezes a vimos vendendo “molhadas”, mas fazia isto mais para ter a segurança de estar sempre com a posse da “loló”, do que pelo dinheiro.

A história familiar de Leila não é *incomum* a outras na rua, mas tem suas especificidades. Vivia com os irmãos e as irmãs na rua. Tem uma irmã mais velha que fazia programas no Centro e, várias vezes, enquanto nos ajudava nos trabalhos que realizávamos na Praça XV, foi tomada como uma educadora.

---

<sup>62</sup> Geertz utiliza a noção de atemporalidade e apessoalidade para a análise da sociedade balinesa, confrontando com a “nossa” visão: “*Ligada à sua concepção despersonalizada da condição de pessoa, existe uma concepção atemporalizante (pelo menos do nosso ponto de vista) do tempo*” (1989: 257).

A mãe aparecia na praça com frequência, passando longos períodos com as outras filhas menores (de 1 e de 3 anos) sentada nos bancos ou na escadaria da praça. Dois de seus irmãos eram também freqüentes nos atendimentos de rua, porém passavam períodos internos na FEBEM ou escondidos por causa do mandato de busca e apreensão do JIJ<sup>63</sup>. A família veio de Ijuí e tinham uma casa na Vila Cruzeiro do Sul, onde moravam o pai e a mãe biológicos. Relatavam serem descendentes de índios, contando inclusive a história do batizado indígena do irmão mais velho.

Leila, quando fala da família, enfatiza sempre a mesma história: quando vieram do interior, quando a casa pegou fogo, quando fizeram um batuque e a casa pegou fogo de novo tiveram que se mudar. A casa parecia estar constantemente incendiando. Várias vezes, desde que conheci Leila; ela contava este fato como se tivesse acontecido naquela semana; por vezes fazia referências temporais como: "esses dias... agora... quando pegou fogo...". Certa vez chegou na escola dizendo que a casa da mãe tinha incendiado "ontem". Ficava muito brava se duvidássemos do fato ou da data. Gigi, sua irmã (mais velha que ela) só ria e dizia: "é mentira dela, tia". O que a deixava mais brava ainda, quase chorava. Às vezes, tentávamos fazê-la perceber a distância do fato; outras vezes, fingíamos que acreditávamos.

Quando estudou na EPA, avançou da primeira para a segunda etapa, mas teve muita dificuldade em transferir-se de turma; não queria avançar para não deixar a professora e trocar de colegas. Acabou abandonando a escola após passar um período no IJF em que estava muito doente. Neste período, foi constatado HIV positivo e Leila ficou ainda mais confusa.

Começou a vincular-se mais na U. O.<sup>64</sup> e negava-se a ir para a escola; a desculpa era de que os guris se arriavam muito nela – a mesma justificativa que usava para não acessar a U. O. enquanto era assídua na EPA. Na verdade, como a

---

<sup>63</sup> Juizado da Infância e da Juventude

<sup>64</sup> Unidade Operacional Centro, da Fundação de Assistência Social e Cidadania/PMPA que oferecia assistência e atividades sócio-educativas.

participação nos dois serviços exigiria que ela ficasse o dia todo sem cheirar loló, ela acabava optando entre um ou outro, conforme o jogo de relações fosse mais propício em um ou outro momento.

Nos últimos tempos, quando ia à escola chegava tão cheirada que não tinha condições de permanecer, acabava saindo para cheirar na rua. Assim, rua e droga aparecem mais uma vez como texto e contexto de impermanência, retiro e auto-exílio.

### **3.3 Drogas e rua**

A droga aparece como “coisa mais importante” ou que caracteriza o estar na rua não só para os guris e gurias. Os educadores de rua expressam constantemente sua indignação e impossibilidade de atuar com eles ou abordá-los quando estão “chapados”.

Não há um só relato, seja dos próprios meninos, seja dos educadores, da família ou da população circundante, em que a droga não apareça nos discursos e imponha sua presença como fator central.

Mas como eles vivem as drogas? O que a droga representa para os meninos-de-rua? Pode ser o espaço que preenche no corpo a fome e o frio do presente, mas estes fatores isolados não dizem tudo; há também a dor das lembranças do passado e da previsão do futuro.

A droga é, em si, uma suspensão do tempo. E como diz Van Genep, *o ritual se dá em um tempo, um espaço e em uma identidade suspensa, liminar.* (Genep, 1974). O uso/abuso de substâncias psicoativas pode ser entendido enquanto um ritual cotidiano de suspensão do tempo presente e das sensações físicas e psíquicas.

A continuidade do uso/abuso de drogas não proporciona o mesmo prazer que, por exemplo, no primeiro “pico”, nas primeiras “cheiradas”, mas continuam a usá-la, enquanto nada a tenha substituído. Quantas vezes, durante atividades extremamente prazerosas, eles dizem que “esqueceram de cheirar”, ou mesmo reconhecem que enquanto estavam trabalhando, jogando, brincando, não têm vontade de cheirar. Não se trata meramente de ocupá-los para que não usem drogas, mas de descobrir novas formas de prazer e de *sentido* para a vida.

Não há uma receita mágica para grupos ou indivíduos separados. As políticas de saúde que trabalham no princípio da redução de danos, ainda têm se mostrado as mais eficientes, seja trocando uma droga de maior impacto sobre o organismo por outra menos devassadora, seja aumentando gradualmente seus espaços e tempos em contato com algo mais prazeroso e, portanto, reduzindo o uso sistemático.

Mas, o que ocorre com freqüência é uma guerra de intolerância, uma guerra do ou...ou: “ou cheira ou vai à escola”; “ ou se pica ou participa das atividades,” e ,em geral, a droga sai ganhando a guerra.

Por mais difícil que pareça a um educador compreender (o que não significa aceitar) o uso de drogas - seja porque está preocupado com a saúde das crianças e jovens ou para reafirmar sua postura moral contra as drogas ou para conseguir ter mais sossego em seu trabalho - a questão que se coloca não é a de acabar com as drogas ou de fazer parar o uso de drogas, mas é a de saber até que ponto o uso de drogas está comprometendo suas relações humanas e se sobrepondo a elas. Isto é, até que ponto a convivência com as drogas está ganhando a batalha contra a convivência com os outros no sentido mais amplo.

Nos relatos de campo dos educadores de rua (datas diferentes, em 1997):

"...levaram um tempo para nos reconhecer, estavam muito cheirados";

"Encontramos Fabrício completamente chapaço. Levou algum tempo até ele nos reconhecer e conseguir articular uma palavra".

"...falamos com eles da dificuldade que é para nós conversarmos quando estão cheirados: arrastam a língua demoram para responder, perguntar algo...".

"Não dá prá trabalhar quando eles chegam cheirados. Não tem condições. Eles são noutro mundo."

"Leandro reclamou para o Léo porque ele mostrou a lata de Sulvicryl. Disse que não vai para o São Pedro (para desintoxicação), porque não quer largar os amigos. Avaliação: a questão da droga é um grande nó a desatar. Avaliamos que eles estão nos pedindo ajuda, mas estamos sem agilidade (nada) para oferecer";



*As atividades na rua nem sempre conseguiam afastá-los do 'cheirinho'. Isto sempre causou grandes constrangimentos e cobranças aos educadores. Mas devemos esperar que eles parem de cheirar para abordá-los?  
(1995)*

Faz pouco tempo que estamos encontrando, em termos de políticas públicas, serviços que atuem diretamente com a questão do uso/abuso de substâncias psicoativas (a exemplo da Casa Harmonia, inaugurada em 2001, e do Ambulatório Pró-Jovem- municipalização de um serviço de saúde que atende não só moradores de rua).

Os outros serviços, não-governamentais e normalmente de cunho religioso, que se destinam a tratar dos usuários em situação de reclusão (fazendas<sup>65</sup>, internações hospitalares para desintoxicação, etc.) sempre se mostraram ineficientes a esta população. Cada vez mais se observa que, tratando os indivíduos isolados de seu contexto, não se obtêm os resultados esperados, pois o apelo à droga é tanto físico-biológico quanto psicossocial.

Os serviços de reclusão, na medida que os retiram de seu meio, criam um mundo fantástico: em geral dão abrigo, comida, trabalhos agrícolas e artesanais, orações, etc. Mas o tempo de permanência nestes locais não é eterno – e nem deveria ser o que faz com que, voltando à sua ‘rotina’ de circulação entre casa, rua e abrigos, ele encontre os mesmos cenários e os mesmos relacionamentos de antes e retorne ao uso/abuso de substâncias psicoativas. Estes serviços, isolados, podem garantir uma redução de danos temporária que é válida, mas não tem **permanência**. A história que City nos conta, mistura muitos elementos que compõem esta trajetória, mas a droga certamente é o de maior destaque.

### 3.3.1 A história de City

City, 19 anos, foi para a rua, como se diz nos serviços, *em tenra idade*. Seu irmão mais velho já tinha ficado um longo período morando na rua e ele diz ter ido atrás do irmão. Conheci-o com outro nome, ele era um dos muitos casos que tem duas certidões de nascimento, uma feita pelo pai logo que ele nasceu e outra firmada pelo padrasto quando se uniu à sua mãe.

Em 2001, conta-me sobre seu relacionamento mais duradouro com uma guria também moradora de rua: “o irmão dela tinha muita consideração por mim, eu praticamente criei Charlies (o filho dela)”. Eu pergunto quanto tempo eles

---

<sup>65</sup> Há mais de 150 fazendas de reclusão para dependentes químicos no RS.

ficaram juntos, ele não sabe responder. Pergunto até que idade ele criou o menino e ele pensa bastante e responde com gestos: “ah... até este tamanho assim”. Mesmo trabalhando atualmente e gerindo seu dinheiro e seu ‘tempo’, ele não sabe precisar a idade do menino que criou; refere-se ao tamanho aproximado da criança. Não lembra a data ou o período em que isto aconteceu, tem a referência do local: “Foi quando a gente morava no mocó do Casarão”.

Poderíamos pensar que um lapso de memória ou uma imprecisão de datas pode ocorrer a qualquer um de nós. Mas o que eu quero reforçar aqui é que a atemporalidade não é eventual nem extraordinária, mas, sim, característica permanente de quem vive nas ruas. É um fator primordial na sua inserção ou exclusão de outras redes de sociabilidade. Mais do que isto, é uma possibilidade ou uma intervenção na sua auto-organização que está ligada à projeção de outros possíveis futuros.

Em outro momento da conversa; ele relata que não quer arranjar mulher enquanto não deixar as drogas; diz que agora vai procurar o Pró-Jovem (foram feitas várias investidas para que ele fizesse um acompanhamento por lá só que ele acabava “largando fora” bem no início do tratamento. Lembro-me de várias vezes em que disse: “de que adianta eu ir lá (na terapia) conversã ... de que adianta eu não cheirã... aí eu chego lá no Casarão (mocó) e tã todo mundo cherando assim... meus amigos, né?... meus amigos cherando assim... tinha então que levã todo mundo prã lá.”<sup>66</sup>

Este relato chama atenção para dois aspectos fundamentais: primeiro a força coercitiva do grupo, a necessidade de permanecer no grupo como único resquício de referência afetiva e, para isto, a necessidade de compartilhar. Segundo, a dica que ele dá para que toda e qualquer terapia que vise à redução do uso de droga

---

<sup>66</sup> Registro na EPA, 1999.



precisa estar concatenada com o seu meio, e isto inclui o grupo de referência, pois é desta maneira que eles se organizam.

City ainda relata que estava usando crack com os amigos – os mesmos de vários anos - e conta como é o “barato” do crack:

“ A maconha é legal, mas dá muita fome. O crack tira a fome (e repete isto umas três vezes consecutivas)... o cara fuma uma pedra assim e não dá fome, não dá nada, não dá sede, não dá fome nenhuma. Um dia eu fumei uma pedra com os guri e fui tomã água assim (gesticula) e não conseguia engoli assim...Bah! o cara não consegue comê, nem bebê nada. E dá um barato assim... a gente vê tudo assim... longe... em câmera lenta assim... parece aqueles filme assim...”.

A conversa foi espontânea e ele usava seu corpo, enquanto caminhávamos pela rua, para mostrar como era a “viagem” do crack: em câmera lenta, com indecisão de gestos e exultante.

Corpo, gestualidade, sensação, prazer e não só doença, exploração sexual, tráfico e violência compõem essa tessitura que coloca a droga num patamar de rito cotidiano de exacerbação do tempo suspenso.

Encontro-o novamente no final desta pesquisa, e ele me diz que está com bolsa: “agora, só pro mês de abril”. Digo que estamos em janeiro, faz poucos dias que aconteceu a passagem do ano. Mais adiante da conversa, ele diz que tem uma encomenda de trabalho para o mês que vem. Pergunto, sem fazer muito alarde: “Prã que mês mesmo?” “Agora, prã abril”. Faço-me de sonso: “...e que mês que eu disse que estamos mesmo?” Pensa muito seriamente, faz um esforço para não me decepcionar: “É... é... no final do ano... qué dizê na passada do ano... é... abril, né?” Olho prá ele com ar de descrédito e rimos muito, pois ele entende o recado. Tenho, por fim, um insight: “Tã bom, eu já vou. Que mês que é mesmo o teu aniversário?”

Sem dúvida, ele responde: "Abril". Mas tem uma ressalva: "Na certidão que o meu pai fez, né?"<sup>67</sup>

Hoje ele mora na Vila Farrapos com uns amigos e trabalha com a produção de papel artesanal; tem 20 anos pela certidão que seu pai fez e teria 18 pelo registro do padrasto. Esta situação foi descoberta e regularizada em 1997, quando foi iniciada a composição de sua história de vida.

### 3.4 Trajetórias – quando *sente a dor*

As histórias de vida destes jovens são marcadas, impressas no corpo e na alma, por uma trajetória que inclui um circular permanente num caminho de perdas e de desafios constantes.

A trajetória de rua é o percurso espaço-temporal e identitário percorrido pelo sujeito até à afirmação de uma cultura própria da vida nas ruas.

Como diz Preta sobre por que para algumas pessoas é mais difícil sair da rua:

"... depende do tempo. De quanto tempo ele já tá na rua. Eu, por exemplo, saí quando tinha 7 anos a primeira vez. Eles me pegavam, me botavam na FEBEM e eu fugia. Acho que depende da rebeldia também. Eu sempre fui rebelde, meus irmão não. É... tem um irmão que também apronta muito. Mas ele apronta lá mesmo (na vila). E eu... fui pra rua."

---

<sup>67</sup> Diário de campo, 2002.

Preta relata o que é preciso aprender para viver na rua:

"Também tem várias coisas que eu não queria; mas tive de aprender desde pequena. É... (afirmativa) é um aprendizado: andar armada ( com canivete e faca); e pedir... o que é pior... tem que aprender a pedir!"

Preta, na perspectiva da menina, encara os desafios da rua como algo que pode viciar :

"É um vício assim... Começa fazendo programa, não sabe bem o que que é aquilo. Depois vicia, não sabe viver outra vida. É que nem uma droga. É uma droga."

"Tem amigas minhas que saíram da rua, mas ficaram no vício (de fazer programa). Têm outras assim que se juntam com uns véio, como a gente diz, né? Se junta com uns véio que cuidam delas. Bem ou mal... eles cuidam delas. Elas cuidam dos véio."

"Mas só sai da rua mesmo quando dá uma dor aqui (bate na cabeça). Eu comecei com esta dor assim na cabeça. Quando eu tava grávida desta aqui, eu olhava pra barriga e pensava: o que que vai ser da minha filha? Mais uma que eu tô botando nesse mundo. As outras tão com a minha mãe. Acredite se quiser, mas elas nunca tiveram um piolho. Uma é bailarina lá no Tesourinha. Eu vi ela na tv esses dias. É linda e é bailarina. A outra também vai ser, tem que ver como a nega rebola quando ouve som."

Quando perguntada sobre como ela conseguiu estar há tempo afastada da rua (saiu da rua?) e como se sai desta vida, ela diz:

"É uma dor na cabeça assim que pesa, quando pesa tudo que a gente já passou nesta vida. Aí pede ajuda. Olha, vô te dizê uma coisa: quando chega a pedi ajuda, tem que fazê alguma coisa, porque é bem aí que a neguinha sente a dor e quer sair da rua. Antes não, antes tudo é festa, é só zoeira, tanto faz. Mas quando chega a pedir ajuda tem que ajudar".

Relativiza o tempo que é necessário para que aconteça o que ela chama de “se dar conta da dor”, e aí introduz o fator idade e a consciência de *envelhecimento*:

“Eu só fui senti a dor quando já tava velha, com 22 anos, né? Eu nunca pensei que ia durar mais que 18. Eu achava que ia viver até os 18 e já tava bom. Tem gente que sente essa dor antes até de que eu. Outros... só quando já tão morrendo, aí não adianta mais. Depende do tempo que ficou na rua, dos vícios – é tanta coisa que depende!”

**Diz Preta:** “Eu não sei como eu cheguei aqui. Eu não sei como eu cheguei aos 22...” **Pensa e conclui:** “23!” . **Vai mais fundo:** “Jã os 18, assim... já tava bom prá mim.” **Relembra:** “O que eu já fiz nesta vida!” – e ri. **Joga sua cabeça para trás e ri.**

Olhamos para os lados, na sala do abrigo em que Preta está, e os já-adultos observam-nos: estamos rindo (vi pouco isto nos albergues para adultos que já visitei). Os já-adultos estão sérios. São em torno de dez e nenhum conversa com o outro. Bem diferente daquele “todos-ao-mesmo-tempo” do discurso dos meninos (as). Estão sentados em sofás na sala de estar. Olham uma televisão desligada ao lado do aviso “Para ligar a televisão é preciso chamar a monitora”. Não se pode saber aqui de onde vieram, mas é pouco provável que tenha sido de uma infância/juventude de rua. Não saberemos se já viveram mais do que Preta ou sequer se sentiram a “velhice” antes dela.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Diário de Campo, 2001.

### 3.5 Tempo de ser adulto

O tempo organiza a nossa percepção da realidade através da seqüência de transformações biológicas, de vínculos, etc. a que passamos durante a vida. Para Geertz, entre as formas mais importantes de conscientização do tempo para a humanidade “*está certamente o reconhecimento, em si mesmo e em seu companheiros, do processo de envelhecimento biológico, o surgimento, a maturidade, a decadência e o desaparecimento dos indivíduos concretos. A maneira como se vê este processo afeta, portanto, e profundamente, a maneira como se vê o tempo*” (1989: 255). Muitas vezes, o menino-de-rua se vê surpreendido como um adulto, em uma identidade fixada pela legislação, e mais, é avisado de que já é adulto de uma forma não muito gentil: com mais exclusões de direitos. É o caso de Dida.

#### 3.5.1 A História de Dida

Dida, um jovem de 19 anos, vive na rua desde tenra idade – conforme informa sua história institucional. Teve passagens por diversos programas de atendimento: FEBEM (abrigos e casa fechada), Lar Dom Bosco, U.O - Centro, Abrigo Municipal Ingá Britta, EPA, ESR. Usa loló e cocaína e maconha sistematicamente. Possui vários processos por ato infracional, nunca conseguiu terminar de cumprir medida de PSC<sup>69</sup>. A vez que melhor se engajou numa PSC foi no Parque da Redenção (espaço aberto), com acompanhamento diário de um ex-militante do MNMMR<sup>70</sup> e da EPA. Porém, a medida sempre regredia para Liberdade Assistida.

Quanto à sua situação familiar, tem um irmão mais novo que também mora na rua. Este último, conforme consta no seu prontuário no JIJ, aos seis anos de idade

---

<sup>69</sup> Prestação de Serviços à Comunidade, medida prevista no ECA.

<sup>70</sup> Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua.

foi “preso por vadiagem”! Refere-se a uma irmã mais velha que mora em Novo Hamburgo e a qual tentamos vincular, o que funcionou por um determinado tempo, mas logo ele voltou para o centro de Porto Alegre.

Dida sempre se apresentou muito agressivo, fazia ameaças constantemente e fazia uso permanente de loló. Com a chegada dos 17 anos, Dida começou a afastar-se dos seus grupos de referência na rua: Praça XV e Ponte. Estava evasivo. Não conversava com ninguém. Andava vagando pelas ruas, mas não como antes, agora estava só. Caminhava sozinho e mesmo com a possibilidade de comer nas instituições que ainda estavam abertas para ele (no caso a EPA e a UO) revirava latas de lixo para achar comida. Seus amigos contavam o fato de ele comer comida do lixo, com nojo e espanto. Tentávamos buscá-lo através das saídas na rua, mas ele parecia nem sequer nos reconhecer. Seus colegas diziam que ele queria bater em quem se aproximasse dele. Conosco (educadores) era só o silêncio e o olhar no vazio. Estava enclausurado em si.

Lembro-me de uma vez, depois de alguns meses, que o encontrei na Praça XV cheirando “loló” com os guris e comentei com as colegas que cheguei ficar feliz de ver que ele estava falando e sorrindo, apesar de chapado. Mas lembro que a única coisa articulada que ele conseguiu falar comigo foi referindo-se ao aniversário dele que estava chegando e que agora “vou direto pro caçeião” ou “morro de vez”.

Aos poucos, conseguimos resgatá-lo de volta à EPA. Mas não foi um retorno tranquilo. Sem a loló, ficava irritado, agredia, ameaçava a todo o momento. Não se concentrava em uma atividade o mínimo de tempo necessário para desenvolvê-la. Os professores estavam divididos; a maioria achava que ele não deveria permanecer mais na escola, que só estava atrapalhando os outros que queriam estudar. Vários relatos de abordagens de rua feitas pela escola confirmavam as falas de que muitos guris e gurias, incluindo Leila, não queriam ir à escola devido às agressões de Dida.

Estávamos discutindo, brigando até, sobre se ele deveria ser encaminhado ao atendimento de adultos (ao qual sabíamos que ele não iria). Uma internação forçada para desintoxicação foi pensada, mas não havia chances de operacionalizá-la, assim como em vários outros casos já tentados.

O técnico do JIJ que o acompanhava foi fundamental no processo de escuta do Dida. Ajudou, impondo condições para sua permanência fora do regime fechado da FEBEM. Condição esta que foi reforçada pela escola: precisava estar na escola para não ficar “preso”, mas precisava participar e “se acalmar” para continuar na escola. É claro que este limite já tinha sido tentado várias vezes, por isto o grupo de professores e funcionários da escola estava descrente dos resultados.

Chegamos a fazer a dinâmica de “júri simulado” entre os professores para discutir a permanência ou não do Dida na escola, agora já com 18 anos. O contra-argumento do pequeno grupo que “defendia” que Dida ficasse na escola era de que o tempo de “tolerância” e de “investimento” que a escola fez para que ele progredisse já tinha se esgotado, o “tempo dele” ainda não.

Dida participou da escola desde 1994, ou seja, desde as primeiras abordagens de rua. Tinha uma frequência irregular devido ao uso abusivo de substâncias psicoativas, a cair na FEBEM várias vezes e, durante um tempo, a ter retornado para casa de sua irmã em Novo Hamburgo ou de sua mãe na Vila Cruzeiro.

Seu tempo de rua inclui-se no maior percentual do quadro daqueles que saíram de casa na “tenra idade”, ou seja, daqueles que não se fixaram na rua pelas instituições estarem no Centro, mas por não haver atendimento sistemático nesta época. O tempo que a escola (ou outro serviço) “investiu” nele foi de três anos. O que significava comparado aos doze anos em que viveu entre a FEBEM e a rua prioritariamente?

O tempo que havia se esgotado era o tempo institucional, jurídico, eu diria. Pois, ter 18 anos era o peso que carregava em seu corpo, ou melhor, na representação social que dá aos jovens moradores de rua (ou que cometem atos infracionais) quando chegam aos 18 anos. É seu ritual de passagem mais demarcado: para uma maioria jurídica que não lhe inclui na vida adulta em geral, mas, ao contrário, limita mais ainda o seu campo de ação. Aqui a linearidade apresenta-se como real: a cadeia ou a morte. Talvez uma mulher e um barraco na vila se apresentem como alternativas, assim como ser patrão da coca e seguir fazendo arrombamentos sem nunca ser pego.

Para Marco Fernando, 18 anos, a consciência: "Ainda não sou patrão da coca"; para Ferreira, 23 anos: a cadeia onde ele está significa aprendizado para ser um patrão melhor; para Jovenildo, 22 anos, a cadeia ou a morte não se apresentaram como alternativas separadas: foi assassinado no presídio de Charqueadas.

Bica, 20 anos, após três anos de namoro com a mesma menina (também "de rua") teve seu primeiro filho. Ocupou uma casa na Vila das Laranjeiras e estão juntos até hoje desde 1997. Já Sandro, 19 anos, com os 150 reais que ganhava da bolsa de trabalho educativo, juntou 50 por mês e, ao final do projeto, comprou uma casa pré-fabricada (de 700 reais) e convidou a mãe para morar com ele.

Podem parecer situações isoladas e pode-se mesmo questionar o grau de cidadania que faltaria atingir para uma vida mais digna, mas não se pode medir o que estes pequenos projetos pessoais representam na vida de cada ser humano. Neste contexto, os conceitos de fracasso ou de sucesso se medem pela habilidade em se manter vivo por mais tempo e em dar um sentido pessoal e relacional às suas vidas.

As características dos jovens adultos são absolutamente diferenciadas do restante da população mais velha que vive nas ruas. Porém para os programas sociais, que se utilizam apenas do critério da legislação, ao fazer dezoito anos caem na "vala



comum” dos atendimentos de adultos. É por isto que a chamada “crise dos dezoito” é reconhecida como o período mais difícil para quem vive nas ruas.

Esta crise pode começar a apresentar sinais já desde os dezesseis anos, dependendo do grau de consciência da sua situação. Outros só conseguem “sentir o peso” dos dezoito anos quando cometem um ato infracional corriqueiro e vão parar no “cadeião” e não mais na FEBEM.

Outro momento em que percebem o seu **tempo de vida**, ou seja, a sua idade, é quando os serviços de atendimento lhe informam que não podem mais entrar, pois ele já é “de maior” ou, ainda, o que é pior: dizem que já investiram nele tudo o que podiam investir, e ele não colaborou.

Seria o momento ideal para incidir sobre prováveis projetos de vida, pois é um dos poucos momentos em que o menino/a ‘pensa’, ou talvez, ‘sente’ o tempo que está por vir, o futuro.

A idade de ser adulto exige a determinação de projetos. Porém, ela demanda uma organização de si e com o mundo, não mais de um mundo paralisado num tempo fictício. Apesar da ausência de expectativas reais que lhes impulsionam para um tempo fixado no presente, eles e elas, como nós, têm sonhos. Sonhos podem estar representados por uma imaginação positivamente furtiva da realidade, mas também podem transmutar-se em esperanças. Mas como transformar alguns sonhos em projetos realizáveis?

### 3.6 Sonhos e projetos – trabalhar a incerteza

Trago o registro dos sonhos<sup>71</sup> que alguns meninos e meninas relatavam ter quando questionados. Estas informações foram retiradas das entrevistas para matrícula dos recém chegados na EPA (de 1995 a 1999), a maioria delas feita por mim. Grande parte das respostas à questão “Qual o teu sonho?” era muito difícil e demorada, e muitos respondiam que não tinham sonhos. Alguns, antes de serem esclarecidos que não se tratava de sonhos dormindo, mas de sonhos/desejos estando acordados, respondiam que não sonhavam porque nunca dormiam. Outros diziam que tinham medo de dormir, porque só tinham pesadelos. Alguns eram enfáticos, outros improvisavam:

- “Ser cantor de RAP, montar uma casa, trabalhar e ter família.
- Ser psicóloga, dona de um restaurante.
- Ter mãe, pai, namorado. Ser médica.
- Jogar bola.
- Ter um namorado “naquelas”.
- Melhorar de vida.
- Se formar, ser alguém na vida, ter casa.
- Sonho morrer e encontrar o meu pai e ficar com meus irmãos.
- Ser o homem mais rico do mundo.
- Ser serralheiro.
- Ser cantora ou modelo.
- Trabalhar na Cruz Vermelha.
- Ajudar os meninos de rua.
- Servir na marinha.
- Ser veterinário.
- Eu queria ter 5 filhos, trabalhar, ter uma esposa.
- Ser advogado.
- Seguir pra frente, não pra trás. Vivendo.
- Trabalhar: médico. Gosto de jogar futebol, de pagode.
- Ter um carro, uma moto.
- Ser jogador de futebol.
- Ter uma casa.

---

<sup>71</sup> Sonho aqui não tem um caráter onírico, está mais ligado ao desejo.

- Nenhum.
- Ganhar um roller prá ficar andando pelo centro.
- Me formar em policial.
- Entrar para o quartel.
- Já tá realizado; pegar na oficina de mecânica.
- Ter uma casa, bastante namorada.
- Parar de cheirar lolô, ir p/escola e aprender algo.
- Trabalhar - ter o que eu quero.
- Saber ler e escrever e um dia ser alguém na vida.
- Completar a 8ª série e entrar no exército.
- Namorar com a Kely.
- Ser modelo ou professora.
- Constituir uma família e ajudar a vô.
- Ter um serviço prá me dar bem e uma casa só minha.
- Estudar.
- Nada, só trabalhar.
- Trabalhar... de jardineiro ou computação gráfica.
- Ser "patrão" da coca.
- Ganhar na loto;
- Ser brigadiano prá roubã, matã e não ir preso."

Projetos podem ser idealizações da realidade imaginadas em termos de um futuro distante. Podem confundir-se com sonhos, na medida que estes também são projeções de realidade, só que em um tempo indefinido. Podem ser a projeção de um futuro muito distante, 'ser advogado'; de uma volta ao passado: 'que a minha mãe não morresse', para um presente imaginário: 'ganhar na loto', 'ser a Sandy'. Porém, a maior distinção entre sonhos e projetos não está apenas no tempo objetivo, projetado, mas na predisposição para a operacionalização do sonho/projeto, isto é, na organização do tempo e previsibilidade das ações de realização.

Como diz Bachelar: "*O projeto é o onirismo de pequena projeção*" (1988:148) e talvez por estar em uma escala menor de idealizações, seja possível organizar ações que o realize, entendendo toda a aleatoriedade que nos dificulta, na maioria dos casos, em conciliar a nossa vontade ao nosso destino, mas que nem por isto nos impede de sonhar e de organizar nossas ações para concretizar nossos desejos.

Morin nos ensina que “*a organização é a ação (e o resultado dessa ação) de, ao mesmo tempo, manter, reunir e produzir (ou transformar)*” (2001:196). Capacidades que necessitam de uma aprendizagem e, portanto, de um *processo educativo* para se desenvolverem. Ao mesmo tempo que não existe um projeto individual (puro), este não pode ser determinado pelos outros, mas na relação com os outros. Assim, o binômio moriniano autonomia/dependência surge como a possibilidade de conciliar desejo, liberdade, sucesso e ética.

A construção de projetos configura-se também em aceitar a incerteza, o erro, o desvio, em saber correr atrás do destino próprio que tomam as ações que empreendemos, em saber corrigi-las, em fazer da experiência passada (o *imprinting cultural* a que se refere Edgar Morin) as informações para construir o futuro, em imaginar-se como outro(s) e, quando chegarmos a ser este(s) outro(s), estarmos preparados para o que vier, o que, certamente, não é só para a população de rua.

A vivência do corpo, das emoções, do presente talvez seja algo que este espelho escrachado nas ruas queira nos ensinar como viver o hoje, sabendo que o hoje é a própria vida, o passado não volta e futuro talvez não valha a pena ser tão cultuado. Como diz Carmem Craidy, *somos educadores em busca das promessas da modernidade, atuando com jovens que já descobriram a ilusão desta.*

### 3.7 Tempo e ritos

Vimos neste capítulo, que o tempo suspenso num eterno presente é um *estatuto* da cultura da rua. Seu rito de entrada é a *antecipação do risco* pelo determinismo da morte futura no presente.

A suspensão do tempo é assim, própria do *momento ritual*. Este é o momento de uma transição entre um antes e um depois. O uso/abuso de drogas, em si, representa um ícone deste estado. É o elemento ao mesmo tempo socializador das relações internas do grupo de uma identidade de pertencimento e é também o demarcador do exílio para outras relações fora do grupo. Junto à questão da droga, aparecem os relatos da supressão da fome, do frio, do medo. Aparecem em contextos de exploração sexual e uso no tráfico, mas também em contextos de festas e confraternizações. O enfoque sobre a droga advém da prioridade dada a este elemento por vários atores que interagem com a cultura da rua na saturação dos dados de campo.

A **droga** – como eles referenciam – tem o caráter anestésico da memória que se impõe a qualquer indivíduo em estado de vigília. Memória que é disjuntiva devido às fugas constantes da temporalidade na rotina cotidiana que não organiza, entre outras coisas, o **sono**.

Assim, o sono – ter um lugar e um horário seguro para recostar-se e descansar, rememorar a história – assume um caráter terapêutico que propicia um fixar-se, entre outras coisas, em um tempo sociabilizado/sociabilizador. Eu ousaria insinuar que antes de “tratar” a questão da droga, é preciso tratar do dormir em paz.

Esta primeira organização de tempo-espaço-relações pode possibilitar o início de novas organizações que exijam cada vez mais um planejamento de ações.

O parar para dormir é, antes de tudo, o parar de circular eternamente. Só que esta parada não representa uma estagnação; pelo contrário, é entrar em movimento de reflexão. É o momento em que se rememora o que aconteceu antes e se prepara – em um nível mais ou menos consciente – para o que está por vir.

A possibilidade de rememorar o dia que passou é o início do resgate de uma história. Se ela se tornar freqüente, pode significar uma diminuição do excesso de *impermanência*, pois vai exigir uma reflexão para ações futuras, portanto exigirá projetos.

A demanda interna (a mobilização por projetos) interrompe a visão linear de ‘rua – drogas – morte’ e cria um campo de outros possíveis.

Como vimos, o “menino-de-rua”, na maioria das vezes, é pego de surpresa em um corpo adulto e, como foi dito, só percebe a demarcação do tempo de vida quando faz 18 anos e é barrado institucionalmente. A crise dos 18 anos é uma retirada do pouco chão que ainda lhes resta sob os pés. Neste momento, cada vez mais, existem a pressão externa e o apelo à decisão interna de um projeto de vida ou de um projeto de morte.

#### 4 MORTE, IDENTIDADE E PROCESSOS IDENTIDÁRIOS

Nos contatos iniciais com a cultura da rua, o primeiro ensinamento foi sobre o tempo. Em vários encontros, havia um morador de rua, nos seus vinte e poucos anos - jovem adulto – como costumamos classificar, que escrevia em todos os trabalhos a seguinte frase que dizia ser o seu lema: *“Viva hoje, porque o ontem não volta e o amanhã pode não chegar”*.

Porém, o tempo não está determinado só pelo que já foi ou está por vir, mas também por viver o nosso momento presente, isto é, por construirmos a nossa identidade.

Suspenso em um tempo presente, suspenso em espaço sem-lugar, o chamado menino (a) de rua vai compondo sua identidade defrontando-se com uma terceira liminaridade: ser jovem.

Como vimos nos capítulos que precederam a este, as “coisa mais importanti pra nóis” que são a rua, a droga e a morte aparecem numa linear fatalidade, difícil de ser rompida. Com o passar do tempo na rua, cresce cada vez mais a consciência da morte como destino próximo e único.

O que é ser criança, ser jovem e ser jovem adulto vivendo nas ruas? Quais as táticas de sobrevivência e as representações de si dos que vivem sob constantes riscos e violências?

#### 4.1 A antecipação do risco – “*Eu já tô morto mesmo*”

O menino (a) de rua vive a ameaça e a realidade constante da violência na rua. Tem como rótulo social a categoria “excluído”, que significa “estar fora de”. E ele literalmente está fora, na rua. Da Matta refere-se que quando a rua é ocupada como casa, representa uma “*subversão de tal ordem que a ocupação define o ocupante*” (1990: 58).

A rua como o espaço “de fora” em contraposição ao espaço de dentro que é o da “casa”, faz com quem vive na rua ser visto como quem está fora do lugar apropriado, e o que está fora de lugar, por melhor que seja, é lixo. E a questão do lixo, enquanto reciclável, tem sido pensada há pouco tempo pela sociedade moderna - que não sabe o que fazer com seus dejetos. O lixo, em geral, é afastado e eliminado.

A metáfora do lixo humano, numa sociedade de matriz assalariada (Castel,1998), condiz com os discursos de representação social dos chamados “inimpregáveis”, “supérfluos”, com as práticas de *relegation* (Paugam,1999) das populações marginalizadas para periferias distantes e de extermínio dos jovens pobres, em especial.

As estatísticas indicam que a faixa que é a maior vítima de homicídios hoje no Brasil está ente 14 e 29 anos (ISER,1995), isto é, são adolescentes e jovens adultos. Este verdadeiro massacre tem seus reflexos no modo como os jovens pobres - da periferia e da rua – participam da vida e respondem à violência.

A violência em nossa sociedade hoje está mais difusa do que no passado. Os jovens, mais expostos a esta vivência diária, respondem à sua maneira. Sobre a generalização da violência e os riscos diários, diz Peralva:



*“Isto fez com que se desenvolvesse no seio da juventude, e mais particularmente da juventude pobre (posto que para com ela a cota de riscos associada à violência é mais elevada), o sentimento de que as condutas de risco talvez constituíssem, elas próprias, uma modalidade eficaz de resposta ao risco. Tratar-se-ia de **antecipar o risco** (grifo meu), de se apoiar dele para melhor subjugar-lo.” (2000: 126).*

O jovem de rua aguarda uma morte próxima e trágica, mas ele não espera imóvel por ela. Ele se atira à vida como se num último suspiro pudesse viver o momento que ainda lhe resta com prazer. Nem que este prazer esteja unicamente ligado a assumir uma conduta de risco ainda maior, a desafiar a morte.

A violência sofrida e a violência exercida são os dois lados da mesma moeda. É em um círculo ininterrupto de violência que os guris de rua vão reproduzindo as formas de opressão vividas por eles, como o espancamento e o aliciamento no tráfico e na exploração sexual das meninas e dos pequenos. Mas esta violência também é vivida como forma de se expressar.

Na maioria dos relatos, o espaço lúdico da infância foi misturado ao trabalho nas ruas e ao abuso sexual. A agressão física e simbólica se fez presente junto com a descoberta do mundo e da maior parte das suas relações humanas.

Certas “brincadeiras” dos guris e gurias com os educadores demonstram como seu universo lúdico se confunde com a agressão. Como no caso de pegar uma faca ou uma tesoura aberta e ficar apontando para alguém, com um olhar atravessado e um sorriso inquiridor. Sempre realizam “testes” e “sustos” em quem não está acostumado a conviver com eles. Observei que só com a vinculação mais profunda e o estabelecimento de limites claros entre o universo da rua, suas leis, seus códigos e o universo do educador é que eles cessam com estas “brincadeiras”, que nem sempre são apenas brincadeiras.

A emoção, aparentemente sem motivos para ser controlada, seja em prol do que for, leva a atitudes impetuosas, típicas também nos períodos de alucinação das substâncias psicoativas em que se fortalecem de *coragem* para enfrentar os riscos e, para antecipá-los.

Também Peralva (2000) chama a atenção para o fato de que tanto o uso de drogas quanto à vinculação ao tráfico entre os jovens das periferias está ligado mais à familiaridade com o cotidiano de riscos do que a uma melhor integração na sociedade de consumo.

Para os meninos que conheci, é repetitivo o discurso de que a droga, além de suprir a fome, o frio e o medo, é uma abreviação da vida de sofrimentos e do destino da morte. *"Quanto mais eu cheiro, mais cedo eu morro"* é uma das falas genéricas que são ditas por vários usuários de substâncias psicoativas que dizem não desejar largar a droga. Quando perguntado sobre como se diverte ou o que mais gosta de fazer, um menino de 13 anos responde: *"Cheirar lolô"*.

Outros, porém, relatam seu desejo de *"parar com as drogas"*, mas se sentem compelidos ao uso não só pelo fato da droga fazer parte da *pressão normativa da cultura da rua* (Snow&Anderson, 1998), mas pelo aspecto de fatalidade que associam à sua trajetória:

*"Tô me estragando aos poucos, mas o que eu posso fazê...?"*

Os antropólogos Snow e Anderson (1998) constataram que, entre o povo da rua do Texas, a grande maioria dos indivíduos associava a sua situação de rua a uma questão de "sorte". Assim, os desafortunados do Texas, aguardavam um tempo cíclico de mudanças em que sua sorte iria virar.

Esta visão de si como único responsável pela sua condição (de drogado, de excluído) está associada à falta de perspectivas reais para a saída desta situação, mas essencialmente a um isolamento que o menino (a) de rua experimenta: *"Se eu morrer, quem vai se importá?"*. O que leva à aceitação da morte próxima: *"Se eu morrer hoje, amanhã faz um dia"*. Esta aceitação da morte se transforma numa descrença em qualquer outra iniciativa de mudança possível, uma desesperança na vida.

Se a aceitação da morte é necessária para compreendermos a vida, isto não significa ter de buscá-la, ao que Morin alerta: *"O risco da morte... nos diz ao mesmo tempo para nos protegemos contra o medo dela e para conservarmos nosso horror a ela"* (1997:274)

Nas observações de campo e nas vivências, enquanto educadora, várias vezes, desesperei-me ao ver a cena de um dos meninos jogando-se defronte os carros das avenidas mais movimentadas de Porto Alegre numa súplica suicida. Extremamente cheirados, depois de pedirem trocados nas sinaleiras ou em frente ao abrigo em que dormem, paravam no meio da rua de braços abertos como se pedissem *"Parem, me olhem ou me matem de uma vez"*.

Junto às condições externas que assegurariam um cuidado de si, a despreocupação com os riscos de morte é um descrédito total em si. *"Acho que eu sou lixo mesmo"*, diz uma menina ao ser chamada de *"podre e fedorenta"* por um rapaz de seu próprio grupo. Ela estava com AIDS, e isto aumentava ainda mais a oscilação freqüente entre estados de depressão e de agressividade. Dizia não haver motivos para tomar a medicação retroviral e se cuidar: *"Jã tô morta há muito tempo"*.

Num levantamento de informações que fiz nos diários e nos prontuários de atendimento, registrei as causas mais freqüentes de mortes dos jovens de rua em Porto Alegre. Em primeiro lugar, aparecem as mortes por doenças decorrentes da AIDS, seguidas por homicídio e por atropelamento, afogamento e outros acidentes, como incêndios e desabamentos.

Por este levantamento, pude observar que as mortes por doenças infecto-contagiosas são mais freqüentes nos guris e gurias de rua de Porto Alegre que as mortes por homicídio ou acidentes.

Comparando com as estatísticas oficiais brasileiras em que a primeira causa de morte entre os jovens (em maioria pobres moradores das periferias) é o homicídio, avalio que a rua traz o cotidiano de violência sob o aspecto do abandono de viver em condições extremamente insalubres e sem assistência social nenhuma.

As mortes por homicídio, no período em que se desenvolveu esta pesquisa, ocorreram em maioria quando os guris e gurias estavam nas vilas (por brigas e ajuste de contas) ou ocorreram no Centro durante a tentativa de furto e roubo, em que a policia alegou legítima defesa.

Quem vive prioritariamente no Centro e quem transita entre centro e periferia, vê o território das vilas como menos seguro, porque é mais difícil de se esconder, de se camuflar.

O risco da morte faz parte da própria condição humana. Necessário e inevitável, é ele que nos impulsiona a criar, a transformar, como diz Morin:

*“... sem o risco da morte, a consciência individual não poderia adquirir sua têmpera, isto  , afirmar-se... o risco da morte   participa o, e a participa o   a vida. O medo da vida   o medo da morte, e o medo da morte   medo da vida. Viver   assumir o risco de morrer.”* Porém, faz a observa o: *“Mas aqui trata-se do risco de morte e não da própria morte”*, o que nem sempre está dissociado (1997:270).

As marcas de garrafadas, pauladas, facadas e tiros são as medalhas de orgulho de ter se salvo *“de uma bem ruim”*, um momento de *alto risco de morte* que deixou a prova de que eles ainda estão vivos. São também as marcas da memória de um dia que passou e que não esquecem mais. Por vezes, as únicas referências de sua história passada que lembram são as de quando escaparam *“de uma bem ruim”*.

As brigas com agressões físicas são constantes e banalizadas. *“Faz parte”*, dizem, como, por exemplo, no *“Som da Bonja [Vila Bom Jesus]”*:

Um dos poucos lugares em que se sentiam autorizados para ir dançar no fim de semana   noite era no *“som da Bonja”*. Em local aberto, aparelho de som colocado sob a lona de uma varanda ca da, levava o pagode até metade da manhã do dia seguinte. Os guris contam que   *“tudo liberado”*, mas *“sempre d  paulera no fim”*. Pergunto que graça tem ir se divertir e sair de l  todo quebrado, ameaçado de morte, etc. Eles respondem *“Ah... se não tem briga, não tem graça...”*.

Os jovens de rua buscam no risco de morte uma ludicidade e uma exalta o de si. Pois, *“Na verdade, o risco de morte se abre a participa es lúdicas (a aventura pela aventura, o perigo pelo perigo, etc)”* e são nestas participa es que o indivíduo se afirma, *“se identifica com forças, com realidades que a exaltam”* (Morin, 1997: 74,75).

Violência física, prazer e ludicidade (jogo, brincadeira) são outros elementos que compõem a tessitura da rede de significados de quem está na rua. Estes elementos ressignificados podem ajudar a entender a lógica dos guris e gurias de rua, mas novamente afirmo: compreender não significa aceitar, mas *ter mais conteúdo para o diálogo* (Charlot, 1997).

Um jovem contava como havia enfrentado os brigadianos armados que lhe encontraram cheirando na Praça XV e atiraram loló no seu corpo. Quando perguntado se não tinha medo que os brigadianos reagissem, se não tinha medo de morrer, ele disse: *“Eu já nasci morto”*.

Esta é uma das falas dita várias vezes pelos guris em contextos diferentes que revela a violência simbólica da representação identitária que é construída por eles; percebem-se já mortos, já fora de uma existência digna desde seus nascimentos. Isto remete à outra fala: um menino; quando solicitado que fizesse uma entrevista para matrícula na escola, antes de qualquer pergunta, baixa os olhos, depois a cabeça e diz num tom depressivo: *“Sobre mim não tem quase nada”*.

#### **4.2 Identidade e estigma – “Sobre mim não tem quase nada”**

Transitar sobre o terreno do conceito de identidade atualmente é transpor um território perigoso.

A noção de identidade é uma das premissas fundadoras do mundo moderno, que se inicia com a reificação do homem como centro do universo, dotado de uma razão inabalável e capaz de conhecer a verdade do mundo, fazendo-o progredir para um futuro glorioso.

Assim, a identidade foi concebida enquanto algo indissolúvel, fixo e estável, ligada a uma personalidade inata ou adquirida que deve ser alimentada até se tornar cada vez mais segura daquilo que “é” e permanecer única durante toda a vida. A lógica cartesiana e o determinismo histórico conceberam o passado do sujeito enquanto causa do seu presente e como determinante imediato do seu futuro (Morin, 1986).

Por isto, ao falar em “identidade”, estamos nos aproximando mais da noção de estigma, de uma representação do sujeito enquanto algo pronto, acabado e único. Hegel nos dá um brilhante exemplo: “*se você chama de criminoso alguém que cometeu um crime, você ignora todos os outros aspectos de sua personalidade ou de sua vida que não são criminosos*” (apud Morin, 1997: 269).

Com este exemplo, podemos pensar o sujeito enquanto um ser complexo (idem), dotado de identidades múltiplas e capaz de se reconhecer mais em um ou outro aspecto do seu “eu”, variável com seu contexto e com suas interações sociais.

A identidade não se desenvolve a partir de um núcleo, mas é constantemente formada na relação com os outros. E é na relação que se estabelece, com olhar do “outro”, que o sujeito vai criando seus sistemas simbólicos de pertencimento e de identificação. A identidade é múltipla (Morin, 1986), não uma essência estática, mas um processo fluido de interações com os outros e com o mundo.

É no paradoxo identidade/alteridade, no jogo constante entre similitude e diferenciação, que a “identidade” passa, de um conceito fixo, a um processo.

As categorias de menino-de-rua e de excluído acompanham a representação do indivíduo em questão como um ser dotado apenas de uma

possibilidade: estar fora do lugar. A maneira como eles são vistos pelos “outros” elabora uma construção de si.

Encontramos, na modernidade, a imagem do indivíduo isolado, alienado, determinado pelas suas condições históricas e perdido no anonimato da metrópole (Velho,1993) e na impessoalidade da rua (Da Matta, 1990).

Quando um menino diz: *“sobre mim não tem quase nada”*, este nada revela uma ausência de si que é dada tanto pelo aspecto da negatividade de sua identidade quanto pelo aspecto da invisibilidade social que ele vive diariamente.

#### **4.2.1 A identidade étnica**

Diz-se de maneira genérica que os meninos e meninas de rua são, em sua maioria, negros. Junto a isto, observa-se que vem crescendo a cada ano o número de crianças e jovens vindas das colônias de origem européias do interior do estado.

Porém, o que descobri, durante a pesquisa em Porto Alegre, foi um grande número de crianças, jovens e famílias inteiras morando nas ruas que têm sua origem étnica ligada em primeira ou, no máximo, em segunda geração aos kaingangues e outras etnias indígenas.

Muitas histórias de vida remetem para cidades do interior (como Ijuí, Erechim, etc) ou da grande Porto Alegre (como Viamão) onde há reservas indígenas. Como no relato da família de Leila<sup>72</sup>, sobre o batizado indígena de seu irmão ou no da

---

<sup>72</sup> Ver capítulo 3.



família de Dona Cleuza, acampada em lonas há três gerações<sup>73</sup> que, depois de sair “fugida com um branco” da reserva indígena de Viamão, foi morar em um bairro paupérrimo a mesma cidade. Após várias separações e brigas no bairro, veio dormir embaixo da ponte do Largo dos Açorianos.

A associação negro/ pobre é muitas vezes reafirmada para designar o estigma social. Alcançar uma hierarquia mais alta numa carreira profissional ou entrar para a universidade, muitas vezes é visto como um embranquecimento do negro. Isto ocorre também porque há uma noção romantizada da pobreza que não tem eco quando se trata dos jovens moradores de rua. A associação, neste caso, é negro/de rua/ marginal.

A identidade das etnias negras, neste caso, é uma identidade negativada, enquanto que a identidade ligada às etnias indígenas é negada, isto é, invisível. Tão invisível quanto convenientemente ignorada pelas políticas públicas de atendimento, pois acrescenta uma dificuldade ainda maior : além do nomadismo da cultura de rua, o nomadismo de uma cultura ancestral.

#### **4.2.2 A identidade etária**

Com o jovem adulto morador de rua, o confronto entre o que ele é o que o que ele deveria ser é maior ainda e decisivo.

A identidade na sociedade contemporânea é demarcada, também, enquanto tempo de vida, idades, faixas geracionais. A psicologia e a pedagogia moderna têm inúmeros exemplos para nos dar sobre as diferenças entre as faixas etárias do ser humano durante seu processo de desenvolvimento. Porém, há que se agrupar a elas as

---

<sup>73</sup> Ver capítulo 2.

condições externas a que estes indivíduos estão expostos durante a vida e como vivem as diferentes fases de seu desenvolvimento em diferentes culturas.

Muitos historiadores e antropólogos têm se dedicado a estudar como as diferentes culturas interpretam as noções de infância e de juventude. Os estudos de Fonseca (1995) sobre a noção de infância entre as famílias de classe popular demonstram como os fatores relevantes para a criação de uma criança são muito mais de ordem externa do que uma ordem interna de fases de desenvolvimento. A noção de infância, assim como a de juventude, tem total relevância se considerarmos o código de sentido que uma determinada sociedade cria para si. Porém, temos o caso do “Brum-Brum”, que era como chamávamos um menino recém-chegado na escola, que aparentava uns dez ou onze anos de idade, mas que não falava nada além do som que fazia puxando um carrinho de plástico com uma corda; não se sabia o seu nome, de onde ele vinha, nem como tinha chegado ali sozinho.

Também sobre os adolescentes ou jovens adultos, poderíamos dizer que apresentam um comportamento regressivo, disputando brincar com um carrinho, quando chegava alguma doação de brinquedos nos serviços? E o que dizer dos muitos corpos de mulheres em meninas de onze ou nove anos e outros corpos tão miúdos com idade de dezoito ou vinte anos?

Apesar deste estudo não se dedicar a aprofundar as noções de infância, adolescência ou juventude, ele está centrado nas trajetórias de crianças, de adolescentes e de jovens que vivem nas ruas centrais de Porto Alegre. Por isto, reforço a importância do enfoque no jovem adulto como um estágio de definições, como uma imposição de chegada à vida adulta e supostamente autônoma.

Aqui não é negada a importância de se tratar destes enquanto categorias. Não é a negação de todo um arcabouço teórico-prático que constrói a visão da infância e da juventude e as práticas de intervenção pedagógicas, judiciais, etc, pois

estaria negando a melhoria de uma legislação própria para tratar deles, o avanço da declaração dos direitos das crianças e dos adolescentes. Corre-se o risco de ser interpretado como uma defesa da redução da maioridade penal, mas é justamente o seu oposto.

Pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, a idade convencional para a fase de adolescência vai até os dezoito anos, com uma ressalva inscrita no parágrafo único:

*“ART. 2º - Considera-se criança, para efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade”.*

*PARÁGRAFO ÚNICO – Nos casos expressos em lei, aplica-se excepcionalmente este Estatuto às pessoas entre dezoito e vinte e um anos de idade”.*

Esta exceção em geral é feita para os casos em que seja diagnosticado algum retardamento mental ou físico, mas nada se fala sobre uma “defasagem” social e cultural. Apesar da ausência de uma socialização primária a uma infância e juventude que se constrói na circulação exacerbada entre casa-rua-instituições, sem o referencial positivo de um “adulto”, a sociedade exige que o jovem assuma uma identidade estável e em conformidade com os padrões e normas da sociedade em geral.

Se há um padrão atual de normatização das condutas através de uma identidade de ser “jovem” – uma *adulescência* - que faz com que cada vez mais a sociedade atual imponha um ideal de juventude às diversas faixas etárias, quando se trata do jovem morador de rua, o esperado é que ele amadureça, construa projetos próprios e saudáveis a partir da passagem para uma idade judicialmente determinada como a de adulto.

O que quero destacar aqui não é a universalidade de determinadas categorias/classes/grupos, mas a igualdade do ser humano em relação à sua singularidade individual e cultural. A busca identitária individual e grupal, inevitável na defesa de direitos humanos, corre o risco de cristalizar identidades bloqueando a possibilidade de reconhecimento de outros “eus” possíveis. O conceito de identidade aqui, se refere não como um estado estanque e sim como um processo dinâmico e ininterrupto de reconhecimento de si através da alteridade, mas sem negar ou excluir o outro.

#### **4. 3 Os processos identitários**

Quando os meninos (as) estavam reunidos em grupo (nos serviços de atendimento ou nas ruas) e algum educador se referia ao grupo chamando-os de “vocês”, imediatamente vinha o alerta: *“Vocês... é um bando de macacos!”*

Paradoxal a uma ausência de história e de identidade da fala “Sobre mim não têm quase nada”, está a necessidade de reafirmação de si em outro dito bem comum entre os guris e gurias: *“Vocês é um bando de macacos”*. A tentativa aqui é a de apreender o sujeito enquanto ser, ao mesmo tempo social e dotado de uma individualidade própria. Contrário ao *“vocês é um bando de macacos”*, sem nome, sem contexto, sem desejo<sup>74</sup> está a necessidade de se auto-afirmar e demarcar a sua individualidade.

---

<sup>74</sup> Sobre os processos de necessidade uma ‘individuação’ e resgate do ‘eu’ entre adultos moradores de rua, ver Snow e Anderson, 1998.

Sinto que há ainda mais necessidade de reforçar esta subjetividade, esta peculiaridade no caso da população que vive nas ruas, por três pontos que destacarei como essenciais:

Primeiro, porque eles aparecem aos olhos dos transeuntes com uma massa disforme, subumana, brotada das calçadas. Segundo, porque eles aparecem aos serviços que se destinam ao seu atendimento como usuários, como alunos (a-luno= sem luz), como casos a serem resolvidos. E, terceiro, porque eles constroem um processo de identificação baseados nesses olhares dos ‘outros’.

A população em geral tem duas formas de representar os moradores de rua: seja por uma identidade negativada (vagabundos, delinquentes, marginais, coitados, sofredores, pobrezinhos), seja por uma invisibilidade.

Descrevo o relato de uma professora da EPA numa de suas primeiras saídas para abordagem de rua, como forma de mostrar um pouco como os meninos são vistos por quem lhes deseja ver:

*“Durante as caminhadas, encontramos crianças dormindo, embaixo do viaduto, próximo à rodoviária e no Trensurb. Fiquei impressionada com a modelagem de seus corpos ao dormir. Não se consegue identificar, parecem pedras, amontoados de roupas...! Quando eu identificava que era uma pessoa, eu levava um choque, um susto de estar percebendo uma pessoa humana de outra forma, com características, até então, para mim, não inerentes à figura humana. Estou lutando, não sei se para entender essas novas “figuras” ou se para rejeitá-las, e não aceitá-las desta forma, no sentido de que não mereçam essa condição subumana.”<sup>75</sup>*

Neste estudo, por tratar especificamente das formas de intervenção nesta realidade, ou seja, das interações educativas, interessa-me mais o segundo e o terceiro

---

<sup>75</sup> Registro de abordagem, setembro de 1997.

ponto: o olhar dos trabalhadores sociais e o olhar que os próprios moradores de rua têm de si.

Enquanto categoria, as crianças são atendidas neste e naquele programa, os adolescentes, também, neste e naquele outro, mas os jovens adultos, que chegados aos dezoito anos ultrapassam a linha demarcatória de ação do ECA, partem para os programas destinados aos ‘adultos em geral’. Mas na representação destes jovens, ou como eles costumam dizer, “lá é prá mindinho”.

Alguns educadores confirmam esta hipótese, acrescentando sua interpretação: “Prá eles, quando chegam nos albergues/abrigos de adultos é como se cada olhar de um “mindinho” lhe dissesse: “*Eu sou você amanhã*”.

Num trabalho que iniciei com um grupo de jovens que estavam entre 16 e 18 anos, propus que definissem ‘mindinho’:

A pergunta “Quem são os mendigos?” suscitou desconforto no grupo e uma série de respostas:

- “É quem mora na rua, não tem casa, não tem colchão, não tem nada”.
- “É aqueles que são esculachados pelos mindinhos”.
- “É bêbado”.
- “É louco”.

A pergunta seguinte “Como alguém se torna mendigo?” começou a aproximar as respostas um pouco mais da própria realidade vivida por eles, ao ponto de citarem como exemplo alguns companheiros de rua que, segundo eles, já estariam virando mendigos.

- “Sem o amor da família”.
- “Sem o respeito das pessoas”.
- “Porque a mãe não tinha condições de criar ele”.
- “Tava sem ter o que usar, o que comer”.
- “Tem gente que tem tudo em casa e quer ficar na rua porque quer.”

"O Jair tã puxando carrinho de papel. Jã tã virando mindingo de carteirinha!".

"O Diða tã virando lixo (prã comer)... acho que ele vai virã mindingo".

Na fala de um menino "Eu jã nasci velho", a velhice aparece tanto como sinônimo de experiência e de conhecimento sobre a vida, como de cansaço, de degeneração. Acima de vinte anos já se é velho na rua. Ou como no depoimento de Preta:

"Eu não queria admitir que tinha mais de 18 anos pras outras não ficarem gozando de mim e me chamando de véia. É... nem os guris querem mais a gente..." "Dizem que agente jã tã muito gasta, que vai morrê logo... até que jã tã morrendo eles dizem. E tu viu, nê? Eu nem tô cã AIDS!"<sup>76</sup>

Se o padrão de força, de vigor e, portanto, de "normalidade" está associado à juventude, a percepção da velhice suscita uma identificação ainda maior com o "desvio". Para Elias, de modo geral na sociedade atual, não é fácil aceitar que nossos corpos possam perder o vigor e a agilidade da juventude:

*"... a identificação com os velhos e com os moribundos compreensivelmente coloca dificuldades especiais para as pessoas de outras faixas etárias; consciente ou inconscientemente, elas resistem à idéia de seu próprio envelhecimento e morte tanto quanto possível."*  
(ELIAS, 2001: 80).

Para os jovens moradores de rua, o corpo é essencialmente seu território de expressão e de prazer. Aceitar um envelhecimento, além de ser uma improbabilidade, visto a cotidianidade de exposições à morte que eles se habituaram, é mais uma forma de retirar de si o único bem que ainda lhes resta: o corpo.

---

<sup>76</sup> Diário de campo, dezembro de 2001.

#### 4.4 As identidades múltiplas – “o nômade, o errante”

*“O ser humano é ao mesmo tempo singular e múltiplo. Dissemos que todo o ser humano, tal como o ponto de um holograma, traz em si o cosmo. Traz em si multiplicidades interiores”.* (MORIN, 2000<sup>a</sup>: 57)

Maffesoli, diz que a errância está no cotidiano atual e é a rebelião contra o fechamento – a fixação - da modernidade. Neste ponto de vista, a metáfora da errância é a *“expressão de uma outra relação com o outro e com o mundo”* (2001; 84). Assim, para Maffesoli: *“O errante vai revestir-se de uma aparência específica e desempenhar um papel de acordo com esta aparência, depois assumir outra aparência para desempenhar outro papel na vasta teatralidade formal”* (idem: 90) .

Mais por uma homologia de posição do que por uma igualdade de condição, nos termos de Castel, encontrei na dramaturgia um personagem que poderia ser considerado quase um arquétipo da população de rua. Podemos metaforizá-lo como um “bufão” moderno.

Como um excluído entre os excluídos, o bufão revela, na radicalidade de sua situação de miséria humana, os três grandes medos existenciais da humanidade: o exílio, a loucura e a morte. Ao exílio ele já foi jogado por sua condição de miséria e “anormalidade”. É em sua loucura de errante, de desviante, que ele é representado pelos outros. Sendo assim, o único medo que lhe resta é o da morte. É neste medo que está seu desafio maior. O risco em levar a cabo situações-limite (abuso de drogas, enfrentamento com o poder policial, atirar-se em frente aos carros) é, ao mesmo tempo, a última aventura que lhes resta experimentar e o único desafio a que se propõe driblar.



Assim, eles não “respeitam” nada, nem ninguém. Expõem os dramas secretos de seus interlocutores e têm a sutileza da percepção que só os desprezados (associados à desordem e ao mal) têm. Sabem localizar exatamente o foco de sua agressão. Achem as dores escondidas (recalques, no sentido freudiano) e trazem-nas à luz. Com a sinceridade de uma criança e a crueldade de um inquiridor, põem uma claridade excessiva ao que deveria ficar obscuro no “outro”, negativado em nós, àquele que queremos negar.

Ao mesmo tempo em que esta revelação de um “outro”, escondido em nós, irrita, agride e provoca reações, há uma sedução posterior que pode vir sobre a forma de jocosidade – o riso destrói as certezas. Às vezes fazem com tenhamos comiseração deles, o que, na verdade é uma auto-ironia, supõe um olhar cético sobre si mesmo.

O malandro que é malandro sabe disfarçar a sua esperteza em comiseração de si, em auto-ridicularidade. Faz o espetáculo! É mestre em improvisação, em dramatização, em inversão de papéis. Sabe ser o louco, o violento, o oprimido, o rechaçado, o reprimido, o obscuro, o doente, o inválido, o miserável. É o auge do nosso *demens*. E é por isto que fascina quem atua com eles: revela dentro do *demens* o *sapiens* (Morin, 2001).

As máscaras que assumem não são suas; são dadas pelas representações sociais a eles atribuídas em determinado momento ou lugar, em determinadas relações com outros indivíduos.

Mas o preço desta ousadia, deste baile de máscaras, é, certamente, uma carência de identidade substancial, uma subjetividade descentrada, formas de consciência sempre provisórias (Maffesolli;2001).

Apesar de aparentemente livres, pagam o preço dessa suposta (ou não) liberdade com a impossibilidade de se estabelecer de alguma maneira, de se enraizar. É essa pluralidade acentuada do “eu” que lhes dificulta a constituição de uma história, mas, ao mesmo tempo, permite-lhes percorrer vários mundos e perceber a pluralidade dos “outros”.

O arquétipo do bufão é o louco, fora do seu **tempo**; é o *demens*, física e mentalmente desviante de uma **identidade** idealizada como “normal”; é aquele que é constantemente expulso de todos os territórios, que vive um não-lugar (portanto um u-topos); o **espaço** dele é o exílio. Tendo a loucura e o exílio como componentes do seu ser, só lhes resta um medo: o da **morte**. Por isto, são espertos, criam estratégias de sobrevivência com a maestria que só quem vive o presente no limiar entre a vida e a morte sabe fazer.

Tentar definir uma identidade “de rua” é querer encaixar em um único molde algo que é múltiplo, não só pela heterogeneidade dos tipos que habitam as ruas, mas pela multiplicidade humana em si. Talvez a única identidade que seja preciso resgatar é aquela de que fala a educadora em sua bela e essencial redundância: são “*peessoas humanas*” expondo nas ruas todo o *sapiens* e todo o *demens* que está em cada um de nós.

Assim o “bufo” brinca com a inversão de papéis e nos faz rir e chorar da miséria que é também nossa.

#### 4.5 Ser jovem adulto de rua

A pré-modernidade ocidental está identificada com os valores da ancestralidade e da hereditariedade; podemos dizer que é um tempo mais voltado para o passado. Já durante toda a modernidade, a idéia que prevaleceu foi a de que o indivíduo/grupo social poderia moldar a sua história para o progresso. O determinismo histórico não negava o passado nem o presente, mas estava voltado para o futuro.

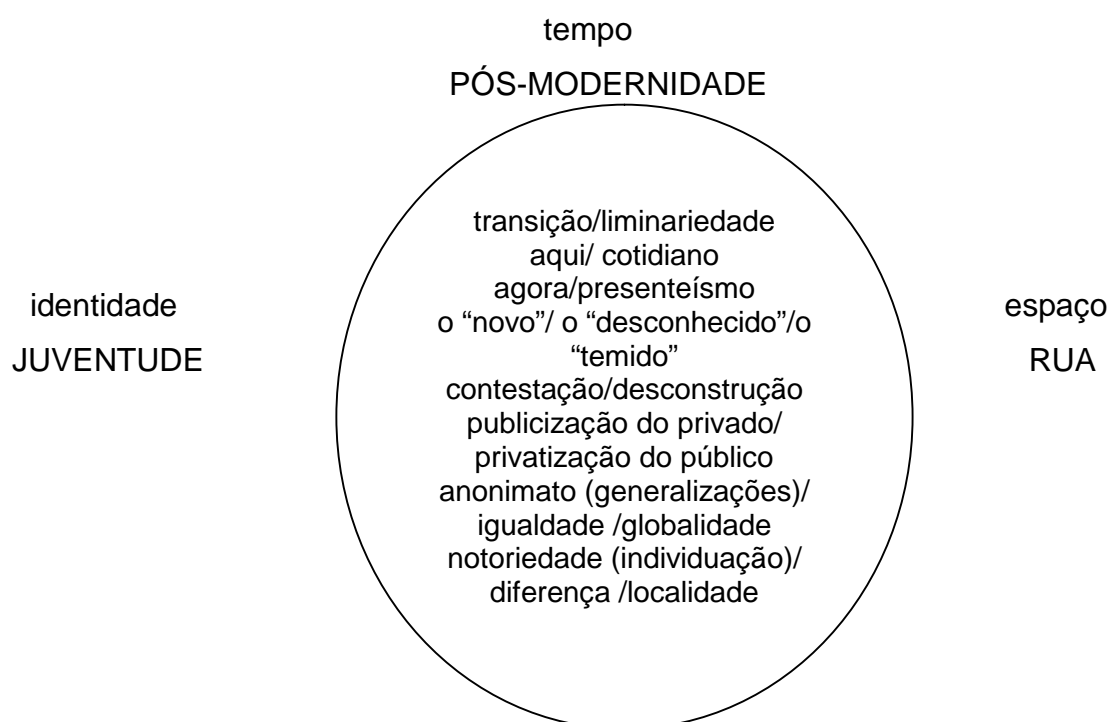
Diante do sentimento cada vez maior da incerteza, da impossibilidade de controlar as pessoas e a história, a pós-modernidade é o tempo que se volta para o presente. E, em seu extremo, ao presenteísmo absoluto, por vezes deixando o ser em um perpétuo “*devir*”.

Percebemos, cada vez mais, uma homogeneização do tempo nas sociedades. Com o chamado *fenômeno da diminuição do planeta* e o encurtamento das distâncias, temos uma aceleração do tempo.

A vida em vídeo-clip não é novidade para quem vive nos grandes centros urbanos. Com as certezas deterministas do passado abaladas, com um futuro cada vez mais incerto, o momento atual, que se convencionou chamar de pós-modernidade (pós-industrial, hiper-modernidade, etc) é, em si, o momento do tempo presente. Com a bomba atômica, o planeta – a vida – tornou-se descartável, perderam-se as utopias e houve um novo desencantamento do mundo, só que, desta vez, da ciência e do chamado racionalismo (Morin; 2000). O que importa é o micro, o cotidiano, o aqui-e-agora.

Se pudermos identificar a pré-modernidade pela ligação a ancestralidade com a ordem primordial, com o passado, a modernidade caracterizou-se pelo futuro, pela incansável busca de progresso, pelas lutas das sociedades do porvir, enquanto que a pós-modernidade caracteriza-se pela exacerbação dos sentidos, pelo imediato, pelo presente (Maffesoli; 2001).

Fazendo uma releitura dos termos com que se designam a pós-modernidade, observei que entre a sociedade pós-moderna, o jovem e a rua, há uma confluência de representações:



Esta confluência dos termos que se atribuem à pós-modernidade, à juventude e à rua faz do jovem morador de rua o ícone atual (agregador de qualidades, aglutinador de identificações) de todas estas contradições. Paradoxalmente, enquanto ícone do momento atual, ele é a maior vítima de extermínio dos nossos tempos.

**Assim, a juventude, para os jovens moradores de rua, representa uma identidade liminar (também própria do momento ritual) entre o que ainda não foi - a infância - e o que talvez não chegue - a idade adulta.**

O entendimento de sua trajetória, enquanto um *continuum*, e da reafirmação de uma “*ética – para – si*”, de uma “*ética- para – o outro*” ( Morin, 2000), depende não só de seu esforço pessoal, mas é constantemente pressionado pelo espelho do olhar do outro. Sendo assim, a dialógica entre identidade/alteridade é componente essencial de um processo educativo.

## 5 PROCESSOS EDUCATIVOS

Neste capítulo, trago a discussão de uma possível contribuição da educação na construção de alternativas à vida de violência e miséria nas ruas. Através das minhas vivências enquanto educadora e das observações que fiz das políticas sociais que atuam com a população marginalizada, busco resgatar o limite tênue e difícil entre a manutenção da cultura da rua no que ela tem de mais cruel e na sua superação através do que tem de positivo, do que podemos aprender com ela.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, vejo este capítulo mais do que como um encerramento, uma *brecha* para que se possa continuar investigando, em nossas práticas educativas, o que elas trazem ou não de acolhedoras.

### 5.1 A dialógica das culturas: reconhecer-se no outro

Muito se tem escrito, de duas décadas para cá, sobre populações em situação de rua. Porém, as perspectivas que são apontadas para uma saída desta situação (quando são apontadas) ou indicam um túnel sem saída - um eterno retorno -

ou a morte como única saída possível. Parece que mais do que vontade, falta esperança.

A cultura de rua é vista tanto nas análises psicossociais, quanto nas políticas de ação, apenas sob a ótica da negação ou, então, da romantização de uma cultura original, própria. Assim, também, a ação das políticas públicas trata de desconstruir os dispositivos culturais que estão engendrados nos sujeitos que vivem este tipo de exclusão. É uma ótica que não percebe o sujeito na sua inteireza, mas que busca preencher seus vazios.

Entender a cultura da rua significa não vê-la somente pelo lado da falta, da carência e da negação, mas compreender os dispositivos de conhecimento e as habilidades adquiridas por aqueles que sobrevivem neste contexto: são outras formas de lidar com a sexualidade, com os cheiros, de conviver com os outros, de se comportar frente aos superiores ou inferiores, de perceber a hierarquização, da necessidade de expressar ou de controlar as emoções.

O que muitas das instituições - que deveriam ser de acolhimento - fazem, num primeiro momento, é tentar negar esta cultura, com receio de que conhecimento e compreensão possam ser sinônimos de permissividade e de manutenção deste *status quo*. Mas conhecer e compreender não significa ratificar este conhecimento e sim ter mais conteúdo para dialogar com ele.

Um exemplo bem evidente da convivência tumultuada entre a cultura da rua e as normas institucionais são os casos de crianças e adolescentes que, nos primeiros momentos em que chegavam na escola, comiam com as mãos, não se sentiam seguras ao comerem na mesa com seus colegas de escola<sup>77</sup> e sentavam-se na porta do refeitório, repartindo a comida no mesmo prato com os cachorros que entravam pelas frestas do muro.

---

<sup>77</sup> Na EPA

A relação diferenciada entre o público e o privado que eles estabelecem vivendo nas ruas fazia com que muitos casais se sentissem à vontade em tomar banho juntos no banheiro da escola ou ficassem fazendo carícias íntimas no portão frente a uma platéia de vizinhos estarecida e indignada.

Um dos princípios de convivência criados por eles para a escola foi “Não mostrar o pirulim<sup>78</sup>”. Outro exemplo é o fato mais recente de crianças que ocuparam as prateleiras de um depósito vazio para dormirem, ao invés de deitarem-se nos beliches reservados para elas na Casa de Acolhimento recém inaugurada. Ainda lá, outros adolescentes, “fechavam” a entrada do beliche com papelões como se estivessem construindo seus “mocós”, seus casulos da rua.

Em geral, pede-se ao menino (a) que entra em um determinado programa que deixe de fora tudo que pode incomodar a convivência neste espaço, o que geralmente é exatamente o motivo pelo qual ele está fora de outros convívios (família, escola, na comunidade, centros de lazer, participação sadia na vida social da cidade, etc.).

Isto não significa que as regras de convivência da rua venham a se impor às de convivência nas instituições, mas que é justamente no jogo, no tensionamento dialógico destas duas culturas que está o processo educativo que pode ou não levar ao processo de *desrualização* (Gracianni, 1994).

É claro que alguns podem se submeter às normas institucionais que foram pré-estabelecidas, sem a sua contribuição. Mas aqueles que já estão em uma trajetória de exclusão mais prolongada - e que constam como o público alvo destes serviços especializados - precisam-se muito mais tempo para ser convencidos de normas prontas, do que para formulá-las, avaliá-las constantemente e ajudar a exercitar a sua cooptação pelos outros que chegarem.

---

<sup>78</sup> Pênis

Esta construção conjunta dos espaços de convívio comum dentro de uma instituição funciona como um microcosmo das relações sociais mais amplas. Pode significar uma socialização primária, ou melhor, a primeira socialização em uma nova cultura, através do convívio social maior do que aquela em seu pequeno grupo de rua.

Um trabalho preparatório de programas transitórios de saída da rua pode estar inserido dentro do que chamamos de políticas emergenciais. Porém, só um governo que não está comprometido com a sua população mais miserável, pode pensar **apenas** em serviços emergenciais e transitórios. Sem uma retaguarda capacitada de serviços permanentes e descentralizada para atender esta população na sua retomada de vínculos familiares e comunitários, não haverá uma mudança cultural na maneira como se constitui a identidade de “excluído”.

Muito tem se falado que a escola está exercendo funções além do currículo formal, que os professores assumem cada vez mais o aspecto assistencial de seus educandos. Porém, pouco se ouve sobre o perfil educativo que podem ter outras áreas como a assistência social, a saúde, a administração, por exemplo.

A escola, como um dos poucos (senão o único) espaços públicos de política social acessível às populações pobres e marginalizadas, precisa estar atenta à formação tanto de redes de políticas públicas de atendimento social, como às redes de sociabilidades familiares e comunitárias.

Cada vez mais os educadores engajados na solução da miséria passam a ser “encaminhadores de demandas” e perdem sua gênese de mediadores entre os saberes. O pior é que não tem ninguém para assumir este lugar.

A família, com a especialização cada vez maior do conhecimento científico e dos métodos de ensino, abandonou à escola a tarefa total da educação de seus filhos.



Os outros setores da sociedade continuam priorizando os aspectos controladores, assistenciais e fiscalizadores do social, sem ter tempo, formação e - por vezes - até intenção de construir uma relação de dialogicidade e, portanto, pedagógica com os sujeitos.

Seria preciso pensar que para educar o menino e a menina de rua é preciso educar a rua, o centro, o bairro, ou melhor, educar a cidade. Não no sentido de catequização ou domesticação, mas entendendo educação enquanto abertura ao diálogo e à construção coletiva.

## **5.2 Dois extremos: a doutrinação e o relativismo simples.**

Como sabemos através da história, as práticas domesticadoras do social, tendo como centro do mundo o seu território e os seus valores, precisavam “civilizar” as culturas tidas como “primitivas” e catequizar os seres que não eram humanos, porque não rezavam para o seu deus.

Este pensamento, por mais que pareça arcaico, ainda está presente nas muitas formas de invenção social e de políticas ou posturas educativas em nossa sociedade. Na contramão desta história, porém, encontramos diversas iniciativas que tentam resgatar e valorizar culturas próprias como a chamada cultura popular, por exemplo.

Com a melhor das intenções (e dizem que o inferno está cheio delas), muitos educadores e trabalhadores sociais, assim como militantes dos novos movimentos sociais, procuram assegurar que todas as culturas sejam respeitadas. Mas

a difícil conjugação entre igualdade e diferença, respeito e tolerância, por vezes, pode confundir-se com romantização e indiferença.

Diz Augé: *“As expressões convencionadas do relativismo comum (‘Cada um com a sua verdade’...) são exatamente o contrário de um ideal de tolerância. Elas legitimam aqueles que as pronunciam, excluem os outros e interditam a discussão”* (1999;117).

É uma espécie de etnocentrismo às avessas ou, como chama Augé, “um relativismo comum” considerar, por exemplo, a cultura de rua como “natural” ou “mais verdadeira” e, portanto, intocável.

“Quem sabe se eles querem comer com garfo e faca?” “Quem sabe se querem ir a um restaurante?” “Quem sabe se eles querem mesmo ir à escola?” Perguntas que ouvi de uma educadora de renome nacional e que merecem uma reflexão neste trabalho. Talvez, invertendo-as: “Quem sabe se a gente quer mesmo comer com as mãos comida tirada do lixo?” “Quem sabe a gente quer mesmo acordar nossos filhos pela manhã para ir para a escola?”.

Podemos pensar que existem valores burgueses que não devem ser repassados às classes populares, mas podemos pensar, também, que eles não vivem numa cultura autóctone, isolada da sociedade global, simplesmente porque não existe uma tal cultura que esteja imersa de tal maneira em si, que não mantenha contatos externos. E mais, isto representaria não compreender que a verdadeira autonomia depende da sua relação com o meio e com os outros seres (Morin, 2001).

Esta relação entre autonomia e dependência implica em sociabilidade - a habilidade de viver em sociedade, respeitando as diferenças, mas garantindo a igualdade de direitos a todos.

Desta maneira, podemos compreender o relativismo como “entrar em relações dialógicas” e não como um mero “cada um tem seu jeito” que equivale mais a uma indiferença com o outro do que com a preocupação em estabelecer uma relação com ele e saber reconhecer o seu lugar na sociedade.

Não podemos comparar o que estou chamando de ‘cultura da rua’ com a cultura de uma tribo kaingang, uma cultura tradicional, com base em uma ancestralidade comum, que remete a mitos de origem coletivos que lhe conferem orgulho pela existência e tem seu repertório de ação plenamente integrado. Sua convivência com a cultura ocidental pode estar em choque. Mas, neste caso, trata-se de desrespeito a uma milenaridade, a uma sociedade/ uma localidade que tem afluência em si.

Enquanto isto, quem está na rua, come comida com as mãos, porque se habituou a comer do lixo ou em saquinhos plásticos ‘doados’ pela população em geral (os chamados ‘macaquinhos’ pendurados nos portões das casas e edifícios), os restos da comida dos outros. Não o faz por uma opção ou liberdade de escolha, por uma cultura intrínseca, pela liberdade ou prazer da transgressão de comer com as mãos, mas pela falta de escolha, pela falta de opção.

Se, por exemplo, eles têm o desejo de sentar-se à mesa de um restaurante (popular ou não) e comer com garfo e faca, a escola (assim como outros espaços educativos), enquanto instituição que privilegia a educação, tem por obrigação ensiná-los a comer com garfo e faca. E se eles nem imaginam o que seja comer à mesa com outras pessoas - e eu não conheço nenhum sujeito que não tenha esta lembrança - a escola e outros espaços educativos têm novamente por função fazê-lo conhecer esta outra cultura, este outro mundo.

Fazê-lo circular por outros espaços/lugares/territórios/sociabilidades, como diz Charlot<sup>79</sup>, é compreender que “*o direito à diferença cultural não é uma obrigação*”. Educar é um processo de humanização e de socialização; é permitir que os sujeitos *entrem na cultura* (idem) e num mundo simbólico específico, porém aberto ao “outro” da alteridade.

Na relação dialógica entre a cultura do menino de rua e as “outras” culturas, educar significa “*ajudar a construir a ‘sua’ cultura*” (idem). Para isto, a escola necessita transformar-se em um local de sentido, um lugar de prazer e de reconhecimento de si e do mundo. *Educar é dar sentido* (idem), e para os jovens de rua é construir o direito a um sentido.

Quem exclui o “outro” não está apenas recusando ver o que ele tem de igual consigo, mas está querendo que ele seja igual a si próprio. Portanto, como diz Charlot: “*não está recusando a igualdade, está recusando a diferença*” (idem).

Para acabar com animosidade entre rua e escola, é preciso ter coragem de reconhecer que a rua é o lugar da liminaridade por excelência, da transição, da transformação, enquanto que a escola é lugar da instituição, da estrutura e, portanto, da permanência. Mas esta permanência da escola pode ser dinâmica, como propõe Maffesoli, ressaltando que há um paradoxo que faz com que a estrutura estável tenha necessidade de seu contrário para a sua existência (2001). Assim, há também a necessidade de enraizamento neste “*dever*” ininterrupto que é a existência, uma relação (idem).

Se a circulação é inerente e necessária aos seres, “*esta fluidez precisa de um centro sólido, ainda que simbólico, de saída e de chegada, para onde se pode voltar sabendo que há sempre um lugar onde se pode exprimir uma parte de si*”

---

<sup>79</sup> Fala de Charlot no Fórum Mundial de Educação, PoA, 2001.

*mesmo*” (Maffesoli; 2001;). É isso, ao mesmo tempo, o “exílio” e a “reintegração” na constante circulação, na *permanente mudança* (idem).

A escola pode fazer conjugar o paradoxo entre permanência e mudança, sendo o lugar por excelência do enraizamento dinâmico.

## CONCLUSÃO

A situação de vida de crianças e jovens nas ruas, como vimos, não é um fenômeno novo para a sociedade moderna, pois remete à própria origem das cidades. Porém, são circunstâncias diferentes que determinam o “estar na rua” e o “viver na rua” hoje. A visibilidade que se dá a este fenômeno atualmente e as formas de controle social que atuam sobre ele também variam. A rua de ontem não é a mesma rua de hoje. Por isso, a dinamicidade da rua é difícil de ser acompanhada tanto nas reflexões teóricas quanto nas práticas de intervenção social.

Na busca de *unir o que está disjunto* (Morin, 2001), investiguei como as diversas áreas de conhecimento têm contribuído para a interpretação deste processo, sem perder de vista o caráter essencialmente pedagógico que possibilita o diálogo entre diferentes culturas.

Através da observação participante, da análise documental e das entrevistas por comentários, procurei tecer os elos que ligam os principais elementos que surgiram da *saturação* (Marre, 1990) da leitura das histórias de vida e dos outros

dados de pesquisa, visando a uma análise mais microscópica do processo de exclusão social vivida pelos chamados meninos e meninas de rua.

Esta aventura envolveu uma escuta sensível e um olhar microscópico e ao mesmo tempo, longitudinal e abrangente. Exigiu criar laços múltiplos com sujeitos que, como centro ou como borda do processo de investigação, foram decisivos para o tecer das análises.

A história não se constrói de forma linear, nem isolada. Os protagonistas foram e vieram e fizeram-se presentes em cada novo passo, em cada nova elaboração. Presentes na história, presentes na memória dos que ficaram.

O objetivo deste trabalho foi compreender melhor como se dá o processo de entrada e de saída em uma cultura específica: a cultura de rua. Assim, "*as três coisas mais importantes pra nós: rua, drogas e morte*", selecionadas a partir de um conjunto de outros elementos aleatoriamente agrupados pelos guris e gurias da EPA oferecidas na análise de suas falas e na saturação dos dados da pesquisa supõem os três elementos ou categorias de análise a que me propus neste trabalho: **tempo, espaço e processos identitários**. Procurei tratar os elementos de análise enquanto imersos em uma rede de significações.

A cultura da rua não é compreendida aqui como isolada do contexto psicossociocultural mais amplo. Apesar de ter seus contornos específicos, a cultura da rua está transversalizada por diversas outras redes e formas de interação social. São as *táticas* (Certeau, 1993) de sobrevivência nas ruas que, mesmo heterogêneas, estabelecem uma fronteira na representação identitária "de rua".

Na ausência de ritos de passagem bem demarcados, talvez pudéssemos dizer que se estabelecer na rua de forma mais permanente (num mocó, num grupo de referência), ganhar uma identidade "de rua" (um codinome, um sobrenome territorial)

e distanciar-se da regulação do tempo social hegemônico, pudesse caracterizar os ritos de entrada numa cultura específica.

As outras formas de organização da ordem temporal e espacial, a identificação com o “ser de rua” numa tensão entre o “eu” (de rua) e os “outros” (de casa) instituem o processo ritual tanto de entrada quanto de saída da condição de sobrevivência nas ruas. A rua, a droga e a morte passam a ser os *mediadores simbólicos* (Augé, 1997), os símbolos dos processos de identificação que separam o “eu” do “outro”.

Encontrar-se em um tempo suspenso, em um espaço de exílio e em um processo identitário aguardando um sentido é viver permanentemente “de passagem”. A rua, enquanto lugar de travessia, é a própria impermanência. Seus habitantes encontram-se aí: na **liminaridade**, aguardando (ativamente) por uma ressignificação de espaços-tempos-relações, que é quando ocorre a saída da situação de rua.

Quanto ao espaço, este é construtor e construído por aqueles que nele habitam (Bachelar, 1998-1). A territorialidade dos meninos e meninas de rua passa por um forte desejo de libertação da opressão vivida, porém esta suposta liberdade acaba se tornando também o seu exílio. Há uma topologia (Silva & Millito, 1995) dos diversos espaços por onde circulam os meninos e meninas de rua; fez-se necessário agregar uma análise dos grupos de referência, os quais constituem-se em uma outra forma de criação de laços sociais e de identificação com seus “iguais”.

Se, enquanto educadores, entendermos o conflito entre a visão sedentária (das instituições) e a visão dos nossos nômades urbanos (Magni, 1997), poderemos tentar fazê-los circular por outros espaços-tempos-relações e, senti-los *construindo a sua cultura* (Charlot, 1997) e percebê-los dentro de uma história que vai além do seu imediatismo existencial, do seu *tempo suspenso* (Craidy: 1998), sem perder de vista a positividade de viver o presente em sua inteireza.

Quanto ao tempo, este se torna dominado, apreensível por nós quando articulamos, de maneira histórica, *a narrativa de nossas experiências existenciais, quando do eterno sentimento de incompletude* (Bachelar,1988) podemos sentir a tessitura do *estar em relação* com outro ser, com o meio, com o saber.

Para o menino-de-rua, dominar o tempo está além de conhecer os códigos compartilhados por uma sociedade mais ampla. Começa com uma retomada de si dentro deste contexto mais geral, fazendo a assunção de sua trajetória pessoal, dentro de uma história coletiva.

*O desejo de duração do tempo é o desejo de perpetuar-se* (Bachelar, 1988) e ao que há de melhor em si. Se a morte é certa, a vida é só incerteza. Mas isto não significa dizer que não possamos dominar a incerteza, aceitando-a e enraizando-se na ação (Morin, 2000).

Estes jovens que vivem uma vida de *antecipação de riscos* (Peralva, 2000; Morin, 1989) aguardam por uma trajetória linear: *rua, droga e morte*, sem que visualizem possíveis e prováveis irrupções/interferências no tempo, enraizamento em espaços e reconstruções de si mesmos. Se o risco de morte é um componente integrante e mobilizador para a vida, a “morte” não comporta só o aspecto de finitude do “eu”, mas também o de transformação de si, com a inclusão em novos universos de pertencimento e, portanto, de representações identitárias.

Talvez no diálogo e na tolerância entre modos de viver diferentes, possamos compreender um pouco melhor a multiplicidade de “eus” que há nos “outros” e de “outros” que há em “mim” e descobrir o nômade que há nos sedentários e o sedentarismo que há nos ditos *errantes*, na busca de um *enraizamento dinâmico* (Maffesoli, 2001).



Como vimos, são muitas as questões que aparecem para interpretar o processo de *desrualização* (Gracianni, 1997). Para contribuir com esta investigação, caracterizei também a cultura de rua vivida por crianças e jovens no centro da cidade de Porto Alegre e suas redes de significações nos projetos de educação referentes à chamada “inclusão” da população de crianças e adolescentes que sobrevivem nas ruas. Procurei focar não a ambigüidade (bom ou mau), mas a ambivalência das ações e em que medida os programas para inclusão social constroem o processo de *desrualização* de maneira autônoma ou heterônoma, de maneira a respeitar a diversidade cultural dos sujeitos envolvidos, combinando esta diversidade com a igualdade de direitos.

As políticas sociais têm que oportunizar que a cidade amplie seus espaços de convivialidade, transformando os programas de intervenção social em relações de educação social, no sentido amplo do termo. Percebendo o ser humano (seja em qual fase de vida) não apenas como um “usuário dos serviços”, mas enquanto sujeito de sua própria história, com carências e com desejos, necessitando de ajuda, mas também de liberdade.

A diferença entre uma política higienista, que só quer “limpar” a cidade dos “bandos de desvalidos” que sobrevivem das ruas e uma política voltada para emancipação (Souza Santos, 1995) e para a compreensão do sujeito em sua inteireza me parece clara: o enfoque está na relação e na construção coletiva de um sentido para a saída das ruas.

Políticas específicas de acolhimento das demandas da população que vive nas ruas são necessárias. Porém, estas não podem entrar na lógica custo-benefício, do tempo da resposta política que exige resultados, mas não reconsidera as contradições entre o tempo emergencial da rua e o tempo lerdo da burocracia estatal. Também não podem estar isoladas de uma rede mais ampla de políticas de atendimento

descentralizadas que potencializem as positivities dos bairros e ajudem a construir novas formas de relações sociais.

Construir algo que seja mais forte que o apego às ruas não é tarefa fácil ou que se resolva sem levar em conta a complexidade da condição humana. Repito a fala de um educador mineiro: “*Tirar o menino da rua é fácil, difícil é tirar a rua do menino*”. Retirar (à força ou não) o menino da rua, enquanto espaço-lugar de diversas formas de violência, é fácil, mas é violentador retirar a cultura de alguém. O que é possível é oferecer-lhe oportunidades de conhecer mais, de novas formas de relacionamentos, para que ele tenha – mais do que a escolha – a **esperança** de construir-se em um mundo melhor.

Fala-se hoje em educar a cidade, mas é preciso tomar cuidado para não cair na perspectiva da tutelação ou da doutrinação, mas de **mediar a construção dos saberes** que surgem nas estratégias de sobrevivência das práticas cotidianas. Mediar significa também ajudar a organizar os saberes de forma que possam ser socializados, aprofundados e transformados em novas práticas de existência.

A etapa final<sup>80</sup> do processo educativo nestes programas de inclusão social é a passagem deste momento de confiança e criação conjunta (menino/a- educador/a – instituição) de alternativas à rua enquanto forma de sobrevivência para o momento em que o menino/a delimita seus projetos e assume suas próprias ações de saída da situação de miserabilidade. Neste momento, podemos afirmar que ele já rompeu com alguns elementos básicos da **cultura da rua**: a atemporalidade, o exílio nas ruas e o estigma e, decorrente destes, a falta de perspectivas e projetos de vida, de auto-eco-organização (Morin, 2000).

---

<sup>80</sup> Digo radicalmente “etapa final”, não por acreditar em um fim do processo educativo, mas por saber da necessidade da ruptura com a ‘tutelação’ institucional e com a necessidade de inserção em outros grupos de referência, inclusive educacionais...

A conjugação do binômio moriniano autonomia/dependência dá-se quando o(a) menino(a) volta a acreditar em si e a reconhecer-se enquanto sujeito ativo da sua história e da história do mundo nas e pelas relações sociais.

É preciso buscar formas alternativas de escola, de trabalho, de vínculos sociais, enfim, de vida que modifiquem a maneira como se constroem – ou se destroem - as identidades pessoais e coletivas. Já vimos que não adianta tentar reproduzir as formas burguesas de organização social, que estas, por si só, já determinam “os que estão dentro” e “os que estão fora” dos seus parâmetros de inclusão.

A educação, aqui entendida como um processo dialógico, está no cerne de novas relações sociais que entendem o sujeito enquanto agente no mundo. Também a escola, como um dos poucos espaços públicos que restam à população mais pobre, tem um papel fundamental na objetivação positiva destas identidades, na dialogicidade dos saberes de seus sujeitos. Creio que a escola deva estar atenta às novas relações humanas, às formas diferenciadas de viver o mundo e, neste caso, o mundo da rua.

A rua é palco do teatro de rua, dos vendedores ambulantes, dos camelôs, dos acrobatas da vida. É a rua da liberdade e do exílio, da prostituição, da exploração sexual, do roubo, do furto, da paquera, do jogo de damas na praça, do vendedor de tudo. É lugar para pegar ônibus, de tomar sol ou chuva, de passar muito calor ou muito frio, de cheirar “loló”, de tomar banho no lago, de transar embaixo da ponte, atrás da árvore. É espaço de viver e de morrer. E é nessa multiplicidade que o público e o privado se misturam num movimento que redefine, para educadores e moradores de rua, os seus valores. É impossível atuar na rua e continuar com as mesmas certezas, com os mesmos valores. É impossível ser um educador sem se expor, sem correr os riscos. E, mais ainda, ser um educador “de rua” que prioriza os sujeitos que *estão fora*, significa viver a rua em todas as suas contradições.

Tanto a tentativa de domesticação quanto um *laissez faire* (relativismo simples) nos processos educativos destas crianças e jovens podem levar à ratificação da sua situação de miserabilidade.

As diferenças culturais, étnicas, sexuais, geracionais são fundamentais de serem levadas em consideração quando discutimos educação, currículo, sucessos, avanços, etc, para que possamos construir saídas locais, não deixando a necessidade de superar a dominação de classes, mas levando em conta as subjetividades, construindo conjuntamente alternativas que levem à emancipação do ser humano em um mundo mais igualitário nos direitos, mas que respeite as diferenças.

O paradigma da complexidade aparece aqui refletido como a possibilidade de explicação os fenômenos sociais, através dos “contornos” que possamos estabelecer para explicá-los, sem definir critérios de uma ciência única na busca da verdade absoluta.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**ALENCAR, Sandra. *Atuadores da Paixão*. Porto Alegre :Secretaria Municipal da Cultura/FUMPROARTE, 1997.**

**AUGÉ, Marc. *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.**

**AUGÉ, Marc. *O Sentido dos Outros: Atualidade da Antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.**

- BACHELAR**, Gaston. **A Poética do Espaço**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed.Nova Cultural,1988 -1.
- BACHELAR**, Gaston. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988.
- BECKER**, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- CANEVACCI**, Massimo. **A Cidade Polifônica. Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- CASTEL**, Robert. **As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário**. RJ: Ed. Vozes,1998.
- CERTEAU**, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- CHARLOT**, Bernard. **Da Relação com o Saber: Elementos para uma Teoria**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul, 2000.
- CRAIDY**, Carmem M. *“Meninos de Rua – A Rua dos Meninos”*. In Prefeitura Municipal Porto Alegre. SMC. *A rua invisível*. Ed. SMC, PoA, 1993.
- CRAIDY**, Carmem M. **Meninos de Rua e Analfabetismo**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1998.
- DA MATTA**, Roberto. **A Casa e a Rua: Espaço e Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. SP, Brasiliense, 1990.
- DELUMEAU**, Jean. **História do medo no ocidente**. SP, Companhia das Letras, 1989.
- ELIAS**, Norbert. **A Solidão dos Moribundos: “Envelhecer e morrer”**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.
- ELIAS**, Norbert. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda,1998.
- FONSECA**, Claudia. **Caminhos da Adoção**. São Paulo: Editora Cortez, 1995.

- FONSECA, Cláudia. Quando Cada Caso NÃO é um Caso: Pesquisa Etnográfica e Educação.** mimeo, Porto Alegre:UFRGS, s/d.
- FONSECA, Cláudia . Família, Fofoca e Honra: Etnografia das Relações de Gênero e Violência em Grupos Populares.** Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, 2000.
- FORRESTER, Viviane. O Horror Econômico.** São Paulo: Unesp, 1997.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LCT Editora, 1989.
- GEREMEK, Bronislaw. Os Filhos de Caim.** SP: Companhia das Letras, 1995.
- GRACIANI, Maria Stela S. Pedagogia Social de Rua.** SP:Editora Cortez, 1997.
- HILL, Christopher. O Mundo de Ponta-Cabeça.** São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- LIMA, Mayumi Souza . A Cidade e a Criança.** São Paulo: Ed. Nobel, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. Sobre o Nomadismo: Vagabundagens Pós-Modernas.** Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- MAGNI, Claudia Turra. Povo da Rua: Um Estudo sobre Nomadismo Urbano.** *Travessia, Revista do Migrante, (27), 1997.*
- MARRE, Jaques L. História de Vida e Método Biográfico.** Porto Alegre: Cadernos de Sociologia, v.3, n.3, jan./jul., 1991.
- MOFFATT, Alfredo. Terapia de Crise – Teoria Temporal do Psiquismo.** SP: Ed. Cortez, 1987.
- MORIN, Edgar. Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro.** São Paulo: UNESCO/Cortez Editora, 2000.
- MORIN, Edgar. Amor, Poesia, Sabedoria.** R J: Editora Bertrand Brasil, 1999.
- MORIN, Edgar. O Homem e a Morte.** RJ: Editora Imago, 1997.

- MORIN, Edgar. O Método. O Conhecimento do Conhecimento. V.3.** Portugal: Publicações Europa-América, 1993.
- Palavra de Trabalhador – 8.** Porto Alegre: Secretaria Municipal de Educação/PMPA, 1997.
- PERALVA, Angelina. Violência e Democracia: o Paradoxo Brasileiro.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Os Pobres da Cidade: Vida e Trabalho – 1880-1920.** Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1994.
- RIO, João do. A Alma Encantadora das Ruas.** RJ, SMC/ Arquivo Geral da Cidade, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Souza. A Construção Multicultural da Igualdade e da Diferença.** mimeo. Palestra proferida no VII Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, setembro de 1995.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Pela Mão de Alice – O Social e o Político na Pós-modernidade.** Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- SANTOS, Milton. Pobreza Urbana.** Hucitec/SP/Recife. UFPE/CNPU. Coleção Estudos Urbanos, 1978.
- SILVA, H.R.S.; Milito, C. Vozes do Meio Fio.** RJ: Ed. Relume Dumará. 1995.
- SNOW, David e ANDERSON, Leon. Desafortunados. Um estudo sobre o povo da rua.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea.** Jorge Zahar Editor Ltda., 1997.
- WANDERLEY, Mariangela Belfiore. “Refletindo Sobre a Noção de Exclusão”.** In: SAWAIA, Bader (org.) *As Artimanhas da Exclusão.* Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

